КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ (15–16 квітня 2014 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 7

КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ВГЦ 2014

Редакційна колегія: А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко,** д-р філос. наук, доц. (відп. секр.); **І. С. Добронравова,** 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, проф.; **М. Ю. Русин,** канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко,** д-р 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 № 5 від 24 лютого 2014 року)

"Дні науки філософського факультету – 2014", Міжн. наук. конф. (2014 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2014", 15–16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014. – Ч. 7. – 203 с.

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

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, ВПЦ "Київський університет", 2014

Секція
"РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

Підсекція
"ФІЛОСОФІЯ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

М. М. Басюк, МГУ им. М. Ломоносова, Москва, Россия

СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА УГКЦ О РОЛИ СЕМЬИ И БРАКА

Социальная доктрина УГКЦ многие десятилетия традиционно находилась в русле римо-католической, в том числе и по вопросам семьи и брака. Сейчас же происходит её существенная трансформация, учитывающая конкретно исторические обстоятельства жизни верующих в Украине. Это, безусловно, касается оценки места и роли семьи в жизни церкви. Во-первых, в УГКЦ институт семьи и брака рассматривается в тесной взаимосвязи с понятиями "нация", "национальная культура", "национальная держава", чего нет в универсалистской концепции Ватикана.

Во-вторых, идеологи УГКЦ предлагают существенно иную модель семейных отношений, в которых бы сами верующие выступали активными субъектами религиозной деятельности. Эта деятельность, в значительной мере, должна реализовываться в семье и через семью.

В-третьих, заявлено, что задача сохранения и укрепления семьи в условиях тяжелейшего социально-экономического положения является приоритетной в идеологии и деятельности всех религиозных организаций (от монашеских орденов до церковной печати), на всех уровнях – от прихода до архиепископства. Одним из наиболее тяжелых последствий кризисной ситуации стал тот факт, что многомиллионная армия трудоспособных граждан страны ("заробитчан") в поисках работы уехало за границу, оставив дома детей и стариков.

Внимание руководства УГКЦ к этой проблеме выразилось в том, что 2003 год был провозглашен годом семьи. В "Пастырском послании Синода Епископов УГКЦ в связи с Годом Семьи [Пастирський лист Синоду Єпископів УГКЦ з нагоди Року Родини. – Л., 2002] было указано, что, если церковь является "Телом Христовым, то одно тело семьи должно стать "домашней церковью, способной через родителей передать детям веру предков: если хотим строить наше возрождение с основы, то одним из её фундаментальных камней должны быть восстановленные семейные отношения" [Там само. – С. 2] Предлагается всеми средствами бороться против супружеской неверности, эгоизма и потребительства, мешающие

выполнять основное призвание семьи – продолжение рода ("рождение детей в семье – это всегда дар Божий и плод взаимной любви").

Следует всячески пропагандировать и поддерживать семейные ценности, но при этом осознавать, что "семья не есть святыня сама по себе – это своё наивысшее свойство члены семьи приобретают, только пребывая с Богом. Поэтому всем семьям, как воздух, необходимы Бог и вера в Него…, именно Церковь выступает фактором объединения и интеграции, … она обогащает людей опытом совместного бытия". На всех уровнях пропагандируется мысль, что только близкий к Богу человек может испытывать близость с другими людьми. Только по-настоящему верующие люди могут создать сильные религиозные, семейные, социальные и национальные связи" [Звернення Синоду Єпископів Галицької Митрополії з нагоди проголошення Року Родини. – Зарваниця, 2002. – С. 2].

Следует отметить, что работа с конкретными семьями и на практике является главной обязанностью греко-католического духовенства. На всех уровнях (патриаршем,митрополичьем, епархиальном, деканальном и приходском) существуют специальные комитеты по работе с семьей и молодежью со своими программами деятельности – проведение спортивных олимпиад для детей, выставок семейного творчества, семейных праздников, помощь малообеспеченным семьям и т. д. Церковь издала целую серию учебников для подготовки молодых пар к супружеской жизни и воспитания детей. Священники обязаны прослушать специальные курсы по работе с семьей, так и семьи в целом.

Мы видим, что таким образом идеологи греко-католицизма ищут свой собственный путь, пытаясь в религиозном плане адекватно отвечать на те вызовы, которыми так наполнена современная социальная, национальная, семейная и личная жизнь человека. Глава УГКЦ верховный архиепископ Святослав (Шевчук) сказал об этом следующее: "оживляя приходы, мы тем самым оживляем всю Церковь, жизнь конкретных семей и их членов" [Звернення від імені Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ "Стратегія розвитку УГКЦ на період до 2020 року: "Жива парафія-місце зустрічі з живим Христом" від березня 2013 року Божого", Київ, с. 1–2].

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

САКРАЛИЗАЦИЯ ИМЕНИ КАК ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Одной из специфических особенностей религии, как одного из видов мировосприятия и миропонимания, является тотальная сакрализация элементов религиозного в целом, что непосредственно и выделяет их из общего универсума. Подчеркивая существование объектов сакрализации на профанном и сакральном уровнях, можно говорить об их особом значении в пространстве человеческой культуры.

Процесс сакрализации проходит посредством наделения каких-либо объектов особым значением и силой, которая выделят их из общего универсума. В динамике развития те или иные сакрализации могут становиться более или менее актуальными, или выходить на универсальный уровень. Универсальные сакрализации, как правило, глубоко входят в систему мировосприятия в целом, что показывает их значимость на общекультурном уровне. Одной из таких универсальных сакрализаций можно считать сакрализацию имени.

Специфической особенностью имени как сакральной сущности является его необходимо конкретно-субъектная направленность. Сакральность имени и именования проявляется в отношении к конкретным объектам: богу, человеку, определенным местам, феноменам. Так же можно сказать, что сакрализация имени часто знаменует процесс эволюции и личности (применительно к ритуалам переименования) или осознания существования индивидуальности как таковой.

Этимология слова "имя" в арийских языках указывает на его связь с познавательным процессом (латинский корень "-gno", санскритский "-gna", славянский "-зпа"; окончание "-мя", "-мень", "-menum", "-nomen" так или иначе связаны с понятиями о познании). В семитских языках этимон слова "имя" возводится к "зехер" – "память, воспоминание, напоминание", и библейскому "шем" – "знак, признак, примета". То есть можно увидеть, что этимология слова "имя" возводит его значение к познавательной функции, выделяя его как носитель сущности названного.

В религии не теряются рассмотренные смыслы понятия имени, а скорее наделяются новым, сакральным содержанием. Рассматривая генезис имени как социального явления, нужно отметить его изначально сакральную природу. Религиозное сознание понимает имя как носитель особой силы, скрытую истинную сущность, характерную составляющую часть индивидуальности, "сперматический логос объекта", субстанцию. Также важно заметить понимание имени как необходимого составляющего сущности объекта, которому принадлежит это имя.

Одним из этапов развития сакрализации является сакрализация имени человека. Процесс развития феномена именования в культуре в целом отражает эволюцию человеческого самосознания, осознания себя какличности. Постепенно данные характеристики переносятся и на бога, что отражает процесс индивидуализации и конкретизации понятия божественного в культуре.

В пространстве первобытной культуры сакрализация имени проявлялась в ряде ритуалов и принципов магии. Так например, индусы делают фигурки, на которых пишут имя врага, после чего произносят магические слова и совершают над ними жертвоприношение. Здесь важно отметить роль имени как субстанции, через которую возможно влияние непосредственно на обладателя. Похожий принцип действует и в обряде цейлонских таймилов. В целях пагубного воздействия на черепе ребенка мужского пола начертается ряд знаков и произносится имя того

лица, над которым совершаются чары. После этого готовится смесь из песка, части его волос и слюны, вместе с черепом выкладывается на блюдо и относится на кладбище, где сжигается под призыв злых духов. Имя здесь выполняет функцию связующего звена, через которое возможно воздействие на его носителя. Похожий характер носят заклинания и магические формулы, где особенно важным считается произнесение истинного имени того лица, на которое направлены чары.

Одним из факторов, делающих возможным воздействие через имя непосредственно на его носителя посредством обрядов и магических формул, является понимание имени как составляющей части человека. Такие верования прослеживаются даже в народных пословицах: "Без имени ребенок – чертенок", "С именем Иван, без имени болван". Имя связывалось с внутренней сокровенной сущностью, часто божественного (или, по крайне мере, сверхъестественного) происхождения. Возможно, поэтому не получившего имени младенца считали связанным с нечистой сущностью, подвластным злым силам. Истоки подобных верований находятся в мифологическом сознании.

В мифологии имя понимается непосредственно как составляющая часть человека. Древнеегипетская антропология наряду с душой, тенью, телом, и двойником, одной из составных частей человека называет имя. Племена Южной и Северной Америки, так же как и Гренландии, понимают имя как часть человека, наряду с волосами, глазами и т. д. В восточной Гренландии человека представляют состоящим из тела, души и имени. Подобные представления связаны с особенностями первобытного мышления, где нет различения материального и идеального мира.

Первобытная антропология видела в имени субстанциональную по отношению к личности сущность, что во многом и определяет его сакральность. В рамках первобытного сознания нужно отметить феномен сакрализации собственного имени. Так например, абинонцы, (род в составе этнической группысагайцевхакасского народа), считают грехом для мужчины произносить свое имя, и когда у кого-нибудь спрашивают об его имени, то он просит соседа ответить за него. Похожие традиции отмечаются на островах Фиджи и Сумары. Австралийцы и африканцы часто обращаются друг к друг в третьем лице. В индейском племени альгонквин имя ребенку дает старая женщина в связи с каким-нибудь сном, после чего оно держится в тайне. Индейцы, также как и абинонцы, избегают произносить собственные имена.

Подобные тенденции существуют и в контексте повседневной культуры. Примером может выступать обычай запрета женам произносить имена своих мужей. Индусская женщина имя мужа должна заменять местоимениями. В Австралии не дозволяется произносить имена тести, тещ и родственных лиц. Сходные традиции отмечаются у кафров, бениамер, бареа. Табуированными также часто считались имена умерших (огнеземельцы, абиносцы).

Особое отношение к имени человека существует и в современном мире, что наиболее ярко можно проиллюстрировать на примере христианской культуры. Так, в христианстве распространен обычай давать имена в соответствии с именем святого, которому посвящен день рождения человека, проходящего через таинство крещения. В случае, если человек, проходящих данное таинство уже носит какое-либо имя, ему дается второе, христианское имя, в соответствии с которым определяется его ангел-хранитель. Данное при крещении второе имя произносится только в момент таинств. Здесь имя понимается как духовная сущность, связывающая человека с богом.

Итак, сакрализация имени занимает важное место в структуре религиозного сознания. Этимологический смысл понятия "имени" как сущности, связанной со знанием, познанием, памятью и значением, не теряется и в религиозном смысле. Сакрализация имени человека прежде всего предполагает его табуизацию, понимание его как неотъемлемой составляющей человека, определяющей его сущность и поэтому имеющей определенное сакральное значение. Проявления данной сакрализации можно встретить как в первобытной религиозности, так и в современном мире. Это свидетельствует о том, что понятие о сакральности имени человека и эволюция этого понятия позволяет проследить развитие сознания и самосознания в рамках культуры человечества в целом. Глубинный уровень восприятия данной сакрализации обуславливает её влияние на культуру в сфере и религиозного и повседневного опыта.

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

ДІАЛЕКТИКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРИНЦИПУ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕЛІГІЙНІЙ ЕТИЦІ

Поняття справедливості належить до фундаментальних категорій світоглядної свідомості. Переважна більшість священних текстів релігій чутливі до цього поняття і надають йому першорядного етичного значення. Релігії не обмежують справедливість окремими аспектами її тлумачення (юридичними, політичними, етнічними), а осмислюють концептуально, в аристотелівському сенсі – як інтегративну моральну чесноту. Справедливість у релігії дістає онтологічний формат, адже її джерелом визнається воля і мудрість буттєвого Абсолюту. Наприклад, основним джерелом справедливості визнається в даосизмі Дао, в конфуціанстві узагальнений образ неба, а в релігіях авраамістичної традиції – Бог-Творець. Та й у буддизмі, де, на перший погляд, відсутній образ Бога-Абсолюта, все ж наявний концепт онтологічної закоріненості справедливості й антропологічний критерій його досягнення. Це – відсутність страждання (тобто те, що в авраамістичних релігіях відповідає поняттю загального блага). Пов'язуючи образ справедливості з трансцендентним Абсолютом, релігійний

світогляд констатує відносність його земних критеріїв. Але, позиціюючи людину як образ і подобу Божу, релігія все ж мотивує прагнення людини розширювати обрії облаштування справедливого життя.

Водночас важливо усвідомлювати, що не всі конкретні релігійні критерії "справедливості" відповідають принципам істинної людяності. Часто релігії змушені освячувати авторитарні форми людського співжиття. Тоді трансцендентна санкція дається несправедливим формам стосунків, але декларативно відповідний ціннісний месидж обґрунтовується все-таки мотивами вищої "справедливості" (хоч вона й може виявлятися ілюзією чи абстракцією). Чи не в кожній релігії можна виявити такі ціннісні дискурси, що санкціонують фанатизм, конфесійну ексклюзивність, приниження людського життєвого потенціалу. Несправедливі форми життя й поведінки, санкціоновані авторитарними формами релігійності, нерідко описувались і критикувалися у філософській літературі. Як не без підстав зазначав Б. Рассел, "суть релігії – у свободі від обмежень, у прагненні цілісного життя, що вивільняє людей з в'язниці суєтних бажань і дріб'язкових думок. Але вивільнення приносить тільки та релігія, яка обходиться без догматичного ярма. Бо ж догми, що суперечать людському єству, перетворюються на кайдани" [*Рассел Б.* Сущность религии // Рассел Б. Почему я не христианин. – М. : Политиздат, 1987. – С. 23].

А проте ціннісне ядро кожної релігії несе у собі також й істинно гуманістичні зерна безкорисливої людяності, жертовності, відданості іншим, єднання та просвіти. Адже постулати священних текстів навіть одного й того самого віросповідання – дуже неоднорідні за ціннісним значенням з огляду на варіативність соціально-історичного контексту їх формування. Крім того, велике значення належить ще й особливостям інтерпретації тих чи інших заповідей та настанов. Не релігії як такі є гуманними чи антигуманними, справедливими чи несправедливими, а форми релігійності, вибір яких завжди залишається прерогативою окремої особи чи спільноти – залежно від її соціально-психологічного налаштування та ціннісних умов самоусвідомлення. Ціннісна визначеність світогляду людини залежить від того, якому саме етичному каналові власної віри вона надає життєвий вихід – конструктивному чи деструктивному, людиноствердному чи людинозаперечувальному. Якщо використовувати потенціал думки Л. Феєрбаха про те, що образ Бога – це проекція самої людської сутності на всесвіт, стає зрозумілим, що тією чи іншою релігійною доктриною може освячуватись як істинна справедливість, так і життєва деструктивність і безлад. Адже й людина містить у собі як джерела добра, так і зерна зла. Тож у руках кожної віруючої людини самостійно обирати, чи проявлятиме вона справедливість, толерантність, любов до ближнього, чи стане заручником збоченої релігійності – забобонності та фанатизму, принципово несумісних зі справедливістю. Д. Юм слушно підкреслював, що збочена релігійність виявляється не в самій вірі, а саме в способі ставлення до неї (див., зокрема, в його праці [*Юм Д.* Малые произведения: Эссе ; Естественная история религии ; Диалоги о естественной религии. – М. : Канон, 1996. – С. 255–278]).

Приклади релігійного обґрунтування моральних принципів справедливості й поваги до гідності іншого повинні бути предметом першорядної популяризації, зокрема, на уроках релігійної етики в школі, про межі й концептуально-методичні параметри впровадження якої так багато дискутують нині в Україні. Не конфесійна належність того чи іншого релігійного тексту, а його гуманістична наснаженість має ставати головним критерієм його інформативної популяризації на уроках релігійної етики. Це не означає, що негуманні взірці релігійної свідомості і практики мають замовчуватися. Навпаки, і вони повинні діставати відображення при викладанні релігійної етики, але саме як антиприклади. На жаль, у конфесійному середовищі ще нерідко побутує настанова: усе, що вважається "своєю" релігійною традицією, замальовується із застосуванням виключно позитивних прикладів, те ж, що позиціюється як "чужа" традиція – ілюструється негативними прикладами релігійної свідомості і практики. Альтернативою цьому має стати настанова на виховання глибинної поваги до різних конфесійних традицій зі збереженням водночас критичного мислення і вміння відрізняти справедливе й людяне в релігійних цінностях від норм і стереотипів, що консервують авторитарні умови життя людства.

У сучасній Україні наявні як приклади обстоювання релігійними ідеологами засад справедливості, так і, навпаки, спроби деяких релігійних структур освятити консервацію несправедливих умов соціального життя на догоду владному інтересові чи певним ідеологічним постулатам. Особливо увиразнилася ця діалектика в період протестних акцій, спрямованих на захист європейського вибору України. Прикметно, що в текстах Св. Письма релігійними ідеологами віднаходяться цитати, які обґрунтовують як позицію перших, так і других. Це ще раз підтверджує, що сам по собі релігійний текст відкритий до динамічної інтерпретації, і реальна дія його ціннісного вектору залежить від етичної мотивованості релігійних ідеологів. Для порівняння звернімо увагу на полярність оцінок протестних подій в Україні 2013–2014 рр., з одного боку, ієрархами національно зорієнтованих традиційних церков, а з іншого – УПЦ МП. Про це свідчать, зокрема, публікації: [Владика Павло (Лебідь) порівняв Януковича з Христом і запевнив, що УПЦ (МП) з ним до кінця [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/55040/; Интервью с бл. Святославом, архиепископом Киево-Галицким, предстоятелем УГКЦ [Электронный ресурс] // Радио "Эхо Москвы". – Режим доступу: http://echo.msk.ru/programs/beseda/ 1219359-echo/].

Позаполітичний характер функціонування релігійних організацій не означає їхньої нейтральності в умовах владної сваволі, адже обстоюючи свої права, свободи та справедливість, громадяни здійснюють не лише і не стільки політико-правове самовизначення, а передусім аксіологічне – на користь засадничих онтологічних обріїв людського буття – свободи і блага. Тож активну позицію релігійних лідерів в ідейній обороні громадянських прав і свобод некоректно тлумачити як прагматичну політичну заангажованість, адже така позиція принципово узгоджується із моральним духом гуманістичної релігійності.

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

ПРАВОСЛАВНИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Поняття "особистість" зародилось в східній патристичній думці. Його виникнення пов'язано з так званими отцями-кападокійцями, які для обґрунтування тріадологічного та христологічного догматів закріпили за словом "іпостась" значення особистісного буття. Поняття "особистість" відігравало вельми важливу роль протягом епохи Вселенських соборів, проте надалі втратило свою актуальність.

Повернення православного богослов'я до теми особистості відбулось у XX ст. але при цьому на перший план вийшли не богословські, а перш за все антропологічні питання. Як справедливо помічає видатний православний богослов В. Лоський, в патристичному богослов'ї поняття "особистість" застосовується лише по відношенню до Іпостасей Трійці, тема ж людської особистості отцями Церкви фактично не розкрита [*Лосский В. Н.* Боговидение. – М. : АСТ, 2006. – С. 645]. Це змусило православних мислителів розвивати вчення про людську особистість і при цьому звертатись до ідей екзистенціалізму, персоналізму, російської релігійної філософії тощо. Таким чином, ми можемо говорити про певний синтез православного богослов'я та світської філософської думки, що знайшов відображення у творчості В. Лоського, Й. Зізіуласа, Х. Яннараса, А. Позова та інших православних богословів і філософів. Відмітимо, що православне вчення про людську особистість не втратило апофатичний характер, притаманний східній патристиці, згідно якого, людська особистість не може підпадати під раціоналістичне визначення і не тотожна своїм проявам та ознакам.

Поняття людської особистості для сучасного православного богослов'я має також практичне значення, адже використовується в апологетичних та полемічних цілях. Так, відомий сучасний православний богослов та місіонер дияк. А. Кураєв розглядає поняття "особистість" в контексті розмежування християнського богослов'я та сучасних езотеричних рухів (теософія, реріхіанство). Саме у тлумаченні та розумінні поняття особистості, на його думку, полягає одна з фундаментальних різниць між християнською антропологією та баченням людини, що має місце у релігіях Сходу (індуїзмі, буддизмі) [*Кураев А. диак.* Христианская философия и пантеизм. – М. : Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. – С. 14–40].

Крім того, за твердженням дияк. А. Кураєва, християнське розуміння особистості за рахунок своєї апофатичності дає змогу відстоювати право на життя людей, які не можуть себе захистити, – немовлят в материнській утробі, розумово чи фізично неповноцінних людей [*Кураев А. диак.* Вызов экуменизма. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – С. 174–175]. Тим самим вчення про людську особистість дозволяє Православній церкві різко засуджувати такі дискусійні суспільні явища, як аборт, евтаназія тощо.

С. І. Голотін, канд. філос. наук, доц., УСЗ, Київ
serggolo@i.ua

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЗАСАДИ "ПРОТЕСТАНТСЬКОГО БУНТУ" С. К'ЄРКЕГОРА

2013 рік відзначився і 200 – літтям з дня народження видатного данського філософа, есеїста та проповідника Сьорена Абу К'єркегора, мислителя, дослідженням спадщини якого протягом останніх століть займаються вчені усього світу. Численні праці, у яких висвітлюється сутність ідей данського філософа, складають сьогодні багатотомну міжнародну "К'єркегоріану" з відомим головним Центром дослідження його ідей, створеним у минулому столітті у копенгагенському університеті данським ученим українського походження Грегором Маланчуком [докл. про це див.: *Зубрицька М.* Ґреґор Маланчук та його інтерпретації творів Сьорена К'єркеґора // Українська К'єркегоріана : доповіді міжнар. семінару "Сьорен К'єркегор" і його роль в інтелектуальному житті Європи", 26–27 листопада 1997 р., м. Львів. – Л. : ЛДУ і вид. -во "Літопис", 1998. – С. 10–16].

Минулорічний ювілей С. К'єркегора надзвичайно широко відзначався в усьому світі. Численні наукові конференції, симпозіуми та семінари, у тому числі й під егідою ЮНЕСКО, організовані різноманітними науковими установами та навчальними закладами в США, Канаді, Австралії, Японії, Бразилії, Німеччині, Великій Британії, Швеції, Словенії, Данії, Португалії, Латвії, Україні та інших країнах світу вочевидь засвідчили, що науковий інтерес до цієї постаті не тільки не вщухає, але з плином часу лише посилюється. І секрет довготривалої популярності ідей данського мислителя, на нашу думку, полягає не лише у "специфічності інтерпретації ним проблем існування, у специфічності висвітлення таких первинних субстанцій духовного життя індивіда як почуття та переживання" [*Райда К. Ю.* Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К. : ПАРАПАН, 2009. – С. 64], але і у тому, що наріжним каменем його мислення та його ідей, і, загалом, усієї його життєдіяльності та проповідництва слугували відповідні високі морально-етичні принципи, світоглядні, ціннісно-орієнтаційні засади.

Праці С. К'єркегора, цього непримиренного критика євангелічного лютеранства, перекладені та видані європейськими та світовими мовами, у багатьох країнах розвиваються національні традиції к'єркегорознавства, а кількість наукових досліджень спадщини данського мислителя вже тепер є важкоосяжною. Це стосується і досліджень його теологічного, проповідницького спадку, у якому так званий "бунт супроти християнства" висвітлювався і Брюсом Кімсі (К'єркегорів заповіт богослов'ю"), і Германом Д'ємом ("Позиція С. К'єркегора у релігійно-соціологічній ситуації"), і Артуром Кокрейном ("Екзистенціалісти та бог"), і Девідом Гоувенсом ("С. К'єркегор як релігійни мислитель"), і Стефаном Евансом

("С. К'єркегор у вірі та самоусвідомленні") і Сільвією Велш ("С. К'єркегор. Християнське мислення у екзистенціалістському спрямуванні"), і Крегом Хінксоном ("К'єркегорова теологія"), і Юлією Воткін ("Релігійні перспективи філософії С. К'єркегора") і багатьма іншими дослідниками. Утім, ця тема і досі залишається однією з найбільш актуальних та дискусійних у к'єркегоріані.

С. К'єркегор, і у цьому, на нашу думку, окрім усього іншого, також полягає значущість та велич його постаті в історії філософії та культури, був мислителем, який своїм власним, особистісним існуванням стверджував ті принципи та ідеї, які й проповідував. Намагання завжди і в усьому говорити та писати правду органічно поєднувалося у його житті з повсякденною практикою відстоювання цієї правди, приналежність до філософської істини було освячене у його філософській і теологічній практиці відстоюванням цієї правди та справедливості. Істина у філософії і теології не була для нього абстрактним поняттям. Вона мала конкретний, очевидний та, перш за все, особистісний, екзистенційний вимір і значення. У сучасному світі і в Україні, зокрема, філософи, що працюють у державних освітніх та наукових установах переважно і зазвичай говорять і про гуманізм, і про гуманістичні цінності абстрактно, на рівні теорії, яка до духовного і практичного життя суспільства, й до духовного і повсякденного особистісного життя самих мовців, як правило, має опосередковане відношення. Вони при цьому у своїй більшості не ризикують своєю кар'єрою, або суспільним становищем у тих випадках, коли ситуація вимагає боронити й відстоювати ці цінності. Відстоювати на рівні суспільних, громадських інтересів. Для С. К'єркегора усе було навпаки. Його проповідницька та філософська діяльність освячувалася світоглядно-практичним синкретизмом – успішним поєднанням проповідуваних та проголошуваних ідей з особистісним існуванням та відстоюванням власних ідей. І це здійснювалося "Великим Данцем" із надзвичайним завзяттям, переконанням та волевиявленням. І у цьому він, безперечно, був данським Сократом.

Його первинні світоглядні засади й формували те ціннісно-орієнтаційне спрямування у проповідницькій, літературній та філософській праці, що згодом створило й екзистенціальне мислення, й філософію екзистенції, й екзистенціалізм у європейській гуманітарній культурі. Ці засади сформували й феномен, який у сучасній к'єркегоріані визначається як бунт проти християнства, або ж бунт проти євангелічного лютеранства. Саме ці засади сприяли виникненню сумнівів С. К'єркегора в істинності сучасної йому християнської культури, а згодом Створили і своєрідну позицію у релігійній етиці з відомим ставленням до політичного лібералізму данського середнього класу та самовдоволення культурно-свідомого консерватизму великої буржуазії. Саме з цих позицій, – як відзначає вітчизняна дослідниця праць данського мислителя А. Д. Ємельяненко, С. К'єркегор і "розпочав писати про те, що його сучасники "втратили своє індивідуальне ставлення до Бога" [SørenKierke-

gaards. Samlede Verker [The Collected Works of Søren Kierkegaard : 14 vol. / eds. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, and H. O. Lange. – Copenhagen : Gyldendal, 1901–1906. – Vol. VII. – P. 403–404] ставлення, яке, на його думку, є "єдиним реальним притулком людської особистості, і яке єдине спроможне уберегти людину від розчинення її особистості у тій чи іншій формі соціальних відносин. При цьому він й акцентував на невпинній тенденції руйнації щиросердного людського ставлення до Бога як кричущої особливості буржуазно-християнського Золотого копенгагенського століття, як специфічної особливості сучасної йому культури – тенденції до спотворення цілісності та автентичності людської особистості. Світ, на думку С. К'єркегора, саме у час його існування скасував вічні цінності людського буття: істина відтепер не в честі, брехні приділяється занадто велика повага, й людській особистості дуже часто потрібна надзвичайна мужність, для того, щоби повернути назад у світ справжніх цінностей й відновити справедливість.

Висміюючи у цій ситуації спроби датського єпископа Ганса Лассена Мартенса створити основу християнської культури шляхом асиміляції християнства та його раціонального розуміння, С. К'єркегор і намагався пояснити різницю поміж громадянином, який бере на себе соціальні та політичні зобов'язання в межах універсальних етичних норм, та християнином, з його "індивідуалізацією" власного ставлення до бога й цілісності своєї особистості у цих відносинах. Бого-відносини, на його думку, є непорушним і необоротним фундаментом, на якому повинна розбудовуватися уся світська політика… [*Ємельяненко Г. Д.* "Екзистенціальне християнство" С. К'єркегора: проповідь відчаю або реквієм релігійному оптимізму? // Релігія та соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький національний університет, 2013. – № 2 (10). – С. 14–20].

О. О. Горбунов, викл., НАУ, Київ
goralex@bigmir.net

РЕЦЕПЦІЯ ШАМАНІЗМУ В КОМП'ЮТЕРНИХ ІГРАХ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

З давніх давен люди захоплювались невідомим, намагались пізнати сили природи та підкорити їх. Ще у період зародження ранніх форм релігії, коли на землі панував первісний лад, з'являлися люди, які стверджували, нібито вони здатні підкорювати стихії, та були здатні продемонструвати свою силу. Зараз вони відомі як шамани.

Й досі через багато тисяч років ми захоплюємось ними, прагнемо відтворити їхні обряди. Підтвердженням тому є нескінченні експедиції, що фінансуються досить відомими організаціями такими, наприклад, як "National Geographic", до "забутих Богом" місць нашої планети, де ще збереглись обряди в первісній красі. Також можна спостерігати ажіотаж стосовно шаманізму з боку різних езотеричних гуртків, що намагаються

відтворити та пізнати силу шаманів. Останнім часом у США зріс інтерес до культурного спадку північноамериканських індіанців, зокрема до індійського шаманізму. Практикуючих шаманів, що цілком вписалися навіть у мегаполіси, можна зустріти у багатьох країнах Азії. Зважаючи на здатність шаманів трансформувати ідеї, здавалося б чужі для їхніх традиційних вірувань, дослідники нині говорять про "неошаманізм".

Потяг шаманської атрибутики не обійшов і комп'ютерні ігри, де у віртуальному просторі вдалось відтворити те, чого в реальному житті відтворити не можливо.

На початку розвитку комп'ютерних ігор першими до шаманізму звернулись розробники стратегічних ігор. Однією з перших таких ігор стала гра "Kings Bounty" ("Королівська нагорода"), що вийшла на початку 90-х. Це була поетапна стратегія, на основі якої з'явились такі ігри як "Heroes of Might and Magic" ("Герої меча й магії"), "Disciples" ("Послідовники") та багато інших. У ній шамани були представлені досить примітивно, але були одними з найсильніших бійців підтримки, що сповільнюють ворогів, лікують союзників, відволікають ворогів тотемами, тощо.

Пізніше з'явилась гра "World of Warcraft" ("Світ воєнного ремесла), у якій були представлені дві раси: Люди й Орки. Якщо у Людей були священики й маги, то у Орків – шамани, що вміли викликати кислотні дощі, організовувати підтримку військ, скликати вовків та інших тварин, тощо].

Щеоднимізяскравихприкладівєсеріяігор "Heroes of Might and Magic" [Ono Tom. Heroes of Might and Magic III : The Restoration of Erathia Player Manual. – Mars Publishing, 1999]. Першіверсіїїїз'явилисьнапочатку 90-х. У кожнійзверсійіснувалаокремараса, щомалашамана. Далі з розвитком ігор образ шамана, але вже в трансформованому вигляді з'являється в космічних стратегіях.

Шаман для своєї спільноти мав особливе значення, як підкреслює М. Еліаде, він не тільки "провідник душ", але також і жрець, містик і поет [*Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. – К. : София, 2000. – 480 с]. Інтелектуально шаман завжди вище своїх одноплемінників, але це зовсім не відриває його від них, а навпаки робить хранителем традицій, певним гарантом безпеки для решти племені. Шаман – спеціаліст із трансу, під час якого душа, як вважається залишає тіло, щоб сягнути Небес, або спуститися в Пекло. Зрозуміло, що вся багатоплановість образу шамана не може бути передана у комп'ютерній грі, акцент якої у динаміці битви. Тому функції "віртуального" шамана – цілитель, знахар, посередник зі світом духів, володар над живими істотами – багато в чому зближують його із магом. Але сутнісно поява шаманізму в іграх є ще одним свідченням на користь "неошаманізму". Створюючи гуртки, сучасні геймери, як і багато тисяч років тому первісні люди, об'єднуються у клани, але тепер – у віртуальні. І, як у минулому первісні общини, так і тепер, ці нові спільноти є важливою ланкою устрою нового, вже віртуального, суспільства.

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

МИФО-РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМЛЕКС: PRO ET CONTRA

В современном российском религиоведении получил распространение и закрепление термин "мифо-религиозный комплекс" [см., напр.: *Васильева Е. Н.* Семантика удмуртского декоративно-прикладного искусства и её связь с мифо-религиозным комплексом [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://religious-life.ru/2012/02/vasileva-semantika-udmurtskogo-dekorativno-prikladnogo-iskusstva/]. Этому способствовала и защита в 2006 г. докторской диссертации М. Ю. Смирнова [*Смирнов М. Ю.* Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование : дисс. … д-ра соц. наук. – СПб. : СПбГУ, 2006. – 364 с.], в которой автор оперирует синонимичным вышеназванному понятием, обнаруживая в религиозно-мифологическом комплексе две составляющие: религиозную и мифо-ритуальную. Эксплицируя универсальные признаки религии и мифологии, он приходит к убеждению, что таковыми являются: для религии – наличие трансцендирующей интенции и вера в сверхъестественное,а для мифологии, точнее, для мифологического сознания – мифотворчество и мифологизация [Там же. – С. 47–50]. Помимо прочего, социолог задается целью выяснить первичность мифа / ритуала. Его вывод – миф первичнее, внутри мифа вызревает ритуал [Там же. – С. 58–60].

На наш взгляд, первичен архаичный мифоритуальный конгломерат, из которого сначала вычленяется ритуал, а затем миф, в силу того, что ритуал напрямую связан с телесностью, соматикой, устойчивыми и универсальными поведенческими стереотипами, моторно-топологическими схемами действий, могущими быть заимствованными непосредственно из животного мира и не нуждающимися в когнитивной рефлексии и объяснительной функции этиологического мифа [*Давыдов И. П.* Эпистема мифоритуала. – М. : МАКС Пресс, 2013. – С. 88–102]. Относительно мифа ритуал древнее – и здесь можно сослаться помимо кембриджских ритуалистов [см. на рус. яз. : Обрядовая теория мифа : сб. науч. трудов / сост., пер. и предисл. А. Ю. Рахманина. – СПб. : СПбГУ, 2003. – 216 с.] на авторитет У. Робертсона Смита [*Робертсон Смит Уильям.* Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. Антология / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1996. – Т. 1. – С. 303–325, особ. 316–319].

В вопросе выяснения первенства религии/мифа российский социолог занимает традиционно-консервативную точку зрения, которую разделяем и мы – миф и мифологическое сознание древнее религии и религиозного сознания. Таким, образом, наши разногласия сводятся здесь к тому, что М. Ю. Смирнов отстаивает, если можно так выразить-

ся, "*панмифологистскую*" концепцию (миф => религия => религиозно-мифологический комплекс), а мы – "*панритуалистскую*" (мифоритуальный конгломерат => ритуал => миф => религия), но при этом обоюдно отрицается "*панрелигиозная*" (проторелигия => религия => миф => обряд) позиция, характерная для теологов, придерживающихся гипотезы прамонотеизма. Термины весьма условны, но позволяют различить в первом приближении интенции и тенденции научного поиска. По нашему убеждению, религия и религиозное сознание вторичны не по отношению к мифо-религиозному комплексу, а по отношению отдельно к ритуалу и отдельно к мифу и мифологическому сознанию. Правда, в эпоху позднего неолита и становления ранних протогосударственных структур приречных цивилизаций пойм Нила, Тигра и Евфрата, Инда и Ганга, Хуанхэ и Янцзы (6 тыс. до н. э. и позже) миф и ритуал вновь образуют единство – в сфере притяжения религии и, наверное, с этого времени можно обнаружить в истории человечества искомый М. Ю. Смирновым религиозно-мифологический комплекс.

О. О. Дубина, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
oleksandr.dubyna@mail.ru

ПОСТСЕКУЛЯРНА ДОБА: В ПОШУКАХ НОВОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Перманетна духовна криза і пошук нової духовності в сучасному світі – це коло тих тем, над якими сьогодні розмірковує релігійно-філософська спільнота. Тут не варто очікувати на готові відповіді. Лише відкритість світу до культурного діалогу здатна виявити нові ракурси і знайти певні, в той же час неочікувані точки доторку різних світоглядних позицій. При всьому різноманітті позицій, вони можуть збігатися в межах ключових екзистенційних істин.

Уявлення про те, що поряд з матеріальним, осяжним чуттями світом існує певна реальність, яка знаходиться за межами цього світу, але проявляє себе через нього – є стародавніми витоками релігії та релігійного світогляду, а також релігійно-філософських систем, які намагаються виразити цілісне сприйняття світу. Не дивлячися на динамічний розвиток науки, ідея Бога чи Абсолюту, до якої в тій чи іншій формі причетна людина, продовжує бути предмет роздумів дослідників.

"Ми знаходимося в зоні невизначеності. Ми абсолютно вільні – як по відношенню до релігійного розуму, так і по відношенню до наукового розуму. Обидва розуми верифікуються лише інструментально, прагматично, екзистенційно…

Ні секулярне, ні релігійне не домінує. А тому релігійний розум може повернутися і повертається в публічний (вихований) простір. Релігія може повертатися всюди, куди їй заманеться, а знання того, " як в цьому світі все влаштовано насправді", стає одним із часткових партикулярних дискурсів постсучасності (яка в цьому сенсі співпадає з постсекуляріністю).

Постсекулярна епоха – принципово несе з собою заперечення. Це ситуація заперечення аксіоматичності і сталості основних сенсів, претензій і пафосів новоєвропейської секулярної парадигми. Наступила смерть секулярного Бога, почалася секуляризація секуляризму.

А головне, питання про те, яким повине бути і яким буде співвідношення релігійне-секулярне на цьому новому етапі європейської історії – поки залишається відкритим" [*Крылежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос (философско-литературный журнал). – 2011. – № 3. – С. 106].

Постсекулярне, якщо ми будемо мислити його з позиції Чарльза Тейлора чи Талала Асада, виявляється не поверненням певної незрозумілої релігії, але трансформацією історично сформованої "іманентної рамки". На думку Чарльза Тайлора, "іманентна рамка" чи "іманентний каркас" це світоглядна настанова сучасної суспільної уяви, за якою велика кількість питань особистого та суспільного життя отримують розв'язання в суто "іманентній", тобто земній, "поцейбічній", – площині, не потребуючи жодного звернення до будь-чого "трансцендентного". При такому розумінні секулярне прибирає не релігію як таку, а лише деякі форми релігійності, не сумісні з новим секулярним баченням реальності.

Сучасна людина не всилах позбутися цієї "іманентної рамки, вона, якщо згадати Вітгенштайна, тримає нас в полоні, але при цьому ми в силах розвертати її як в сторону ще більшої іманентності, так і в бік трансцендентності.

"Іншими словами постсекулярна епоха настає коли виявляється істинний характер секулярного як квазірелігійного. Коли стає ясно, що універсалістські претензії секуляризму по суті нічим не відрізняються від універсалістських претензій релігії. Коли претензії секуляризма на абсолютне домінування не виправдалися. І коли всупереч оптимістичному вектору секуляризації релігійне як таке не лише не зникає, але і еволюціонує, набуваючи нові форми. Секуляризм не став дійсно всеохопним" [Там же. – С. 104].

"… секулярна парадигма при всій її репресивності по відношенню до релігійності, яка відсилала до релігійної парадигми минулого (тобто до такої соціокультурної цілісності, яка включає в себе релігію – в сенсі стійкої релігійної традиції, невід'ємної від traditio – суспільства), виявилась "культурним бульйоном" для визрівання релігійності нового типу, межі якої вже неможливо визначити, користуючись секулярним уявленням про релігію як таку. Мова йде про суб'єктивні релігії, які не претендують на універсальну владу.

Але це ще не все: в ситуації соціокультурної диференціації (що є іншим ім'ям секуляризації) виникає ще одна – особлива, нова зона несекулярної квазірелігійності, не співпадаюча ні з зоною культури, ні з зоною релігії як такої, тобто відомих, довгих релігійних традицій та інновацій, контрастно пов'язаних з цими традиціями. Це зона духовності (spirituality), не пов'язана з певною релігійною інновацією. І основна риса цієї духовності – синкретизм (синкретичне поєднання власне релігійних і нерелігійних елементів, в тому числі наукових і пара наукових)" [Там же].

Г. Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, доц., ДДПУ, Краматорськ
Kerol-Anna@bigmir.net

ОСОБЛИВОСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА БОГОСЛОВ'Я М. БЕРДЯЄВА

Християнський філософ і проповідник екзистенціальних ідей від самого початку своєї творчості не вважав за потрібне абстрагуватись від своєї світоглядної позиції, своєї віри та світла, яке, на його глибоке переконання, привносила ця віра та християнське одкровення у його роздуми. Він прагнув подолати розрив між філософією і богослов'ям, поміж абстрактними логічними формулами та істинною вірою, поміж теологією, історично викривленою в угоду інтересам церковної ієрархії та справжньою, "первинною вірою" відкритою світові людської душі. Звертаючись до аналізу екзистенціалістських ідей, він стверджував, що ми не повинні навіть припускати думки, що можна говорити про екзистенцію, не звертаючись до Божественного одкровення, трасценденції, людського духу, духовності та людського покликання. Отже, екзистенціальний персоналізм М. Бердяєва і був у теоретичному відношенні наріжним каменем сучасної екзистенціальної традиції православ'я.

У методологічному плані М. Бердяєв значно менше ніж інші філософи екзистенціалісти дотримується відомих екзистенціалістських теоретичних засад, зокрема, феноменології Е. Гуссерля. На його думку, саме містична інтуїція, досить близька до інтуїції А. Бергсона, найбільш адоптована для осягнення духовного світу, що опосередковує пізнання, недосконале таїни людини й Бога.

Філософське вчення М. Бердяєва базується на особистому духовному досвіді, і саме тому, його подеколи залічують до когорти християнських філософів-екзистенціалістів. Проте, його внесок у християнське богослів'я є не менш значущим. Згідно з його вченням, віра не заперечує розум, але вона його трансформує, віра стає його внутрішнім світлом і відтак надає йому можливість розуміти свободу, джерело буття й творчості, усі інші екзистенціальні сфери реальності. Намагаючись подолати недоліки сучасних йому метафізики й матеріалізму, матеріалістичної філософської гносеології, М. Бердяєв стверджував, що містика та інтуїція, духовне пізнання є більш, аніж доцільними в аналізі людської екзистенції.

Відповідно, при створенні своєї філософської концепції, він більшою мірою намагався використати позитиви й орієнтувався не на філософський раціоналізм (а у традиції екзистенціалістської філософії також присутня яскраво виражена тенденція раціоналістичної еквілібристики, якщо, наприклад, узяти до уваги філософію Ж.-П. Сартра), а на західноєвропейську та східну православну містичну традицію, завдяки чому його філософська концепція й отримала своє неповторне обличчя. Окрім того, ідейними учителями російського генія, були і Достоєвський, і

Соловйов, і Толстой і, певною мірою, увесь російський спіритуалізм. Бердяєв у своїй релігійній творчості значну увагу приділяє і ранньому християнству, ідеї якого абсолютно узгоджуються з його світоглядом та власним містичним баченням та розумінням реальності. М. Бердяєв з великим ентузіазмом сприймає та повсякчасно застосовує ідеї німецької школи містиків, пантеїстів – М. Екхарта, Я. Бьоме, Ф. Баадера тощо.

Основні "соціальні" проблеми і теми екзистенціальної філософії Бердяєва – це сенс життя і місце людини в історії. Він вважав, що найбільшим ворогом для сучасної йому філософії є об'єктивізація людини та її духовності. Першочерговим завданням у філософських й богословських баталіях М. Бердяєв вважав захист прав та свобод людської особистості, "суб'єкта" якого матеріалістичні й приземлені інвективи у філософському мисленні позбавили прав на самореалізацію та високе людське покликання. Відправним пунктом його філософії є Бог-Людина, головною подією в історії людства є християнська тайна інкарнації. На його глибоке переконання не можна говорити про екзистенційні проблеми поза вимірами духовності, а все те що є духовним, з необхідністю приходить завдяки Богові. Піти хибним шляхом, це означає шукати поза Ісусом Христом розуміння та вирішення найважливіших для існування людської істоти проблем її буття. Людина поза Богом для М. Бердяєва є "ніким" і "нічим". Суперечність свободи людини і Божого провидіння видається повним абсурдом, оскільки саме від Бога людина отримує свободу і саме з Божого благословення вона діє, хоча це і не заважає їй бути справді вільною й діяти самостійно. Дійсною є, як людина, так і дійсним є Бог. "Так у Бердяєва народжується ідея Боголюдини, що є надзвичайним результатом творчої еволюції людської особистості. Боголюдина Бердяєва відрізняється від ніцшеанської Надлюдини тим, що вона не замкнута а колі Вічного Повернення часу і не перебуває в абсолютній самотності в безбожному світі; Боголюдина є результат творчого діалогу Бога і людини і їй дана Вічність як безмежне відновлення" [*Хамітов Н.* Історія філософії: проблема людини. – К., 2000. – 239 с., у співавторстві з Л. Гармаш і С. Криловою].

Антитезою діалектики М. Бердяєва є протиставлення природи і духа, необхідності і свободи, світу екзистенціального та світу екзистенційного, повсякденного й матеріального. Щоб зрозуміти історію людства, як стверджував цей мислитель, недостатньо її вивчити і зрозуміти, її потрібно усвідомити у її ціннісних духовних вимірах, і персонально пережити ці цінності внутрішньо, в собі.

Важливим є і те, що саме М. Бердяєв був одним з перших філософів, які тією чи іншою мірою належали до екзистенціалістської традиції, і які зробили очевидним соціальний "спільнотний" характер існування людської істоти. Навіть у своїй релігійній концепції він відмовляє будькому в праві навіть мріяти про особисте спасіння, яке задумується індивідом у відриві від спасіння інших людей.

І якщо внесок М. Бердяєва у філософію сьогодні є практично зрозумілим, то його релігійно-богословська складова досліджена ще вочевидь недостатньо. Тенденція до персоналізації і екзистенціалізації православ'я, до якої можуть бути віднесені ідеї російського мислителя, на нашу думку, й повинні стати предметом більш ретельного та уважного вивчення.

О. С. Коломоєць, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпропетровськ
cool.alte@yandex.ua

ОСОБИСТІСНИЙ БОГ ЯК НАЙБІЛЬШ ПРИЙНЯТНА ФОРМА РОЗУМІННЯ БОГА

Ідея Бога завжди мала величезне значення для людства в цілому і конкретно для кожної окремої особистості. Вплив цієї ідеї на духовну і матеріальну культуру величезний. Людство існувало і розвивалося за наявності у нього віри в Бога. І ця віра, ця ідея завжди була і досі є важливим як спонукальним, так і складовим моментом історії людства. У більшості релігій Бог – особистісна істота (у більшості гілок християнства Бог "єдиний в трьох особах" – Пресвята Трійця), проте в деяких релігійних вченнях Бог безособовий. Конкретні якості Бога (або богів) неоднакові в різних релігіях. Найбільш ранні уявлення про Бога з'явилися не відразу з виникненням самої людини, а трохи пізніше. Це підтверджують релігійні тексти. Наприклад, згідно Біблії, Адам і Єва не молилися Богу і не шанували його. Першу невдалу спробу помолиться Богу зробили перші сини Адама і Єви – Каїн і Авель. Вона закінчилася вбивством Авеля Каїном (Буття, 4:1–8). І тільки в четвертому поколінні від перших людей "вперше почали закликати ім'я Господа" (Буття, 4:26; 5:10). Тобто людина не є споконвічно, від народження релігозною, віруючою в Бога вона стає після досить тривалого часу існування в людському суспільстві.

У свідомості людини Бог від початку і до кінця – уособлення невідомого. Спочатку, подібно до свідомості дитини, свідомість первісної людини була заповнена конкретно-чуттєвими уявленнями. Людина наділяла навколишні предмети і явища особистісними властивостями, уявляючи їх собі істотами, які подібно до неї бачать, чують, відчувають біль тощо. Уособлення явищ і предметів зовнішнього середовища і виростило у свідомості людини перші уявлення про Бога. Трохи розібравшись у дійсності, людина особливо виділила в оточуючому середовищі ті предмети, явища і чинники, від яких очевидно і близько залежало її життя. З ними вона в першу чергу і намагалася налагодити потрібні їй особистісні взаємини. З часом у свідомості людини вид духів, богів, Бога набував антропоморфного вигляду.

За Біблією Бог створив людину за образом своїм і за подобою своєю (Буття, 1:26–27). Можна перефразувати і сказати, що людина створила собі Бога за образом і за подобою своєю. У процесі подальшого істори-

чного розвитку відбувалося скорочення кількості і зростання персональної величі і могутності окремого Бога, разом з тим зменшується конкретно-чуттєве уявлення про Бога. Таким чином протягом еволюційного розвитку релігії уявлення про Бога рухалося в напрямку від Бога конкретно- чуттєвого до Бога абстрактного. В останньому випадку уявлення про Бога втрачало свої конкретно- чуттєві, матеріальні форми. Бог почав сприйматися як сутність без форм, але з властивостями особистості (Бог Абстрактного Монотеїзму). Еволюційний розвиток релігійного поняття врятувало Бога від властивих йому колись у минулому конкретно-чуттєвих форм. "Бог є Дух" наполегливо підкреслюють автори книг Нового заповіту (Іоанна, 4:24; 2 коринтян, 3:17). І в той же час, Бог – це особистість. А в якості такого Бог, як і людина, володіє такими складовими людської психіки, як розум, почуття і воля. Він, Бог, знає, Він відчуває, Він вільно приймає рішення і діє згідно з прийнятими ним рішеннями. Релігійна свідомість і богословські писання можуть по-різному вимірювати рівень божественних знань, відчуттів і волі. Головне при цьому не міра божественного розуму, почуттів і волі, а їх наявність. Якщо ж позбавити Бога розуму, почуття і волі, то такий Бог перестає бути Богом для віруючого. Для віруючого значення Бога полягає не стільки в тому, що він Є, що Він існує, і який Він на вигляд, а в тому, що до Нього, Всемогутнього і Люблячого, можна звернутися, вблагати, зрештою – поговорити і "відвести" (полегшити) душу. Весь комплекс релігії тримається на тому, що в бідах і радощах Бог не залишить віруючих.

"Особистісний Бог" означає те, що Бог є підставою всього особового і що він несе в собі онтологічну силу особистості. Він не є особистістю, але не є він і чимось меншим, ніж особистісне. Не слід забувати, що класична теологія користувалася словом persona для позначення іпостасей Трійці, але не самого Бога. Бог став "особистістю" тільки в XIX столітті. Звичайний теїзм звернув Бога в небесну, повністю досконалу особистість, яка перебуває над світом і над людством. Протест атеїзму проти такого роду вищої особистості справедливий. І її існування аж ніяк не очевидно, оскільки вона не є предметом граничної турботи. Бог без співучасті – це не Бог. "Особистісний Бог " – символ, що збиває з пантелику. Бог, як підкреслював Тілліх, є співучасником людського життя; він перебуває з нами у спілкуванні, поділяючи нашу долю [*Тілліх П.* Систематична теологія. – М. ; СПб. : Університетська книга, 2000. – С. 85].

Гегель якось зауважив, що Бог – це ідеальний пункт, до якого свідомість людини тільки прив'язує певні якості. У такому випадку, без жодних якостей (властивостей) Бог залишається тільки створеним свідомістю невизначеним, ідеологічним і абстрактним пунктом. Але якщо свідомість створює, хоча б і на словах, таке поняття Бога, Бога без жодних якостей, без жодних визначень, то такий Бог відразу ж випадає зі сфери релігії в сферу філософського абстрактного мислення. Таким чином, Бог без особистісних якостей – це тільки на словах Бог. Бог реальних релігій завжди Бог особистісний, придатний для особистого спілкування зі своїми віруючими.

Л. В. Компаниец, канд. филос. наук, доц.,
ХНУ им. В. Каразина, Харьков
polk@i.ua

АПОЛОГИЯ ИДЕИ РЕИНКАРНАЦИИ В ТЕКСТАХ А. БЕЗАНТ

Всё пространство человеческой истории возможно представить как поединок двух сил, типов сознаний, определяющих векторную направленность в развитии человеческих сообществ: духовную либо материалистическую. Как утверждают учёные, ставка культур на крайнюю траекторию развития всегда заканчивалась кризисами, которые пронизывали все сферы человеческого бытия, порождали хаотичность повседневных реалий, ускоряли крушение цивилизаций. В данном контексте современная социокультурная ситуация исключением не является. Поверхностное понимание базисных основ мироздания приводит к карнавалу бездуховности, монтирует картину "опрокинутого" мира повседневности, в пространстве которого происходит слом духовных смысложизненных ориентиров, зеркально отражающихся в потере чувства религиозности, веры, духовных ценностей. В такой ситуации "внутренний" мир человека переполняется противоречиями, наполняется сомнениями и неверием, которые усугубляют трагическое мироощущение действительности. Иными словами, духовные либо материалистические доминанты культур в сознании их представителей расходятся лучами "крест-накрест" и снова собираются вместе, попеременно отпечатываются в мировоззрении человека, влияют не только на его "внутренний" центр перспективы, но и на уровень развития культуры.

Духовные "провалы", усугубляющие кризисность современных сообществ, подталкивают к мысли о том, что приходит время культивации "внутреннего" измерения человеческой жизни, созидания духовных ландшафтов, основание которых издревле уходило в недра религиозных идей, мистических истин. Эпицентром последних, как свидетельствует история, на всех этапах её развития выступала идея реинкарнации (воплощение). Вне светских, религиозных приоритетов она была фундирующей основой веры людей в вечную жизнь души, божественную любовь и справедливость, "отвечала" на фундаментальные вопросы посюстороннего бытия: о причинах появления гениев и глупцов, святых и преступников, человеческих страданиях, унижениях и бедах; "снимала" представления о туманных перспективах человеческого существования по обе линии ускользающего горизонта. Иными словами, доктрина реинкарнации преодолевала точку зрения, высказанную в своё время Я. Бёме, сохраняющую и по сей день свою актуальность о тотальной несправедливости, пронизывающей посюстороннее бытие. Духовидец писал, что в этом мире безбожнику лучше живется, чем благочестивому, варварские народы владеют лучшими землями, а счастье оказывается на стороне недостойных. Во всех вещах присутствует злое и доб-

рое, дисбаланс между которыми нарушен. "От этого я стал хмурым, и ни одно писание не могло меня утешить. Мир погружён в несчастия и беды, находится посреди Ада, т. к. он покинул любовь и утратил милосердие" [*Бёме Я.* Теософия. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 21]. Мы не случайно воскресили в памяти фрагменты размышлений духовидца, т. к. подобные идеи пагубно влияли не только на великие умы канувших в лету эпох – их "зёрна" прорастают и теперь в сознании представителей различных сфер культур, порождают атеизм и уход из лона веры. По нашему мнению, одна из причин, усугубляющих духовный кризис, кроется в отсутствии, точнее "утрате", доктрины реинкарнации и, в частности, западноевропейской ветвью культуры. На почве образовавшейся лакуны не только в обыденном сознании, но и в благородных сердцах, просветлённых душах, зрелых умах продолжает взрастать "семя" неверия, отчуждённости, вне религиозности. Лучшим средством по их устранению в деле возрождения духовности, как свидетельствует теософская мысль, остаётся доктрина реинкарнации. Именно в лоне последней содержится в "свернутом" виде комплекс ценностных, смысложизненных ориентиров человеческого существования. Мыслители, теософы, учёные различных времён придерживались данной позиции, приводили в пользу теории перевоплощения весомые доводы и аргументы [*Безант А.* Необходимость перевоплощения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.theosophy.ru/lib/ab-reinc.htm].

Апология идеи реинкарнации А. Безант выстраивается на теме божественной любви и справедливости и, в частности, на неоспоримости утверждения, гласящего о том, что Бог есть Любовь, а законы мира выражают Его волю. Под таким углом зрения, отмечает мист, никто не может сказать, что образованные люди оказались в наилучшем положении без заслуги, а нищий стал таковым по воле высших сил вне причинно-следственной связи. Важно понимать, откуда мы пришли и куда мы идём, чувствовать, осознавать, что несправедливости нет, а отношение к каждой душе одинаково ценно. Закон справедливости выражает гармонию мироздания и любви, а его "механизмом" выступает теория перевоплощения. Кроме того, по мнению теософа, именно доктрина метемпсихоза отвечает на "пучок" ключевых вопросов человеческой жизни, проливает свет на перспективы вечного бытия души каждого, вселяет надежду на следующую жизнь, выстраивает вектор духовной эволюции как средства стать совершенными, уподобиться Отцу Небесному [*Безант А.* Христос: теософия и христианство. – Минск : Універсітэцкае, 1995. – С. 18–19]. Религиозным системам, ставящим заслон, препятствие в восприятии данной теории, автор "отвечает" тем, что истинная религия есть культурная универсалия. Она должна быть открытой, живой, подвижной системой, которая призвана вырабатывать "лекарства" от болезней общества, если она хочет сохранить своё влияние на лучшие умы, передовых людей современности, не потерять

свою аудиторию, идти в ногу со временем. Со своей стороны, мы бы добавили, что все устремления адептов религиозных течений направлены на благо человеческого существования, сориентированы на духовные перспективы, культивацию "сокровищ" человеческой души, которые получают свою реализацию "по обе стороны" универсума.

В текстах А. Безант в синтезированном виде представлены ветви различных традиций западноевропейской и восточной, которые, растворяясь в мироощущении теософа, представили миру развитую, эволюционистскую модель идеи реинкарнации. А. Безант, производит разворот к апологетическому вектору осмысления темы реинкарнации, презентует её как онтологически и аксиологически значимую доктрину, способную в ситуации утраты веры, духовных кризисов восполнить духовные "пробелы" культур.

О. В. Костюк, канд. філос. наук, доц., НУБіПУ, Київ
sashasimson@ukr.net

МІФ ПРО ГЕРОЯ В КОНТЕКСТІ БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ

Міф про героя в контексті біблійних текстів видається надто банальною темою, щоб претендувати на новизну чи навіть оригінальність. Зокрема, Мойсей та Ісус є класичними прикладами міфологічних героїв, що дають народові засади для співжиття. Вони є людьми чи боголюдьми, і саме цим позиціонують себе від прадавніх, архаїчних богів, що дарують переважно знаряддя праці, засоби виробництва та локальні табу(заборона інцесту). Фактично, на перший погляд, – це класичне поняття героя в еллінському, а пізніше європейському світі.

А коли мова заходить про народження героїв, то дана тема детально проаналізована від Фрезера до юнгіанців. Так процес народження та виживання як Мойсея, так і Ісуса є проявами універсальних міфологічних сюжетів. Це зокрема боротьба за владу та особиста вигода чи неприязнь(міфи про Ромула і Рема, Саргана, Тархана) та непорочне зачаття(знову ж таки Ромул і Рем, Геракл, Персей). Ця проблема обдарована щирою увагою з боку компаративістської наукової літератури [*Нойман Э.* Происхождение и развитие сознания. – М. : Рефл-бук, 1998. – 277 с.; *Ранк О.* Миф о рождении героя. – М. : Рефл-бук, 1997. – 252 с.; *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. – М. : Политиздат, 1985. – 511 с.].

Однак, сутність згаданих культурних героїв полягає в предметах, що даруються спільноті. А дарунки їх якісно відмінні, якщо не антагоністичні. Це Мойсеєве "ні", та Ісусове "так". Фактично біблійні тексти (Новий та Старий завіт) намагаються гармонізувати дві еволюційно, якісно та історично різні культурні програми. Доречно виокремити два типи героїв: 1) моральний герой; 2) етичний герой. Моральний герой скеровує свою місію на локальні приписи та заборони – це Мойсей, етичний чи ідейний герой постулює ідеали, які універсалізують мораль та спонукають лю-

дину до творчої моральної дії, тобто етики. Що стосується декалогу, то як зазначає Фрезер, першопочатково він був навіть ритуальним та містив культові приписи(на кшталт часу відправлення культів чи заборони варити козеня в молоці його матері).

Мойсей та Ісус демонструють два діаметральні підходи релігії до суспільства, світу та людини в межах однієї традиції. Мойсей репрезентує релігію світу існуючого, затверджуючи та освячуючи архаїчну традицію. Відбувається консервування релігії та суспільства з метою виживання. Світ постає ворогом від якого слід берегтись, суспільство єдине пристанище, де завдяки традиції можна вижити, людина має прийняти правила суспільства, щоб отримати його захист та зміцнити його. Наслідок: ізоляціонізм та локалізація в межах спільноти, спаяної традицією. Історію завершено, необхідно зберегти її найдовершеніший продукт (традицію) – ось лейтмотив Мойсея, не дивлячись на звільнення з рабства, здобуття закону та нової землі.

Ісус репрезентує світ належного, вказуючи напрям діяльності. Він стає над традицією, над практичними потребами виживання, здійснюючи чистий творчий акт в царені моралі. Так народжується етика. Саме принципи, а не приписи стають основою нового відношення релігії до світу. Зокрема, принцип любові позбавлений практичного коріння, тому він не замикається в межах окремої спільноти, а має інтенцію до експансії. Долаючи традицію Ісус постає етичним релігійним реформатором та героєм. Справжнє народження героя, це не фізіологічний спосіб зачаття, а здатність мислити антагоністичними, щодо традиції, чи у даному випадку універсальними категоріями.

Відповідно до грецької традиції, що й подарувала нам дану термінологію, героєм є той, хто постає проти звичного, традиційного укладу речей. І в цьому сенсі в біблійних текстах народжується лише один герой – це Ісус.

О. Локтіонова, студ., ДНТУ, Донецьк
slezinka1992@gmail.com

ОСНОВНІ ПОНЯТТЯ ТЕОРІЇ РЕЛІГІЙНОГО НАВЕРНЕННЯ РІЧАРДА ТРАВІСАНО

Мета роботи полягає у розкритті особливостей розуміння феномену релігійного навернення в науковому доробку відомого західного релігієзнавця Р. Травісано.

Проблема релігійного навернення доволі актуальна в сучасномунауковому дискурсі. Релігієзнавці (Зокрема можна назвати роботи Володимира Мартиновича, Родні Старка, Людмили Филипович, Сергія Сьоміна), стверджують, що не дивлячись на ріст наукового потенціалу людства його релігійність не зменшується, а навпаки зростає і приймає більш сучасні форми. Само суспільство, сприяє такому стану речей.

Розглядаючи стан наукової розробки проблеми, варто відзначити, що цінність данної теми приваблювала дослідників, філософів релігієзнавців, практично з самого початку її систематичного дослідження. Можна зазначити, що з початку XX століття було напрацьовано понад 500 спеціалізованих робіт з цієї тематики. Спробуємо означити основних дослідників з цієї проблематики. Так данну тему досліджували: Вільям Джеймс "Різноманіття релігійного досвіду", його ідеї були розгорнуті в роботах З. Фрейда (він актуалізував питання про індивідуальні психічні особливості, які обумовлюють формування релігійної свідомості), К. Юнга, Е. Фромма, А. Нока, М. Донахью,В. Конена, Л. Кіркпатріка та інших. В цілому психологію слід визнати першою з гуманітарних наук, що зацікавилася феноменом релігійної конверсії. Серед суто соціологічних досліджень релігійного навернення найбільшою популярністю користуються роботи Дж. Лофланда і Р. Старка, Б. Кілборна і Дж. Річардсона, Л. Рамбо, М. Макгайра. Поленаукові міждисциплінарні дослідження цієї теми проводилисяі Р. Мачалеком, Б. Кілборном і Дж. Річардсоном. Виявлення стадій релігійної конверсії, понятого як досить тривалий процес вторинної ресоціалізації, виявився у фокусі уваги Дж. Лофланда і Р. Старка, С. Сиріяни, і Л. Рамбо.

В роботі відомого соціолога З. Баумана: "Індивідуалізоване суспільство" доволі влучно розкривається особливості існування людини в сучасному соціальному просторі. Особу в сучасному соціумі, дослідник окреслює як бігуна на доріжці без кордонів [*Бауман З.* Индивидуализированное общество. – М. : Логос, 2002. – 326 с.]. Людина, за їх відсутності, намагається задавати "фрейми існування" на власний розсуд. Отже, зауважуючи можна стверджувати, що швидкість соціальних процесів, на тлі яких формується релігійна ідентичність, призводить до постійних змін віруючими конфесійних векторів релігійної ідентифікації. Ці зміни є дуже болісними для особистості віруючого, адже супроводжуються станом "кризи релігійної ідентичності", яка виявляється як відсутність кореляції між внутрішніми релігійно-духовними інтенціями особи та зовнішніми практиками, актуалізованими релігією [*Папаяні І. В.* Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу : автореф. дис. … канд. філос. наук. – К., 2010. – С. 1].

Відомий американський релігієзнавець Р. Травісано дає, за твердженням білоруського дослідника В. Мартиновича, "найбільш класичне релігієзнавче розуміння навернення" [Введение в понятийный аппарат сектоведения : пособ. для студ. Института теологии БГУ / В. А. Мартинович. – Минск : БГУ, 2008. – С. 103]. Він розуміє останнє як вхід в релігійну громаду через трансформацію ідентичності індивіда. Ця трансформація в свою чергу включає комплексну зміну світоглядних, особистісних і соціальних аспектів існування особи. Річард Травісано виокремлює дві форми особистісної трансформації віруючого під час навернення: альтернація (alternation) і конверсія (conversion), де остання є повним запереченням попередньої ідентичності, а перша черговою зміною іден-

тифікаційних концептів в кордонах певного загального соціального дискурсу [*Gooren H.* Religious conversion and disaffiliation: tracing patterns of change in faith practices. – New York : Palgrave Macmillan, 2010. – P. 24–25].

В 20-х – 30-х роках XX століття Травісано досліджуючи наративні інтерв'ю євреїв християн та євреїв унітаріїв які були одружені між собою помічає, що в процесі конверсії перші повністю розстались з власним минулим, а другі ні. Він зазначає, що євреї християни які відчули конверсію адоптувалися до загального соціального дискурсу доволі тяжко переживаючи так звану кризу ідентичності. Саме це і була конверсія, адже по Травісано специфічним аспектом конверсії є переживання певного кризового стану (period of emotional upset) [Ibidem]. Навпаки для євреїв унітаріїв це був не досвід конверсії а досвід альтернації. Респонденти інтерв'ю яких досліджувалися науковцем, доволі легко сприйняли зміни в житті і адаптацію до соціального дискурсу. Таким чином можна побачити, що між двома формами навернення існує сутнісна різниця. Альтернацію то в теорії Травісано можна порівняти з простим перебуванням або причетністю до певної релігійної групи. В свою чергу конверсія це повне підпорядкування власного досвіду та інших соціальних ідентичностей новій релігійній ідентичності.

Таким чином можна стверджувати, що в своїй теорії релігійного навернення Р. Травісано доволі концептуально підходить до визначення даного феномену. Він не тільки розкриває його специфіку але й виокремлює форми. Науковець доводить, що рівень релігійної активності показує дослідникові або на релігійну альтернацію або на релігійну конверсію віруючого. Останнє в свою чергу визначає той інструментарій який застосовуватиме релігієзнавець в подальшому дослідженні.

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

ХРИСТИЯНСЬКИЙ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ СУЧАСНОГО ПРАВОСЛАВНОГО СВІТУ

Православні богослови нинішнього часу оцінюють XX століття як "антропологічну кризу", яка призвела до дегуманізації життєвого простору людської особистості. Філософ-богослов С. Хоружий, вибудовуючи антропологічну модель людини третього десятиліття, стверджує, що "в проблемах відносин людини з природою і положення людини в Космосі все більш виявляються глибокі релігійні аспекти, і ці проблеми все активніше входять в орбіту християнської думки" [*Хоружий С.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека. – М. : Библиотека Веб-Центра "Омега", 2000. – С. 152].

З цього приводу в полі зору науковців лежать дві, діаметрально-протилежні концепції: перша розглядає гуманістичні цінності православної церкви крізь призму християнської антропології, послуговуючись

положенням про ототожнення гуманістичного вчення з християнством в цілому. Інша апелює до повного заперечення гуманістичних цінностей православ'я, оскільки гуманізм розглядає як антропоцентризм, а відтак ставить грішну людину в центр Всесвіту. Окрім того, на основі гуманізму робляться спроби розробити так звану "глобальну етику", суть якої – звести всі моральні вчення до мінімального набору норм, які забезпечують безпроблемне існування земного світу і людини в ньому [Духовні цінності і секулярний гуманізм [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу: http://old.risu.org.ua/ukr/resourses/religdoc/uockp_doc/uockp_councildimitriyreport2004/08]. Така етика не тільки протистоїть православній догматиці, але є неприпустимою для православного адепта, смисложиттєве призначення якого детермінується утвердженням християнських цінностей на національному та міжнародному рівнях, оскільки спрощена система – небуття, в якому нічого не існує.

Багато модерних науковців висловлюють думку про категоричне заперечення православних гуманістичних цінностей як таких, оскільки гуманізм розглядає людину як самодостатню особистість, без участі Трансцендентного у становленні її буттєвості. На противагу даній тезі наводимо наступні аргументи: універсалізм гуманістичних цінностей і справді відноситься до кожної окремо взятої людини як одиниці світової системи;гуманістичні цінності атеїста чи православного адепта апелюють до універсальності, яка проявляється у любові до себе та іншої людини, самоудосконаленні, милосерді тощо, однак на моральний вибір останнього впливає присутність Бога як духовно-морального "коректора", роль якого може бути взагалі відкинута або ігнорована, але аніж ніяк не заперечена. Відтак, гуманістичні цінності у контексті православної догматики в часи "релігії без Бога" можуть стати надійною опорою у житті людини.

Основні концепти гуманістичної парадигми світорозуміння у трансформованому суспільстві, адаптуючись до існуючих ідеалів і цінностей, вимагають нового прочитання змісту гуманізму. Прослідкувати суттєву різницю у трактуванні концептуальних засад гуманістичної парадигми сучасного православного світу неможливо, оскільки православна догматика як основа вчення зазнає поступових змін. Християнський антропоцентризм православ'я знаходить нову інтерпретацію через тяжіння до визначення людської сутності не тільки у тісному зв'язку з Божою сутністю, але крізь призму самодостатності, самостійності, особистісності людини.

У процесі тлумачення християнського антропоцентризму варто вдатися до традиційної православної догматики, але з огляду на видозмінені форми її витлумачення, які обумовлені стрімким розвитком науково-технічного прогресу, інформатизацією суспільства, глобалізаційними процесами тощо. Зміст християнського антропоцентризму включає питання про правильність шляху розвитку, обраного людством у процесі взаємодії людини та природи. Як стверджує науковець В. Катеринич, екологія природи та душі неможлива без подолання егоцентричного

абсолютизму антропоцентричного проекту гуманізму [*Катеринич В.* Проблема Іншого в контексті сучасної гуманістичної парадигми // Вісн. Київ. ун-ту. Філософія. Політологія. – 2006. – Вип. 76–79. – С. 23]. Гуманістична парадигма в натуралістичних концепціях з позиції православної церкви трактує діяльність людини, яка повинна піклуватися світом, природою, тваринами і т. д. не як господарську, а як виконавчу, оскільки людині доручено піклуватися "чужим" майном. Збалансованість взаємовпливів людини та природи визначається принципом коеволюції.

Християнський антропоцентризм сучасного православного світу не зазнав суттєвих змін з точки зору православної догматики у процесах звернення до внутрішнього світу людини, де провідними критеріями залишаються здійснення Святих Таїнств православної церкви, соборна молитва, аскетичний спосіб життя тощо. У часи відкритого інформаційного простору сучасні богослови аскетичний підхід розглядають у контексті віртуальної реальності та несвідомого: "Древній аскетичний підхід до людини здатний відкрити шлях до розуміння сучасної кризи людини" [*Хоружий С.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека // Сборник статей. – М. : Библиотека Веб-Центра "Омега", 2000. – С. 123]. Таким чином, християнська філософія не повинна розвиватися окремо від тенденцій сучасного цивілізаційного простору, а брати від них потенції для реалізації своїх релігійно-богословських істин у світлі тлумачення буттєвості сучасної людини.

Сучасний етап розвитку православ'я прикметний тим, що християнський антропоцентризм тлумачиться з точки зору конкретних проблем людини, а не цілого світу. В сучасному православному богослов'ї відбувається тенденція до більшої значимості подвигів та дій людини у земному житті, оскільки увага прикута не тільки до вічного життя у потойбічному світі, але й до гострих глобальних проблем поцейбічного існування людини. Незмінними протягом багатьох віків залишаються основні концептуальні засади християнського антропоцентризму: віра, надія, любов до людини, життя, толерантно-діалогічні відносини з Іншим, активність людини, її прагнення до удосконалення тощо. Український філософ-гуманіст С. Кримський, аналізуючи засадничі положення християнської моральної доктрини у контексті сучасних процесів, зазначає: "Розкриття досягнень національного життя сполучається в духовних інтенціях XXI століття з актуалізацією універсальних цінностей світової цивілізації [*Кримський С.* Заклики духовності XXI століття : (3 циклу щорічних пам'ятних лекцій імені А. Оленської-Петришин, 2002 р.). – К. : Академія, 2003. – С. 20]. Головна увага акцентується на якостях людини, її індивідуальності та неповторності, аніж на колективному масовому. Окрім того, християнський антропоцентризмправославного світу містить есхатологічний, релігійний пафос: спираючись на досвід минулих поколінь та враховуючи "статичну" догматику, розвиватися у майбутньому завдяки творчому процесові взаємодії з Трансцендентним.

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

"DER WILLE ZUR MACHT" ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП "НОВОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ" У Ф. НІЦШЕ

Філософія Ф. Ніцше бентежить вже не одне покоління інтелектуалів, філософів, науковців. Причиною цього є її реакційно-революційний характер. Останній визначається, перш за все, своєю полісемантичністю основних концептів, відтак, відкритістю до можливості інтерпретації та діалогування. Найбільш суперечливим, резонансним і, як нам видається, формоутворюючим й таким, що призводить в дію увесь філософський механізм Ф. Ніцше, постає концепт "Der Wille zur Macht"[1].

Ґенезу концепту й початок його втілення подибуємо у момент генеалогічного аналізу моралі, хоча "воля до влади" або не явно присутня у всіх філософських напрацюваннях філософа, або до неї зводяться чи нею доповнюються інші концепти. Фокусуючись на історії походження та фундаменті християнської моралі мислитель виводить поняття ressentiment[2] як механізм-причину творення ціннісного базису. Розгортання цієї ідеї у Ф. Ніцше інтерпретуємо так: ressentiment розгортається та убезпечується через створення гіпотези "свободи волі" як властивості "душі" – точніше її вмілої інтерпретації, та уявлення про "гріх". В основі останнього лежать два почуття – "нечистої совісті" та почуття "провини" перед Богом. Сильна воля – це воля, що проявляється у конфігурації значних результатів, і слабка воля – з незначними об'єктиваціями таких. Судження, на кшталт "вільної волі", містять у собі ідейно-семантичну тавтологію, яка дорівнює нульовому реалітету, оскільки іменник тут не може мислитись без означення у його функціональній повноті і, лише, спекулювання функційністю можливих значень дії цього словосполучення навіюють хибне уявлення про якесь здійснюване буття. Воля зовсім не є явищем, яке довільно могло б субстантивовуватись, "будучи в очікуванні", себто готовності до свого здійснення: воля як така, існує лише в момент свого прояву *сили* чи *слабкості* [див. *Ницше Ф.* Генеология морали / пер. с нем. В. А. Вейнштока. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2011. – 224 с.]. Тож, у міру того, як об'єктивується воля, залежить якісний контент цінностей. Слабкість спричинює ressentiment, а той у свою чергу породжує ту систему цінностей, що нині імену-

[1] З нім. мови перекладається як "воля до влади *(могутності)*". Під однойменною назвою ***задумувалась*** книга Ф. Ніцше, яка була опублікована, однак, зазнала серйозних викривлень із боку редакторів П. Гаста та Е. Ферстер-Ніцше. Дослідження італійських науковців Д. Коллі та М. Монтінарі демонструють її не приналежність перу філософа. Тож, в інтерпретації даного концепту опиратимемось на першоджерело – "Nachlass" (Щоденник,нотатки Ф. Ніцше).

[2] Ressentiment, як мовна одиниця, французького походження і не має повноцінного смислового аналогу в українській мові. Значення терміну семантично розміщується, приблизно, в орбіті значень таких слів: мстивість, злопам'ятність, злоба, озлоблення, заздрість, поєднання комплексу неповноцінності і непомірних амбіцій. За Ф. Ніцше ressentiment це "почуття мстивості" (Rachegefühle). Воно виникає, коли, внаслідок нездатності "реакція вмирає для дії, щоб стати чимось чуттєвим (senti)".

ється традиційною християнською. Її специфіка формування та функціонування можна зобразити через формулу "Der Wille zur Macht", себто, здійснення волі до панування завдяки підкоренню *одних* і вибудовування *інших* цінностей, що перечать "принципу життя", через себе реалізацію пригнічення інстинктивних імпульсів – утворення "нечистої совісті", та безмірної провини перед Божеством. Іншими словами, окреслена схема лише "здобуває перемогу", але не прагне до більшого, до "себе реалізації". Натомість Ф. Ніцше пропонує той проект, ту стратегію, які, на його переконання, здатні втілювати в життя "аристократію духу" – "Übermensch" (надлюдина – моральний ідеал). Йдеться про все той же методологічний механізм "Der Wille zur Macht", лише у правильній його інтерпретації. У першу чергу, варто зазначити, що філософ звертається "до всіх і ні до кого" [*Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. Жадання влади / пер. з нім. А. Онишко, П. Таращук. – К. : Дніпро, 1993. – 365 с.], тобто, до тих, хто готовий до змін – проявити свою волю, втілити її, зробити її сильною. Волювати[3], значить виявляти ознаку "життя, *яке* (курсив мій – В. М.) є спрямованою до влади волею, волею до влади. … Формулювання «воля до влади» не передбачає… існування влади як реальної цілі, до якої скерована воля. Оскільки досягнення цілі призвело б до заспокоєння волі" [*Шаап С.* Человек как мера: Учение Ницше о ресентименте / пер. с голланд. О. Пархомовой. – К. : Изд-во Жупанского, 2008. – 205 с.]. Себто, "Der Wille zur Macht" не просто спроба проявити могутність (*Macht*) – бажання отримати результат, а вміння балансувати та контролювати свою могутність на підтримку процесу самовдосконалення. Основний меседж концепту направлений до суб'єкту – де "*Macht"*, крім усього, слід розуміти як рубіж котрий треба подолати новим жаданням волювати. Для позначення смислу цього процесу Ф. Ніцше використовує слово "Steigerung" – посилення. Ми переконані, що "Steigerung" у контексті "Der Wille zur Macht" набуває у філософа вихідного принципу "себе реалізації" і, крім того, претендує на творення якісно інших форм науки, мистецтва та релігії, а отже, й релігійності, відтак, презентується у формі *"Der Wille zur Steigerung Macht (Machtsteigerung)"* [*Nietzsche F.* Nachlass. EKGWB. – NF-1875, Gruppe 9; Ibid. – NF-1883, Gruppe 16–17; Ibid. – NF-1887, Gruppe 10 (137)] – спосіб продукування. Це, власне, те, з чим Ф. Ніцше виступає, як із найбільшою претензією до християнства, вважаючи її аксіологічні засади суцільним нігілізмом, до релігії у якій "Steigerung" альтернативується рядом фікцій та ціннісно-світоглядною фундацією.

Резюмуючи, зазначимо, що ми, орієнтуючись на здобутки Ф. Ніцше, прагнемо вільного духу філософії, уся методологічна канва котрої несе величезний смисл з огляду на творення якісно інших форм та способів "себе реалізації", "себе реалізації". Попри це, вона відзначається першорядною значущістю, оскільки в її основі лежить плюралістичний підхід як форма та спосіб подолання ментальності дихотомії мислення. Крім того, тільки у цьому контексті можна зрозуміти його генеалогічний

[3] У даний термін вкладаємо зміст явища, що одночасно активує й проявляє волю суб'єкта.

аналіз дослідження й виправдати еволюцію строгості та непримиренність боротьби Ф. Ніцше з негативними елементами європейської цивілізації та світогляду загалом, а також розвитку людини як вияву унікальності кожної особистості й вивільнення її нескінченної творчої енергії.

Саме концепт "Der Wille zur Macht" – за умови його подібної інтерпретації – може претендувати на методологічний каркас творення "іншої релігійності". Остання, на наше переконання, містить потенціал альтернативних протидій проти нігілізму у формах фашизму і тоталітаризму, запобігти ідеологічному омасовленню та саботувати "релігійний гламур". Нестандартність етимологічної семантики "релігійності" ("relegere" – "перечитувати наново" своє буття) відкриває нові горизонти її суті для сучасної людини, – без покори і поклоніння, а як процес поглиблення себе в динаміці власної буттєвості, як "себе реалізації".

Д. О. Рачитских, магистр, УрФУ, Екатеринбург, Россия
redfox1691@gmail.com

СВЯЩЕННОЕ В "АРХАИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ" М. ЭЛИАДЕ (ОБОСНОВАНИЕ МЕТОДОЛОГИИ)

Священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от "естественной" реальности. Согласно М. Элиаде определение, которое можно было бы дать священному, сводится к следующему: священное – это то, что противопоставлено мирскому. Речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то "потустороннего", какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего "естественного" мира, т. е. в "мирском". Для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания. Иерофания (от греч. ιερός, "священный" + греч. φανός, "светоч, свет") – проявление священного. М. Элиаде рассматривал, как иерофания проявляет себя в разных религиях. В своей работе "Священное и мирское" он обращался не только к христианским религиям. Проявление священного в буддизме, нечто иное, чем в других религиях, свой пример автор показал на архатах. Для удобства автор обращается к мистическому словарю. "Примечательно, что мистический индийский словарь сохранил эту аналогию "человек – дом", и в частности уподобление черепа крыше или куполу" [*Элиаде М.* Священное и мирское. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 109]. Фундаментальный мистический опыт, т. е. преодоление человеческого состояния, выражается с помощью двойного образа: разлом крыши и полет в поднебесье. "Буддийские тексты рассказывают об Архатах, которые "парят в небесах, разбив крышу дворца", или, "летая сами по себе, проламывают крышу дома, проходят сквозь нее и уходят в небо" и т. п. [*Элиаде М.* Мифы. Сновидения. Мистерии. – М. : Изд-во

Ваклер, 1996. – С. 122]. Эти образные формулировки могут трактоваться двояко: в плане мистического опыта речь идет о неком "экстазе" и, таким образом, о вознесении души через "brahmarandhra"; в плане метафизическом речь идет о сокрушении привычного мира обитания. Но оба значения "полета" Архатов выражают разрыв онтологического уровня и переход от одного способа существования к другому, или, точнее, от обусловленного существования к необусловленному, т. е. к полной свободе" [*Элиаде М.* Священное и мирское. – С. 110].

В большинстве древних религий "полет" означает достижение сверхчеловеческого способа бытия (Бог, маг, "дух"), т. е. свободу перемещаться по своей воле. Иначе говоря, полет – это приобщение к состоянию "духа". В индийских учениях Архат, "разбивающий крышу дома" и взмывающий ввысь, иллюстрирует в образной манере, что он превзошел Космос и достиг некоего парадоксального, даже немыслимого состояния, а именно, абсолютной свободы (каким бы названием это состояние ни обозначалось: nirvâna, asmskrta, samâdhi, sahaja, etc.). С точки зрения мифологии примерный акт вознесения над Миром иллюстрируется Буддой, провозглашающим, что он "разбил" Космическое Яйцо, "скорлупу незнания" и достиг "блаженства, универсального достоинства Будды" [Там же]. Такое понимание "священного" Элиаде использовал в своем методе "архаической онтологии".

Существует позиция, что метод Элиаде называют архаической онтологией. Сам свой метод М. Элиаде называл "историей религий". Автор считал, что изучение религии состоит из двух измерений: исторического и систематического. Элиаде идентифицирует историю с феноменологией религии, поскольку исследование религии "в себе" и "посредством себя" есть именно метод феноменологии религии. В "Очерки сравнительного религиоведения" Элиаде выступал против линейной эволюции религии. Элиаде выступает как последовательный антиредукционист, защищая уникальный характер религиозных явлений. Он настаивает на онтологической несводимости религиозного опыта к другим видам человеческих опытов (психологическому, социологическому, экономическому). Для идентификации религиозных явлений Элиаде использует два различных критерия. Они принадлежат к конкретному и структурному уровням изучения религиозных явлений или фактов. На конкретном уровне рассмотрения Мирча Элиаде использует так называемый критерий веры верующего, то есть принимает религиозные явления в их буквальном значении (как сам верующий интерпретирует их). Структурный уровень представляет собой, с точки зрения Элиаде, типологическую классификацию религиозных явлений, согласно их форме или, по-другому, структуре. Структура – это "глубинное значение" религиозного явления. На структурном уровне Элиаде ищет "глубинное значение" или "сущность" религиозных явлений. Критерием здесь, по мысли Элиаде, должна выступать герменевтика. Герменевтика для Элиаде – это наука об интерпретации религиозных явлений. Ученый считал

ее неким ключом к их разгадке. "Если серьезно и достаточно использовать в истории религий герменевтический метод, – говорит ученый, – то она перестает быть музеем ископаемых и становится тем, чем она и должна быть с самого начала для всякого исследователя: рядом "сообщений", которые следуют дешифровать и понять. Интерес к этим "сообщениям" не носит исключительно исторического характера. Подобные сообщения "говорят" нам не только о давно канувшем в небытие прошедшем, они раскрывают такие фундаментальные экзистенциальные ситуации, которые представляют непосредственный интерес для современного человека" [*Элиаде М.* Ностальгия по истокам. – М., 2006. – С. 90].

Также переосмысливая работы Гуссерля, Дюркгейма, Фрейда, Хайдеггера, и других, Элиаде разрабатывает на основе традиционалистской спекулятивной метафизики, особую форму философской антропологии. В работе "Миф о вечном возвращении" пишет о взаимоотношении двух проявившихся в мировой истории типов мировоззрения: "архаического", "традиционного", "восточного", "доисторического" (т. е. "циклического", обусловленного мифом о цикличности времени) и "современного", "западного", "историцисткого" (т. е. иудео-христианского, опирающегося на представление о поступательном развитии истории к определенной цели). Метод "архаической онтологии" Элиаде показывает, что архаический человек наделяет реальностью, значимостью и смыслом только те предметы и действия, которые причастны к трансцендентной, сакральной, мифологической реальности. Эта реальность постигается первобытным обществом (или религиозным сознанием вообще) посредством интенционального переживания абсолютного объекта – "архетипа". Для обозначения такого рода актов, он использует не только "иерофанию", но и "теофанию" и "эпифанию". В момент мистического ("герменевтического", "интуитивного") постижения проявлений сакрального или священного (это понятие Элиаде заимствует у Р. Отто) практически устраняется различие между субъектом и объектом, человеком и абсолютом. Обусловленное структурой бессознательного стремление религиозного человека ("Homo religiosus") постоянно возобновлять эти состояния является причиной существования культурных универсалий ("культуры архетипов").

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

ВЧЕННЯ Г. СКОВОРОДИ ПРО ДВІ НАТУРИ ЯК ГАРМОНІЯ БОГА І ПРИРОДИ

Розмірковуючи над проблемою пошуку начал єдиної природи, поєднання діалектичних протилежностей, Г. Сковорода розробляв поняття **"двох натур"**. Але необхідно також розтлумачити поняття "натура", яке Г. Сковорода розуміє не як матерію, а як сутність.

Вже у багатьох його ранніх текстах можна натрапити на згадку про них. Найбільш послідовне і завершене висвітлення теорії "двох натур" зроблено Г. Сковородою у його пізніх творах, де одна натура відрізняється від другої за своїм походженням і значенням. Перша натура вічна, тому вона здатна народжувати. Друга натура народжена – тому скороминуча. "Весь світ – за словами Г. Сковороди, – складається з двох натур: одна видима, друга – невидима. Видима натура зветься твар, а невидима – Бог" [*Сковорода Г.* Твори : у 2 т. Т. 1. – 2-е вид., виправ. – К. : ТОВ "Видавництво «Обереги»", 2005. – С. 141]. До видимої натури належать зовнішні, матеріальні прояви буття, до невидимої – внутрішні, духовні. "Ця невидима натура, чи Бог, усю твар пронизує й утримує; скрізь завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видно, а пронизуючого й утримуючого розуму не видно" [Там само. – С. 141–142].

Таким чином, світ розділяється на дві частини, одна з яких все створене Богом, а інша і є сам Бог. Г. Сковорода називає все божественне невидимим, надаючи йому особливого значення у світі і згодом мислитель називає безліч імен, які мають багатозначний характер. Таким чином, поняття Бог у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди набуває багатозначності.

Велику увагу Г. Сковорода приділяє тут невидимій натурі, адже саме вона являється уособленням Бога і саме вона створила світ та утримує його. "Важливіше є те, що Бог постійно світ утворює, та що Творець «утримує», підтримує в його несамостійному, непевному, заникливому єстві й бутті. Усі речі «зродив» та «утримує» «Початок», усе живе рухається в Бозі та силою Божою, усе пізнаємо лише через Бога та в Бозі: в світлі Божім, нарешті, все створіння, креатура змагає до Бога, до «повороту» до свого вихідного пункту, до «Початку», до «Джерела»" [*Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. – Харків, 2004. – С. 113].

Необхідно сказати, що у релігійно-філософському вченні Г. Сковороди Бог не наділений конкретним місцезнаходженням, а він розчинений у природі, він повсюди. Г. Сковорода у першій главі свого трактату "Начальная дверь к христианскому добронравию" пише: "Сїя невидимая Натура, или Бог, всю Тварь проницает и содержит, везде всегда бiл, есть и будет. Например, тело человеческое видно, но проницающїй и содержащїй оное Ум не виден" [*Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків ; Едмонтон ; Торонто : Майдан ; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – С. 214]. Бог у плоті нашій, нематеріальний у матеріальній, вічний у тлінні, один у кожному з нас і цілий у всякому. Божественна природа має первинність перед матеріальною, бо в природі сильніше те, що невидиме. Однак ні матерія не є Богом, ні Бог не є матерією. Бог перебуває у матерії, поза нею і вище неї. Матерія характеризується у Сковороди виразами і значеннями, трактується майже як небуття, неіснуюче: "місце", "поле слідів Божих", "пуста матерія", "зовнішність". Водночас, стверджуючи первинність внутрішнього, божественного, духовного, він наголошував на віч-

ності і неперехідності матерії. "Матерія, – писав Сковорода, – вічна. Себто усі місця і усі часи наповнила. Тільки один дитячий розум може сказати, що світу, цього великого ідола і Голіата, колись не було, або не буде" [*Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – С. 257]. За Г. Сковородою невидима натура присутня у природі. Кожна частинка світу наділена і одухотворена нею. Слід також зазначити, що Бог непідвладний часу, філософ позбавляє його від часових характеристик. Не можна говорити, що невидима натура одухотворила певний предмет в той чи інший момент. Г. Сковорода вважає, що Бог непідвладний часу, він був, є і буде. Бог таким чином утворює з природою нерозривну, цілісну єдність. Єдність не означає, що Бог і матерія це одне й теж саме. Навпаки Бог не є матерією і матерія не є Богом. Кожна матерія має невидиму натуру, яка утримує її і надає їй форму, але вона первинніша і сильніша ніж матерія. Г. Сковорода говорить, що людське тіло – це видима натура, але проникаючий і утримуючий її Ум невидимий.

Матеріальне, тілесне, плоть – це зовнішня видимість, за якою проглядається внутрішня, істинна натура всього сущого, в тому числі і людського. Загальним уособленням цієї натури був Бог. У філософських поняттях невидима натура асоціювалася з всесвітнім розумом, вічністю, буттям речей, долею, необхідністю, фортуною тощо. А в християнській термінології вона мала такі імена: Дух, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина. "Ця-бо блаженна натура чи дух утримує у русі весь світ, начебто машиністова вправність годинникову машину на башті і, за прикладом дбайливого батька, сам є буттям кожному творінню. Сам надихає, годує, розпоряджує, лагодить, захищає і за своєю-таки волею, яка зветься всезагальним законом чи статутом…" [*Сковорода Г.* Твори. – Т. 1. – С. 142].

С. С. Ставрояни, викл., НТУУ "КПІ", Київ
stavrojani@gmail.com

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО ЧИННИКУ НА ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (СПРОБИ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ)

Навіть після більше ніж 20 років існування Української Незалежної Держави так і не сформованими залишаються такі вкрай важливі поняття, як національна ідея, українська національна ідентичність тощо. Відповідно, країна перманентно знаходиться у політичних кризах, що обумовлені саме відсутністю єдиної інтегруючої ідеї, загальної системи політичних, історичних, релігійних тощо концепцій, які би мали стати основою національної ідеї.

Серед духовних чинників, які більшість сучасних українських та європейських дослідників вважать націєутворюючими, можна виділити як головні наступні: мова, історія, культурні звичаї та релігія. Розглянемо ці

фактори в контексті можливих інтегруючих для української держави. Очевидним є те, що мовний фактор більше роз'єднує Україну: Схід та Південь України є більше російськомовними, Центр та, особливо, Захід – україномовними, із вкрапленнями специфічних діалектів інших мов. Якщо аналізувати історичні та культурні особливості, тут не все є однозначним. В усіх регіонах України є чимало спільних культурних звичаїв, тенденцій, обрядів тощо. Однак, нажаль, якщо розглядати різні історичні постаті, то легко помітити, що ті політики, державні та громадські діячі, полководці, яких вважають героями на Заході країни, є абсолютно неприйнятними на Сході, і навпаки.

Отже, пропонуємо більш детально розглянути релігійний чинник як можливий фактор інтеграції українського суспільства. Взагалі, українські історики та культурологи, вивчаючи українську ментальність, наголошують на високій релігійності українського народу, схильності до душевності, глибокій релігійності. Звідси можна зробити наступний висновок: саме релігія могла би стати одним із інтегруючих чинників для нашого суспільства, виступити духовним каталізатором об'єднання та духовного зближення людей. Однак, відповідно до закону діалектики, із інтеграцією іманентно виступає дезінтеграція. Таким чином, об'єднуючи людей під одними гаслами, люди, як правило, роблять це заради боротьби із іншими людьми, що виступають як їхні антагоністи. В умовах українських реалій це проявляється у вигляді протистояння між різними церквами та конфесіями, у вигляді церковного розколу.

Безумовно, що для України є притаманною висока толерантність до представників інших релігійних поглядів, так як з давніх давен тут мешкали різні етноси, народи, які у своїй взаємодії утворювали сучасну українську культуру. Відповідно, тут представлені дуже різні релігії та конфесії, це і іслам, і іудаїзм, релігія бахаї тощо. Одним, звичайно, найбільш розповсюдженою в Україні є християнська віра. Вона представлена в нашій країні римо-католицькою, греко-католицькою та декількома православними конфесіями. Існування в Україні Римо-католицької та греко-католицької громад обумовлено історично – через багатовікове поневолення українських земель польською шляхтою і насильницьке насадження католицької віри. На нашу думку, вельми очевидним є те, що проголошення Берестейської Унії 1596 р. було лише політичним кроком і мало на меті ідеологічне обґрунтування польського гноблення українців. Також підтвердженням цього є і те, що римо-католицька церква вважає греко-католицьку своєю невід'ємною складовою. На сьогодні ці громади також беруть дуже активну участь у суспільно-політичному житті суспільства, послідовно обстоюючи ідею європейської інтеграції України. Очевидно, що сильними позиції римо-католицької та греко-католицької громад є лише в Західній Україні.

Ще складнішою є ситуація із православними конфесіями. Основними є три (не враховуючи зовсім дрібних православних громад) гілки: Українська православна церква (Московський патріархат) – далі – УПЦ МП;

Українська православна церква (Київський патріархат) – далі – УПЦ КП; Українська автокефальна православна церква – далі УАПЦ. Остання є найменшою та менш впливовою з усіх. Створена в 1917 р. за підтримки Української Народної Республіки як духовно-релігійна противага російському впливу, УАПЦ опинилася в глибокій кризі після остаточної перемоги більшовизму. Короткочасний підйом УАПЦ відбувся у 1942–1944 рр. завдяки підтримці фашистської Німеччини, однак після перемоги СРСР у Великій Вітчизняній Війні знову перебувала в затінку.

Що стосується протистояння УПЦ КП та УПЦ МП, то це питання доцільніше розглядати в політичній площині. Створення УПЦ КП мало також більшою мірою політичний характер, і було пов'язаним з бажанням Л. Кравчука мати ідеологічну підтримку відокремленню від Російської Федерації. Підйом національної свідомості українців, а також і політичний тиск сприяв переходу частини священнослужителів та церковних приходів на бік УПЦ КП, яка й досі залишається невизнаною іншим православним світом та вважається неканонічною. Відмітимо, що жодних суттєвих суперечностей на богословському рівні між ними немає. Таким чином, очевидним є той факт, що протистояння УПЦ КП та УПЦ МП правильніше розглядати як протистояння проросійських сил (з боку УПЦ МП) та антиросійських (з боку УПЦ КП). Також додамо, що наш досвід проведення круглих столів на релігійну тематику, активного спілкування з людьми, експертами тощо показую, що переважна більшість населення навіть не розуміє сутності конфлікту між церковними громадами, не знає, що означають поняття "канонічний", "вселенський", не кажучи вже, наприклад, про "євхаристійне спілкування" та інші.

Звичайно, утворення єдиної помісної української православної церкви могло би бути значним кроком для об'єднання суспільства. Однак питання знову зводиться до політики – під якою головною ідею буде проходити це об'єднання. Політика втручання в церковні відносини з метою примусити УПЦ МП визнати УПЦ КП та схилити до інтеграції, яку проводив В. Ющенко, зазнала повного краху. Таким чином, враховуючи всі зазначені причини, ми маємо скептичні прогнози щодо можливостей об'єднання православних громад в Україні. Разом с тим, нам видається можливим і навіть необхідним намагатися шукати можливості співпраці в соціальних сферах, проведення благодійних акцій – тобто, того, що може сприяти об'єднанню, соборності, взаємодії.

Залишається відкритим та актуальним наступне питання: чи можливим є побудова національної ідеї на атеїстичних засадах, або ж, принаймні, без активної участі релігійного чинника? Для цього необхідно спиратися на загальнолюдські цінності та мораль, і обмежувати процеси клерикалізації суспільства. Разом з тим, введення християнської етики до шкільних курсів, що особливо активно відбувається на Західній Україні, значно ускладнює це завдання. Через асоціації із радянським минулим атеїзм вкрай негативно сприймається великою кількістю населення України, в усіх регіонах, і теж, на сьогодні, не може виступати у якості провідника національної ідеї, яка би могла об'єднати українське суспільство.

З. І. Тіменик, канд. філос. наук, доц., НУЛП, Львів

УКРАЇНОЦЕНТРИЧНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ФІЛОСОФОРЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ (ЗІ СПАДЩИНИ МИКОЛИ ШЛЕМКЕВИЧА)

Різножанрова спадщина досліджуваного автора спонукує до евристичних зусиль, аби те, що висловлене непроявно чи латентно, згармонізовано систематизувалося. Спеціально не аналізуючи ідей філософії релігії, Шлемкевич все ж залишив ваговиті сентенції, які дотично, сегментно чи ситуативно торкаються комплексу питань із запропонованої теми. Теоретико-методологічні спостереження та розмисли про україноцентричність духовного світу етнонації уконтекстовані у сферу таких філософорелігійних ідей, як ідея Бога з погляду структури людини і світобудови, як ідея істинності та повноти (між)релігійних комунікацій. (Доречно зауважити, що префікс "між" у терміносполуці "(між)релігійні комунікації" узято в дужки, зважаючи на специфіку її контекстуальних виявів: зокрема, тому, що "(між)релігійне" і "конкретно релігійне" усталюються через поперемінні та переважно одночасні взаємообумовленості).

Зокрема, коли мовити про україноцентричність другої ідеї, то вона оперта на понятті справжності релігії, яке здатне виявляти себе у будь-якій епосі. І умовою такої справжності є ситуації, коли "серце чує Бога". [*Шлемкевич М.* Про справи Божі, людські і надлюдські // Листи до Приятелів. Letters to Friends. – Нью-Йорк, 1963. – Кн. 11–12. – С. 26]. Українські традиції філософії серця тут абсолютизуються, зокрема, – у руслі відношення "трансцендентне-іманентне". І са́ме такий стан здатен уприявнювати глибоку історіософськість (між)релігійних комунікацій, а відтак – і гармонізацію язичницько-християнської спадщини. Тобто, коли етнонаціональність у багатовимірній конкретитиці україноцентричності забезпечує безперервну тяглість відношення "трансцендентне-іманентне" без огляду на ситуативну віровизнавчу орієнтацію.

Парадоксальність гармонізації спроможна усунути "діялектика людського серця" – тобто така діалектика, яка "наділена" епістемологічними можливостями знати, де є для неї "різні дороги" [*Шлемкевич М.* Втеча у зв'язки // Листи до Приятелів. Letters to Friends. – Нью-Йорк, 1955. – № 4 (26). – С. 9]. Опісля формуються ритмічні вияви названої діалектики, і вони оперті на принцип єдності у різноманітності; відтак усе це узалежнюється "від різниць душевної структури" [*Шлемкевич М.* Філософія. – Львів : Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, 1934. – 137 с. – (Збірник Історико-філософічної секції Наукового Товариства імени Шевченка, т. XVII; Видано за допомогою Міністерства В. і П. у Варшаві – С. 99]. Усукупнюючись, різноструктурованість духовного світу українців сприяє формуванню ідеї істинності та повноти (між)релігійних комунікацій.

Реальним чинником під час гармонізації різноструктурованості стає внутрішньо жива релігійна свідомість, у глибокому смислі якої по суті концентрується одна з чільних прикмет української нації, а са́ме – по-

шана до традицій, прагнення їх розвивати (у цьому разі – стосовно рівня свідомості під час функціонування (між)релігійних комунікацій). За обставин, що складаються, "серце чує Бога" – і язичницького (коли розмірковуєм про світосприймання наших предків), і християнського (коли маєм на увазі нас самих, наш іманентний світ).

Опісля діянням "діялектики людського серця" твориться "вірність новоприйнятій правді" [*Шлемкевич М. (?).* Навернені // Листи до Приятелів. Letters to Friends. – Нью-Йорк, 1954. – № 4. – С. 1] – такій правді, яка в іншовіровизнавчу епоху забезпечує часткову вірність також духовному світу предків, але уже через процеси переосмислення, трансформації, приладжування до виниклих реалій – задля збереження (на свідомому чи підсвідомому рівнях) у прийдешніх віках найсокровеннішого із попередніх епох. (Є підстави припускати, що покликáння на джерело у цьому, шостому, пункті тез (як і нижче – у восьмому) належить якраз Миколі Шлемкевичу; підставою є спільність тем, мотивів, концепцій і самого авторського стилю порівняно зі змістом тих джерел, під якими він підписувався).

"Діялектику людського серця" філософ уконтекстовує згодом у вияви українського світогляду. За обставин, які створилися, досліджувана ідея непроявно розкриває свої можливості через взаємодію "власного і народного світовідчування" (де "власне" є приналежністю сучасної еліти, а "народне" акумулює у собі принаймні дві епохи – язичницьку і християнську) [*Шлемкевич М.* Українські "халабуди" // Листи до Приятелів. Letters to Friends. – Нью-Йорк, 1956. – № 2 (36). – С. 12]. Крізь таку диференційовану структурованість світогляду у прихованій формі прочитується думка про неминучу причетність двох форм світовідчувань також і до аналізованої ідеї.

Елементи названих форм світовідчувань не просто взаємодіють, а через комплекс процесів "перетоплюються", виявляючи, отже, елементи синтезу; найпершим стимулом стає "рідна земля – зв'язок людських душ у мислях і почуваннях, у спільній спрямованості волі і мрій" [*Шлемкевич М. (?)].* Дорогі! [Звернення до читачів] // Листи до Приятелів. Letters to Friends. – Нью-Йорк, 1953. – Ч. 1. – С. 12,1]. Наголошено на об'єктивнім згармонізованім взаємоіснуванні одразу трьох чинників – раціонального, психофізичного й морального, які неминуче присутнюються одночасно і у (між)релігійних комунікаціях, де контроверсійність, атиномічність та гармонізація творять єдиний комплекс процесів.

Отже, україноцентричність філософорелігійних ідей набуває особливої універсальності, всепроникності і у (між)релігійних комунікаціях, і у міждисциплінарнім просторі. Таким чином, з погляду філософської концепції часу забезпечується безперевна тяглість, збереження й повсякчасне ситуативне відтворення світоглядних, свідомісних та менталітетних станів українців у формі віровизнавчого та звичаєво-обрядового укладів. Актуальним і перспективним є подальше дослідження комплексу названих процесів, позаяк щоразу з'являється "ключ розуміння" того, що ще не осмислено, призабуто чи застереотипізовано у безперервному багатотисячолітньому розвитку духовного буття пра- і сучасних українців.

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

ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГО ПОЗНАНИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ КОГНИТИВНОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В современном религиоведении проблема религиозного познания занимает одно из центральных мест в вопросах, возникающих при рассмотрении феномена религии, как такового. Несомненно, что религия является частью человеческой культуры и может рассматриваться как обьяснение мира. Религиозное познание, как и другие виды человеческого познания имеет свою специфику, цели и методы. В настоящее время набирает популярности когнитивное религиоведение, которое и занимается феноменами религиозного познания, знания, опыта и ориентруется в своих исследованиях на достижения многих научных областей. Исследовательский подход может сближаться или пересекаться с нейронаукой, эволюционной психологией, различными научными теориями. Религиозные феномены могут изучаться с помощью методов, используемых для изучения нерелигиозных феноменов. Общее представление о религиозном познании с позиции когнитивного религиоведения может быть выражено в основных теориях, выдвинутых такими исследователями, как Дженсин Андресен, Йеспер Сёренсен, Елена Калмыкова, Илкка Пюсиайнен, Юджин д'Акили и Эндрю Ньюберг.

В своей работе "Религия в сознании" [*Sørensen J.* Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion // Numen. – 2005. – Vol. 52. – P. 465–494]. Сёренсен занимается поиском процессов и механизмов, лежащих в основе видимых проявлений религии и приходит к выводу, что самого понятия "религия" нет без человеческого познания. Познание понимается им как набор самостоятельных механизмов, специализирующихся на обработке особых видов информации, а не универсальный механизм, обрабатывающий все виды информации и решающий все задачи. Человеческое миропонимание подразделяется на ряд онтологических полей. Касательно религиозного познания, то процесс запоминания происходит таким образом:человек обращает внимание на религиозного деятеля, затем анализируется процесс (ритуальное действие) и обьект воздействия. Происходит разделение деятельности на значимые части, которые разбиваются на последовательности, имеющие свои цели, когда же цель не воспринимается, происходит так называемый "ступор". В результате этого информация усваивается автоматически, в этот момент не происходит осмысление. При повтореннии того же самого ритуала если необьяснимые вещи на подсознательном уровне не встречают критики и понимаются как должное – он считается успешным, формируется традиция, далее – религия. Необьяснимые подсознательные моменты, возникающие изнутри понимаются как мистика. Также можно отметить, что происходит т. н. "обращение". Таким образом формируется теория контринтуитивных понятий.

Большое внимание в когнитивном религиовелении отводится нейробиологической теории. Согласно ей, за определённые формы познания отвечают импульсы отдельных участков головного мозга [*Eugene G. d'Aquili* The Neuropsychology of Aesthetic, Spiritual, and Mystical States / Eugene G. d'Aquili, Andrew B. Newberg // Zygon: Journal of Religion and Science. – 2000. – Vol. 35/1. – P. 39–51]. Познание характеризуется позитивными и негативными состояниями человека. Данные состояния связаны и с религиозным познавательным опытом. Человеческая реальность делится на три составляющие: базовая, низшая и высшая реальности. Под базовым состоянием понимается состояние, когда всё происходящее – реально, низшим – нереально, высшим – сверхреально. Акцентируясь на низшем или высшем состояниях, человеческий мозг продуцирует возможные развития происходящего. Если связать данные процессы с религиозными состояниями, то можно соотнести конечный результат низшей реальности с состояниями нирваны или шуньяты, а конечный результат высшей реальности с внутренним единением с Богом или Его познания.

Также уделяется внимание т. н. теории групповой селекции, согласно которой религия является важным эволюционным механизмом. В процессе эволюции выгодные для группы индивидов свойства (продукты деятельности мозга) закрепляются, независимо от оказываемого воздействия на здоровье и благосостояние отдельных индивидов. За религиозные чувства отвечают височные, лобные и теменные части головного мозга, которые формируют религиозные переживания, как кратковременные, так и длительные. Религиозные переживания также являются результатом эволюции и развились в качестве защитного механизма от возможной опасности или угрозы жизни.

В работе "Как работает религия: на пути к новому когнитивному религиоведению" [*Pyysiäinen I.* How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. – Leiden ; Boston : Brill, 2003. – P. 1–8]. Пюсиайнен отмечает, что процесс человеческого познания, в том числе и религиозного, представляет собой формирование самоорганизующихся систем памяти посредством нейронных вычислений (переработки символов). Люди идентифицируют виды обьектов, сравнивая их с идеальными образцами (прототипами, образцами категорий). Процесс идентификации включает в себя подсознательное влияние культурной традиции, господствующей в данном месте. Накопление полученной информации образует новую самоорганизующуюся систему. В результате обмена информацией с другими людьми формируется новый прототип (образец ситуации или предмета) либо усиливается авторитет господствующего прототипа. Если это ситуация, имеющая религиозный окрас, то она формирует традицию. Полученная традиция наделяется свойством транскультурной репрезентации, тем самым она выходит за рамки данной культурной традиции и влияет на другую традицию, если она не имеет вид более развитой самоорганизующейся системы.

Подводя итоги, следует отметить, что когнитивное религиоведение, рассматривающее различные аспекты религиозного познания, имеет в своём арсенале новейшие, наиболее логически обоснованные и оригинальные концепции и методы. Благодаря своему междисциплинарному фундаментукогнитивное религиоведение даёт более широкие возможности трактования и обоснования феноменов религии и перспективу решения некоторых проблем.

М. В. Чаркіна, магістр, КНУТШ, Київ
mashaasham@gmail.com

ПРОБЛЕМА ДЕРЖАВИ У ТВОРАХ ПРАВОСЛАВНИХ МИСЛИТЕЛІВ XIX СТ.

З моменту визнання християнства офіційною релігією Київської Русі, між церквою та державою були різні відносини. Але у баченні апологетів християнства завжди мала місце концепція держави, починаючи від Іларіона Київського, закінчуючи сучасними богословами.

Цікавою є думка релігійних діячів імперської доби XIX століття. В ті часи у Російську Імперію почали проникати західноєвропейські ідеї, які в основному суперечили догматам православної церкви і сприяли секуляризаційним процесам.

Нижче будуть наведені тези з робіт православного мислителя Костянтина Леонтьєва(1831–1891) та богослова Володимира Нікольського (Архієпископ Андронік, 1870–1918).

Як релігійно-консервативний мислитель, Костянтин Леонтьєв вважав, що ліберальний космополітизм та демократія становили загрозу для Російської Імперії. До соціалістичних ідей, які набували поширення в Європі, ставився упредженно: він стверджував, що з політичною перемогою соціалізму на європейську цивілізацію чекає "нове рабство", а основні соціалістичні постулати називав "феодалізмом майбутнього".

Своє бачення держави він описував через призму візантизму "Що ж таке сім'я без релігії? Що таке російська сім'я без християнства? Що таке, нарешті, християнство в Росії без візантійських основ і без візантійських форм?" [*Леонтьев К.* Византинзм и славянство, Гл. I] Візантизм, у політичному, значенні – це концепція типу церковно-державних відносин, де церква та держава не протистоять одна одній, а співпрацюють. При цьому, свобода та самостійність держави та церкви у своїх областях компетенцій не відміняється. Держава має сприяти збереженню релігійних чеснот, церковних канонів та захищати інститут священства, а Церква у свою чергу скеровує та веде суспільне життя шляхом, який угодний Богу. Ця ідея належить імперату Василію I Македонському (IX ст. н. е.), і таку ж ідею розгортає Костянтин Леонтьєв у своїй праці "Візантизм і слов'янство". Леонтьев на сторінках цієї праці аналізує істо-

рію візантизму на територіях колишної Римської Імерії та германських народів, порівнюючи її з історію візантизму східних країн. І можна зробити висновок: візантизм у західних країнах увібрав у себе романо-германські традиції, культурні особливості (наприклад, культ рицарства) та аристократичні цінності. Саме у такому, доповненому варіанті західний візантизм потрапив вже у Російську Імперію, завдячуючи Петру І. Східний візантизм до XVII століття значно поступався західному.

Але ж як пояснити "деградацію візантизму", про яку каже Леонтьєв? Він пише: "На початку розвитку держави завжди сильніше, яка б не було аристократія та правляча верхівка. У розквіті свого життя, у держави мають схильність до одноосібної влади (хоча б у вигляді президентства, тимчасової диктатури, одноосібної демагогії або тиранії, як було у еллінів в їх кульмінаційному періоді), а в період старості та смерті запановує все демократичне, егалітарне і ліберальне" [Там же. – Гл. II]. І тільки збереження візантизму у державі, на думку Леонтьєва, може зберегти лад та запобігти морального розпаду суспільства.

Події, які відбувались в Російській Імперії, починаючи з 1905 року, змусили Архієпископа Андроінка (Володимир Нікольський) замислитись над проблемами держави та над роллю християнської віри у соціальних та політичних процесах. У зв'язку з цим він пише працю "Російський суспільний лад життя перед судом християнина, або підстава і сенс царського самодержавства". У цій праці, дотримуючись монархічних поглядів, він засуджує партійну систему конституційних країн. Виборча система, пише Аріїєпископ Андронік, сприяє руйнації суспільства. Під час виборів забувається віра, Вітчизна, сім'я, головною метою життя стає перемога тієї чи іншої партії. За роки панування такої системи у Росії ослабли віра, чесноти, що привело до погіршення як у сфері соціальної структури, так і економіки. "І кожна партія стверджує, що вона є голосом нації, але чи є в цьому істина? Чи має має місце тут справжня турбота про народ, про Вітчизну, коли все зводиться до партійної боротьби?" [*Архієпископ Андронік (Нікольський).* Русский гражданский строй жизни перед судом христианина, или Основания и смысл Царского Самодержавия. – Старая Русса, 1909, Гл. II].

Автор емоційно підтримує царське самодержавство, бо така система, на його думку, є гарантом порядку в країні, вона ґрунтується на моральному та життєвому союзі народу та Царя. Благом самодержавства була єдність Царя з людьми, вираженням якого стали земські собори. "Це була неписана конституція, згідно з якою, ні Цар без народу, ні народ без Царя: від землі – рада та воля, а від Царя – рішення та влада. Цар відповідав за народ перед Богом, і такий лад збереже наш народ від кризи!" [Там же. – Гл. III].

Обидва автори підтримували самодержавство в Російський Імперії, вбачаючи у цій системі захист від ворогів російського суспільства – лібералізму та демократії.

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

МІСЦЕ КАТЕГОРІЇ "ЛЮБОВ" У КОНЦЕПЦІЇ ВСЕЄДНОСТІ В. СОЛОВЙОВА

У Росії філософське осмислення любові мало велике значення. Ця категорія займає важливе місце в концепції Всеєдності В. Соловйова. Єдність всього – ця формула в онтології В. Соловйова означає зв'язок Бога та світу, божественного і людського буття. Вона досягається власними зусиллями людини завдяки моральній свободі і здатності до удосконалення. Ця здатність напряму пов'язана з розумінням В. Соловйовим категорії "любов", саме завдяки якій людина здатна перейти на новий рівень буття, стати "ідеальною особистістю".

У "Читаннях про Боголюдство" В. Соловйов розглядає любов як агапе, тобто всеохоплююче почуття, завдяки якому можлива Всеєдність. Любов у нього постає як будь-яка внутрішня єдність, будь-яке з'єднання багатьох елементів, яке йде з середини. Прояснюючи це визначення В. Соловйов говорить, що у цьому сенсі благо, істина і краса є лише різними образами любові. "Воля блага є любов у своїй внутрішній сутності чи перше джерело любові. Благо є любов, як бажане, тобто як улюблене, – отже, тут ми маємо любов у особливому й переважному значенні як ідею ідей: це є єдність сутнісна. Істина є та ж любов, але вже як об'єктивно репрезентована – це є єдність ідеальна. Нарешті, краса є та ж любов, але як проявлена або відчутна: це є єдність реальна" [*Соловьев В. С.* Чтения о богочеловечестве. – СПб. : Худож. Лит., 1994. – С. 135].

Але В. Соловйов не зупиняється на цьому, для нього любов постає і як земне почуття (любов – ерос). У своїй роботі "Смисл любові" В. Соловйов розглядає індивідуальне почуття, яка веде до гармонізації духовного і тілесного начал, та морального сходження. Починає філософ зі спростування певних ідей, які торкаються зв'язку статевої любові із продовженням людського роду "розмноження живих істот може обходитися без статевої любові, це ясно вже з того, що воно обходиться без самого поділу на статі" [*Соловьев В. С.* Смысл любви // Сочинения : в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1988. – С. 496]. Також спростовується взаємозв'язок сили любові та кількості нащадків, як зазначає В. Соловйов, найсильніші почуття, якщо вони залишаються без відповіді, можуть призводити навіть до самогубства, і зовсім не ведуть до продовження роду. Якщо говорити про сильну пристрасть, то вона частіше також не веде до продовження роду. Полемізуючи з західноєвропейськими ідеями А. Шопенгауера, автор задається питанням: "Якщо весь сенс любові в потомстві і вища сила керує любовними справами, то чому ж замість того, щоб намагатися з'єднати люблячих, вона,

навпаки, начебто навмисно перешкоджає цьому з'єднанню, як ніби її завдання саме в тому, щоб відняти саму можливість появи нащадків у істинних коханців?" [Там же. – С. 498]. Відповідаючи, В. Соловйов на біблійних прикладах показує, що любов не є засобом історичних цілей, вона не служить людському роду. Він приходить до висновку, що як у загальній, як і у священній історії статева любов ніякої ролі не грає і безпосередньої дії на історичний процес не має: її позитивне значення полягає в індивідуальному житті. Саме ця індивідуальність відіграє провідну роль в концепції всеєдності. Ці твердження були потрібні автору для обґрунтування еросу, який пов'язується тепер не з родовим початком, а з особистістю, індивідуальністю. Але що є справжньою індивідуальністю? І як пов'язана вона з любов'ю та істиною? Всеєдність світу і є автентичною істиною, і кожна людина має здатність осягнути і пізнати істину, кожен може стати живим віддзеркаленням єдиного цілого. Для того, щоб індивідуальне суще знайшло себе в істині-всеєдності, недостатньо лише усвідомлювати істину, треба в ній бути. Справжній шлях до істини лежить через подолання егоїзму, в якому на початку людина прагне утвердити своє часткове, відокремлене буття. Так В. Соловйов виводить головну тезу своєї роботи: "Смисл людської любові взагалі є виправдання і спасіння індивідуальності через жертву егоїзму" [Там же. – С. 508]. Це відбувається тому, що за допомогою любові ми стверджуємо безумовне значення іншої індивідуальності. Любов – це повне забуття егоїзму, перенесення нашого інтересу із себе на іншого. Звідси випливає величезна моральна сила любові, яка скасовує егоїзм і відроджує особистість у новій духовній якості.

У формулюванні задачі любові автор притримується ідеї Платона про андрогінну природу людини. Так, справжня особистість – це духовна єдність чоловічого і жіночого начал, тільки ця єдність і може долучитися до справжньої Всеєдності. "… істинна людина в повноті своєї ідеальної особистості, очевидно, не може бути тільки чоловіком чи тільки жінкою, а повинна бути вищою єдністю обох. Здійснити цю єдність, або створити істинну людину, як вільну єдність чоловічого і жіночого начала, які зберігали свою формальну відособленість, але подолали свою істотну ворожнечу і розпадання, – це і є власне найближче завдання любові" [Там же. – С. 516]. Наступне співпадіння в поглядах цих мислителів простежується при визначенні предмету істинної любові. Так предмет любові має два початки. Перший – ідеальний, він належить до іншої, вищої сфери буття, це в платонівському розумінні Афродіта Небесна. В. Соловйов же під цим розуміє образ Вічної жіночності, Софію-Премудрість. Другий – природний, тобто кохана людина. Саме завдяки любові людина отримує змогу долучитися до ідеального, за словами В Соловйова "переродитися", тобто вийти на новий буттєвий рівень. Таким чином, ідеальна душа має змогу злитися з світовою душею, Софією. "Тим бі-

льше значення повинні ми визнати за любов'ю, як за початком видимого відновлення образу Божого в матеріальному світі, початком втілення істинної ідеальної людськості. Сила любові, переходячи в світло, перетворює і одухотворяє форму зовнішніх явищ, відкриває нам свою об'єктивну міць…для початку достатньо пасивного сприйняття чуттів, але потім необхідна діяльна віра, моральний вчинок і праця, щоб утримати за собою, укріпити і розвинути цей дар світлої і творчої любові, щоб через нього втілити в собі і в іншому образ Божий і з двох обмежених і смертних істот створити одну абсолютну і безсмертну індивідуальність" [Там же. – С. 520]. Це вже християнізована форма наближення душі до Бога, відновлення єдності в Еросі.

Таким чином, вчення В. Соловйова не можливо без категорії "любов". Розглядаючи декілька її аспектів, В. Соловйов відновлює платонівське трактування любові як ідеального буття, основи світової єдності, автор доповнює цю ідею християнським розумінням. Так платонівський ерос стає невід'ємною частиною християнізованого вчення В. Соловйова. Тепер любов – ерос трактується як певна метафізична сила, яка через подолання егоїзму в людині, сприяє поєднанню людського і божественного. В цей же час любов-агапе на вищому рівні буття об'єднує всі елементи космосу в єдину Всеєдність.

М. В. Шкрібляк, канд. іст. наук, доц.,
ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
transcendere@ukr.net

"ЦЕРКОВНИЙ ПЕРЕЯСЛАВ" 1686 р. НА ТЛІ УНІЙНИХ КОЛІЗІЙ І ПОЛІТИКО-ІДЕОЛОГІЧНИХ СТРАТЕГІЙ КІНЦЯ XVI – XVII ст.: ФІЛОСОФСЬКА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ПРОБЛЕМИ

В останній чверті XVII ст. Українська Церква опинилася в глибокій ієрархічній кризі. Цим вирішила скористатися Москва, яка після політичного Переяслава 1654 р. мала на меті не лише цілковито поглинути Українську Церкву, а й анексувати її канонічну територію. Однак за умов політичної невизначеності українських гетьманів, їх еквілібрації між Варшавою, Туреччиною і Москвою досягнути успіху було нелегко.

З приходом до влади промосковськи зорієнтованого гетьмана І. Самойловича питання зміни канонічної юрисдикції Київської Митрополії почали поетапно розв'язувати. Першим кроком на цьому шляху стало звернення І. Самойловича до московського патріарха Йоакима, щоб той благословив обрання Варлаама Ясинського на архімандрита Києво-Печерського [*Терновский С.* Исследование о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату. – К. : Губерн. Тип., 1872. – С. 89]. Далі було проведення елекційного собору, на якому, під тиском гетьма-

на та московського посла О. Українцева, обрали нового митрополита (родича І. Самойловича). Вибори Гедеона Святополка-Четвертинського (колишнього єпископа Луцького і Острозького) на митрополита відбулися в Києві 12 липня 1685 р. Прикметно, що у роботі собору не взяв участі ні один церковний ієрарх, не з'явився на це зібрання і сам претендент у митрополити [Там же. – С. 101–103]. Проігнорував ним і Лазар Баранович – найвпливовіший церковний ієрарх Лівобережної України та місцеблюститель Київської митрополії. З цього приводу гетьман Самойлович писав у Москву, що з Чернігівської єпархії на Соборі не було "нікого ні з архімандритів, ні з ігуменів, ні з протопопів" [АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 66].

Новообраний митрополит тут же заявив про свій намір "прийняти жезл архіпастирський не від кого іншого, як від московського патріарха" [*Лотоцький О.* Автокефалія : у 2 т. Т. 2. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату. – Репринт. – 1999. – С. 373]. Гетьман Самойлович наприкінці липня 1685 р. вирядив до московських царів і патріарха делегацію, якій доручив обговорити всі процедурні питання щодо інтронізації нового митрополита. Характерною особливістю цього посольства є те, що гетьман усі ці питання посли мали обговорювати зі світською владою. Це видно принаймні з інструкції гетьмана його посланцю військовому писарю Саві Прокоповичу [АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 71–80]. Це грубе втручання у внутрішні справи Київської Митрополії (мовою канонічного права "у чужу церковну область") суперечило 35 Апостольському правилу, яке гласить: "Єпископ нехай не насмілюється поза межами своєї єпархії рукопокладати в містах і селах, йому не підпорядкованих") [Докл. див. : Книга Правил святих апостолів, Вселенських и Помісних святих Соборів, і Святих Отців / пер. С. М. Чокалюк. – К., 2008. – С. 12].

Між тим, Москва не збиралася зупинятися на досягнутому і наприкінці 1685 р. московський уряд відправив у Константинополь спеціальне посольство. Московські можновладці та Його святість Йоаким звернулися з проханням визнати новий правовий статус Київської митрополії. Дорогою в Україні до нього приєднався гетьманський посланець Іван Лисиця, через якого І. Самойлович передав патріарху Константинопольському Якову грамоту з аналогічними проханнями. Послам було доручено добитися згоди, щоб "Кіевскую бы митропололию всю въ духовную власть отдалъ святейшему патріарху Московскому вечно" [АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 124].

Спочатку посли зустрілися в Адріанополі з патріархом Досифеєм, де власне й відбувся перший тур переговорів з єрусалимським патріархом Досифеєм. Однак, довідавшись про справжню причину візиту, він, хоч і був "великим прихильником Москви" [*Кущинський А.* Коротка історія Української православної церкви. – Чикаго : Видання Братства Св. Володимира, 1971. – С. 56], одразу ж став у опозицію до інтриги патріарха Йоакима. Коли Н. Алексєєв сказав, що прохання про Київську митропо-

лію йде не від патріарха, а від самих государів і що вони привезли із собою щедрі дарунки для його Святості: "І вашому архіпастирству ті золоті та соболі прийняти велимо" [АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 123], патріарх Досифей відповів: "Присилаєте гроші та виводите людей з розуму; навіщо видаєте грамоти, противні Церкві і Богові. Узаконення поставлення митрополита за гроші – це явна симонія!" "Бо хіба належить просити духовні дарування за гроші, хіба може бути правдивою і вважатися гідною та грамота із Константинополя, яка куплена за гроші?" [АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 147–157].

Переговори заходили в "глухий кут". Зрозумівши, що церковні власті не підуть на поводу в Москви, посли звернулися по допомогу до Великого візира османської імперії. Для нього життєво важливим було не допустити інтеграції Московії у Священну лігу, де головна роль належала католицькій Польщі. Саме через це влада османської імперії підтримала ініціативу московсько-київської місії, яка зараз представляла і антиваршавське угрупування при Московському дворі.

Поки тривали переговори, на патріаршу кафедру Константинополя замість Якова вчетверте і в останнє зійшов патріарх Діонісій IV (1686–1687 рр.). Певна річ, що його поставлення повністю залежало від волі Великого візира, який не приховував наміру підтримати Москву. Як бачимо, позиція османського уряду задавала напрямок переговорів і вимагала солідарної участі щойно затвердженого патріарха у розв'язанні українського церковного питання, а це означало, що результат мусить бути на користь московсько-київської місії. Н. Алєксєєву залишалося лише запропонувати "ділову та відповідальну розмову", а не якусь там "духовну бесіду", а точніше, "приперти патріарха до стінки" [*Лурье В. К.* Руское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. – М. : Три квадрата, 2010. – С. 182]. Так і було насправді: з одного боку тиск, а з іншого – внутрішні моральні якості патріарха Діонісія неодмінно вели до ухвалення трагічного рішення про передачу Київської митрополії Московській патріархії.

Щоб узаконити акт інкорпорації Київської митрополії до складу Московської патріархії, патріарх Діонісій скликав собор, на якому ухвалили необхідні рішення.

Ось так, шляхом насильства, шантажу та підкупу було інкорпоровано древню Київську Митрополію до складу Московської Патріархії. Незаконність цього акту очевидна. Однак, не можна думати, що це вартувало всьогона всього 200 червінців і 120 соболиних шкур. Це – символічні дарунки. Справжню ціну цього питання визначити дуже важко. В цьому контексті викликають пересторогу, зокрема, не лише форми та методи реалізації цього проекту, а, передусім, грубе порушення церковних канонів. Цілком очевидним є те, що приєднання Київської митрополії суперечить 34 та 35-му Ап. правилам, 2 правилу II Всел. собору, 8 правилу III Всел. собору та ін.

ПІДСЕКЦІЯ
"СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

Л. В. Абизова, канд. філос. наук, доц. ДДПУ, Слов'янськ
abyzovalarisa@rambler.ru

НЕТРАДИЦІЙНІ ВІРУВАННЯ В КОНТЕКСТІ МОДЕРНІЗАЦІЇ СУЧАСНОГО РЕЛІГІЙНОГО ПРОСТОРУ

На думку багатьох соціальних мислителів традиційна релігія у сучасному світі ставатиме все більш маргінальним явищем. Розширення меж пізнання, секуляризація освіти і культури, зміна якості життя, глобалізаційні процеси зумовлюють трансформації у структурі, функціях та організації релігії. І К. Маркс, і Е. Дюркгейм, і М. Вебер були переконані, що по мірі того як суспільства будуть модернізуватися і все більше покладатися на науку та технологію, щоб контролювати і пояснювати соціальний світ, неминуче відбуватиметься процес секуляризації, внаслідок якого релігія або втратить владу і значення у світі, або набуде нових незвичних форм. Останнє відбувається на рубежі століть. Реакція релігії на соціальні зміни набуває нових небачених проявів:з'являються нові релігійні рухи, культи, секти, діють групи "Нового віку". На перший погляд вони "не схожі" на релігії у звичному варіанті, але по суті представляють трансформацію релігійних вірувань перед реальністю глибоких соціальних потрясінь.

Українські автори В. Петрик та Е. Ліхтенштейн визначають нові релігії в Україні як "… релігійні або містичні організації, що культурно, ментально не вкорінені в Україні, історично не успадковані нашим народом від попередніх поколінь, не притаманні його релігійній духовності" [*Петрик В. М.* Новітні та нетрадиційні релігії, містичні рухи у суспільно- політичній сфері України : монографія / кол. авт. ; за заг. ред. З. І. Тимошенко. – К. : Вид-во Європ. Ун-ту, 2002. – С. 8].

Перші нетрадиційні релігії з'явилися в США у 60–70-х роках ХХ ст., потім знайшли своїх прибічників у Європі, а з часом і на теренах незалежної України. Будучи динамічним явищем, вони є непростим предметом для типологізації. Основними критеріями поділу нетрадиційних релігій є форма їх функціонування та сутність віровчення. Британський соціолог релігії Рой Уолліс з метою глибшого осмислення нових релігійних рухів розподілив їх на три групи. Перші, оптимістичні або життєсвтверджуючі рухи, більше схожі на групи самодопомоги та сеанси терапії ніж на релігійні об'єднання. Це рухи, які часто не мають обрядової практики, церков та офіційної релігійної доктрини і зосереджують свою увагу на духовному благополуччі своїх членів. Як підказує сама назва ці рухи не заперечують навколишній світ з його цінностями. Навпаки, вони вірять у гуманну природу кожного, прагнуть посилити здатність своїх пос-

лідовників діяти і досягати успіхів у цьому світі, звільняючи потенційні можливості людини. Вони заохочують прихильників набути внутрішньої духовності і відмовитися від згубного образу існування, набутого внаслідок деструктивної соціалізації (пияцтво, розбещеність, наркоманія, ігроманія, тощо) заради більш вільного та істинного, справжнього буття.

Другі,песимістичні або життєзаперечуючі рухи, ставляться до світу різко негативно, вимагаючи від своїх адептів значних змін в образі життя, наприклад, від членів організації можуть вимагати, щоб вони дотримувалися аскетизму, змінили одяг або зачіску, дотримувалися дієти, не спілкувалися з родичами або колишніми друзями. Інколи такі організації демонструють риси тоталітарних сект, вимагаючи від новонавернених підкорення особистої свободи індивідуальності інтересам групи. Прикладом можуть бути апокаліптичні рухи. Це протестні рухи, пов'язані з апокаліптичними настроями, з вірою в пророцтво божественних вчень про настання кінця світу. Апокаліптичні рухи розглядають деякі події у соціальному житті як ознаки неминучого кінця світу. Такі факти як поява вірусу імунодефіциту, падіння комунізму, жахливі теракти, загрозу глобального потепління та екологічної катастрофи, а також могутній розвиток інформаційних технологій, стали поштовхом для ще більшого поширення апокаліптичних передрікань наближення "останніх днів". Деякі апокаліптичні рухи є прямими відгалуженнями давно існуючих релігій, таких як адвентисти Сьомого дня, мармони, католицизм, тощо. Інші, такі як, наприклад, Гілка Давида, Аум Синрекьо, Врата Раю або Орден Сонячного Храму претендують на абсолютну новаційність. Секта Аум Сенрекьо стала знаною у всьому світі після терористичного акту в токійському метро з десятками жертв. Апокаліптичні рухи закликають готуватися до судного дня, інколи навіть називаючи його дату,наприклад, як сумнозвісне Біле Братство.

Третій тип релігійних рухів найбільше наближений до традиційих релігй. Толерантні рухи зазвичай роблять наголос на важливості релігійного життя у порівнянні з мирськими турботами. Члени подібних груп прагнуть відновити духовну чистоту, втрачену, на їх думку, традиційними релігіями.

Не дивлячись на чисельність нових релігійних рухів, вони залишаються роздробленими, в них спостерігається висока плинність складу, тому що люди приєднуючись до нових релігійних організацій на якийсь час, залишають їх, захоплюючись чимось іншим. Участь у нових релігійних рухах інколи постає як хобі або зміна стилю життя, своєрідною даниною моді.

Значення релігії у постсучасному світі треба оцінювати на фоні швидких змін, нестабільності та різноманітності. Навіть коли традиційні форми релігії певною мірою поступаються своїми позиціями, звернення до релігії в її традиційній чи новій формі імовірно триватиме досить довго. Завдяки релігії люди отримують прозріння у розумінні складних питань, пов'язаних з життям, його сенсом, на які не можна знайти впевненої відповіді, ґрунтуючись на раціоналістичних позиціях. Тому не дивно, що у часи глибинних глобалізаційних зрушень люди шукають і знаходять

відповіді та заспокоєння в релігії. Послідовники нових релігій шукають альтернативні образи життя, щоб подолати труднощі нашого часу. У сучасних суспільствах люди мають безпрецедентну міру свободи в облаштуванні власного життя. Нові нетрадиційні релігії заохочують людей вийти за межі традиційних цінностей, що розкриває перед ними нові можливості і одночасно створює нові потенційні ризики і загрози.

Поширення нетрадиційних релігій в Україні є елементом світового релігійного процесу, що супроводжується зростанням кількості і масовості нетрадиційних релігійних організацій. Проте слід пам'ятати, що більше не завжди краще. Можливо повернення до основ християнства стане новою сторінкою розвитку релігійного життя в Україні.

Л. Д. Владиченко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
ora16745@ukr.net

ГРОМАДСЬКІ КОНСУЛЬТАТИВНО-ДОРАДЧІ ОРГАНИ В СФЕРІ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН РЕГІОНАЛЬНОГО ЗНАЧЕННЯ В УКРАЇНІ

В Україні на рівні з громадськими радами по співпраці з релігійними організаціями, котрі здійснюють свою діяльність при вищих і центральних органах виконавчої влади, діють і громадські консультативно-дорадчі органи на регіональному рівні. В основному – це громадські міжцерковні ради при обласних державних адміністраціях**.**

Відповідно до тексту доручення Президента України від 08.07.2005 р. № 1–1/657 "Про удосконалення владно-церковних відносин, відновлення порушених прав і законних інтересів релігійних організацій, прискорення розв'язання актуальних проблем у їхній діяльності", "передбачалося створення при обласних державних адміністраціях церковних рад в якості консультативно-дорадчих органів" [*Здіорук С. І.* Розбудова партнерської моделі державно-конфесійних відносин в Україні та утвердження Української Помісної Православної Церкви [Електронний ресурс] / С. І. Здіорук, С. В. Токман. – Режим доступу: http://old.niss.gov.ua/Table/16102009/Dopovid. htm#_ftn22]. Станом на 2005 р. в регіонах України було створено двадцять два консультативно-дорадчих органів щодо вирішення актуальних питань державно-релігійного комплексу, однак їх діяльність в більшості була лише формальною.

У міжконфесійному збірнику присвяченому огляду соціальної діяльності релігійних організацій від 2005 до 2008 рр., в контексті діяльності консультативно-дорадчих органів місцевого рівня зазначається, що "у регіонах (областях, містах) співробітництво Церков як на державному, так і на міжконфесійному рівні має обмежений характер. … Існування протиріч Церков між собою – одна з головних причин виявлення граничної обережності щодо екуменічного руху, недостатнього співробітництва Церков на регіональному рівні" [Участь Церков та релігійних організацій

України у боротьбі з поширенням епідемії ВІЛ/СНІДу та роботі з людьми, що живуть з ВІЛ/СНІДом (міжконфесійний збірник) / під ред. П. В. Лапіна. – К., 2008. – С. 16–17].

Активізація діяльності деяких громадських рад обласного рівня створених у 2005 р. спостерігалася в 2010 р. у Вінницькій, Житомирській та Харківській областях. Засідання громадських рад у вищезазначених обласних центрах відбулися впродовж січня-лютого 2010 р., на яких з робочим візитом був присутній тодішній голова Держкомнацрелігій [В 2010 р. Відбулись засідання Рад церков і релігійних організацій у Харківській, Вінницькій та Житомирській областях [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/authorities_religious_affairs/34176/].

Чергова актуалізація питання діяльності громадських рад, як консультативно-дорадчих органів на місцевому рівні відбувається у квітні 2011 р. на зустрічі Президента України з Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій під час обговорення актуальних питань державно-конфесійних відносин. Одним із результатів зустрічі стало доручення президента від 6 червня 2011 р. У тексті документу, серед іншого, до 15 червня 2011 р. Міністру культури України, Голові Ради міністрів Автономної Республіки Крим, головам обласних, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій доручалося "вжити в установленому порядку заходів щодо належного організаційного та кадрового забезпечення діяльності відповідних структурних підрозділів, які забезпечують реалізацію державної політики у сфері релігії" [Доручення Президента України щодо забезпечення прав і законних інтересів релігійних організацій [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=891%3A1&catid=63%3Ava&Itemid=86&lang=uk].

Згідно інформації Інституту релігійної свободи вказані зустрічі відбулися у тринадцяти адміністративних центрах України. Зокрема: у Житомирській, Закарпатській, Запорізькій, Кіровоградській, Київській, Луганській, Миколаївській, Полтавській, Сумській, Тернопільській, Херсонській та Чернівецькій областях, а також у місті Києві. Отже можна констатувати, що в 2011 р. відбулася актуалізація уже створених консультативно-дорадчих органів місцевого рівня щодо вирішення актуальних питань державно-релігійного комплексу, а також спостерігається створення нових громадських рад при двох (Кіровоградській та Київській) з п'яти облрадах в яких у 2005 р. дані органи створені не були. Отже станом на початок 2014 р. в двадцяти чотирьох (з двадцяти семи) адміністративних центрах України створені громадські ради як дорадчо-консультативні органи по співпраці з церквами та релігійними організаціями. Однак слід зазначити, що приблизно половина з них ефективно працює, діяльність інших залишаються на формальному рівні.

Зокрема, якщо говорити про безпосередні засідання громадських рад при облдержадміністраціях, то слід зазначити, що їхня діяльність показує ефективні механізми співпраці державних органів та релігійних

організацій та винайдення оптимальних рішень щодо вирішення актуальних питань державно-релігійного комплексу. Серед актуальних питань релігійного комплексу, що стосуються регіонів України, на даних зустрічах обговорювалися, зокрема: виділення земельних ділянок для будівництва культових споруд, об'єднання зусиль релігійних організацій і віруючих у напрямку національно-духовного відродження регіонів, захисту суспільної моралі, патріотичного виховання молоді, благодійності, можливість проведення будь-яких спільних благодійних і гуманітарних акцій, реалізації соціальних проектів. Зокрема, більш детальну інформацію дивись [Губернатори 13 областей зустрілись з місцевими керівниками Церков і релігійних організацій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=898%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk].

Наведемо список існуючих громадських рад при облдержадміністраціях: Київська міська рада Церков і релігійних організацій при Київському міському голові; Рада церков і релігійних організацій Харківської області; Волинська Рада Церков; Рада Церков і релігійних організацій Львівської області; Обласна рада Церков міста Рівне; Рада церков і релігійних організацій Закарпаття; Рада Церков при Житомирському міськвиконкомі; Рада церков і релігійних організацій при голові Вінницької обласної державної адміністрації; Рада церков при Тернопільськійобласній державній адміністрації; Сумська обласна рада Церков і релігійних організацій; Чернігівська обласна Рада церков і релігійних організацій; Маріупольська рада Церков та інші. Нагадаємо, що при Дніпропетровській, Івано-Франківській облдержадміністрації та в м. Севастополі не було створено згаданих консультативно-дорадчих органів.

Представники релігійних організацій також неодноразово зазначали на необхідності актуалізації роботи громадських рад на місцевому рівні. Наприклад, у зверненні Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій до президента України від 21 березня 2012 р. серед актуальних питань державно-конфесійних відносин зазначається про актуалізацію діяльності "регіональних рад Церков і релігійних організацій при обласних державних адміністрація" [Звернення членів Всеукраїнської Ради Церков до Президента України Віктора Януковича 21 березня 2012 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=168&Itemid=31].

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

РОЛЬ РПЦ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ВЛАСТИ И РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В XXI ВЕКЕ

На протяжении десяти столетий Русская Православная Церковь является одним из основных социальных институтов в Российском государстве. К мнению Церкви и ее представителей прислушивались во все

времена и все слои населения от крестьян и мелких губернских помещиков до дворян, проживающих в крупнейших городах, царской семьи и самого царя. Был период в истории России, после 1917 года, когда Церковь была в изгнании, но он продлился недолго. Уже в 1943 году, в разгар Второй Мировой войны, глава СССР И. В. Сталин собрал в Кремле основных церковных иерархов для того чтобы Церковь помогла в поднятии боевого духа советских солдат [Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1943 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76500.html]. После войны и до 1988 года взаимодействие между государственной властью, Церковью и обществом нельзя оценить однозначно, однако крупных репрессивных кампаний в отношении Церкви не проводилось.

Началом восстановления статуса одного из основных институтов российского общества можно считать 1988 год, когда на территории всей страны праздновалось тысячелетие Крещения Руси. По всей стране проходили службы, божественные литургии и другие праздничные мероприятия. После этих событий наступили тяжелые 1990-е годы для граждан России и бывших республик Советского Союза. Выполнение функции духовной опоры для власти и отдельных граждан в это тяжелое время взяла Русская Православная Церковь и Патриарх Алексий II. В 2000-е годы влияние Церкви на власть и общество усилилось, но и церковные структуры и иерархи стали неотъемлемой частью светской жизни России и во многом стали зависимы от отношения власти к Церкви.

В последние годы, а именно с 2009 года, когда Патриархом Московским и Всея Руси стал митрополит Кирилл, отношения Церкви и власти укрепились, а взаимная поддержка во многих спорных вопросах стала основой для решения социально-политических проблем, возникших в 2011–2013 годы.

Исследование по данной теме проводится для того чтобы показать, на основе чего и с какой целью строятся отношения между Русской Православной Церковью и властью и как эти отношения влияют на российское обществов 21 столетии.

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

ВИКОРИСТАННЯ ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ В ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

За словами предстоятеля Української Православної Церкви Митрополита Київського і всієї України Володимира, "… Церква, з одного боку, завжди зберігає вірність вічній істині Православ'я, а з іншого – завжди шукає шляхи донесення цієї істини до своїх сучасників" [Митрополит Володимир Завдання православного богослов'я в Україні на сучасному етапі // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III "Християнська

теологія і сучасна філософія". – Вінниця, 2013. – С. 181]. І, якщо стосовно успішної реалізації першого напрямку не виникає запитань, то спробуймо висвітлити результати роботи другого напрямку в контексті використання Церквою інформаційних технологій.

Сьогодні Церква виступає важливою складовою громадського життя – вона напрацьовує позицію в політизованому суспільстві та реагує на зміни в ньому. Серед тенденцій сучасного розвитку України наявний поступовий перехід в якісно нову стадію – інформаційне суспільство, в якому відмічається підвищення ролі інформації та знання, створення глобального інформаційного простору, що забезпечує ефективну інформаційну взаємодію людей, їхній доступ до світових інформаційних ресурсів і задовольняє їхні потреби в інформаційних продуктах і послугах. Отже, поділяючи думку сучасних дослідників в сфері інформаційних систем, визначимо, що невід'ємною складовою нинішнього суспільства виступають процеси комп'ютеризації й інформатизації найважливіших сфер суспільного життя [*Грицунов О. В.* Інформаційні системи та технології: навч. посіб. для студ. – Х. : ХНАМГ, 2010. – 222 с.].

Всі проекти УПЦ, що орієнтовані на використання інформаційних технологій, мають свою цільову аудиторію, вирішують власні місіонерські завдання, орієнтовані на особливу методику ведення місії. "Однак всі вони об'єднані єдиним духовним завданням: сприяти воцерковленою сучасної людини, культури і суспільства" [Митрополит Володимир Завдання православного богослов'я в Україні на сучасному етапі. – С. 181].

Синодальний інформаційно-просвітницький відділ під керівництвом *протоієрея Георгія Коваленка впевнено і злагоджено проводить роботу щодо адаптації* Церкви до сучасного інформатизованого світу. Відділ *координує інформаційно-просвітницьку діяльність Української Православної Церкви, реалізує загальноцерковні та загальноукраїнські інформаційні та просвітницькі проекти, інформує суспільство про життя УПЦ, служіння Предстоятеля та точку зору Священноначалія з важливих та суспільно значущих питань.* Активне використання наявних можливостей в сфері інформаційних технологій координується *за такими напрямками:*

1) *періодичні видання УПЦ (*офіційна газета "Церковна православна газета" – доступна в електронному варіанті на сайті cpg. in. ua, офіційний журнал "Православний вісник", щорічні журнали "Православний календар" та "Богослужбові вказівки");

2) *телевізійні проекти УПЦ (*відеоблог "Православіє в Україні" (ефір на Першому Національному каналі України та в інтернеті), студія документального кіно, прямі телетрансляції богослужінь (спільно з Першим національним каналом України), на відеохостінгу Youtube знаходиться офіційний канал УПЦ;

3) *радіопроекти УПЦ (*радіопрограма "Православіє в Україні" (ефір на Першому каналі українського радіо), прямі радіотрансляції богослу-

жінь (спільно з Першим каналом українського радіо) – трансляція у найвіддаленіші куточки України;

4) *робота зі світськими ЗМІ, проведення прес-конференцій та масових просвітницьких заходів – всі результати роботи висвітлюються на інтернет-сайтах;*

5) *інтернет-проекти УПЦ (*офіційний сайт (orthodox. org. ua)), інтернет-сайт Синодального інформаційно-просвітницького відділу та Фестивалю ЗМІ православних (festZMI.org), інтернет-сайт "Фотолітопис" (fotolitopys.in.ua), інтернет-портал "Православіє в Україні" (orthodoxy.org.ua), відеоблог "Православіє в Україні", сторінка *в мережі Facebook за адресою* facebook.com/church. ua, *смуга новин в* Twitter за адресою twitter.com/ukrorthochurch і під назвою "Офсайт УПЦ", інформація про храми http://churchs.kiev.ua [Офіційний сайт Синодального відділу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://info.church.ua].

Завдяки успішній діяльності саме інтернет-проектів з'являється можливість спілкування з представниками духівництва – задавати питання та швидко отримувати на них кваліфіковану відповідь, опосередковано бути присутнім на богослужінні, мати доступ до інформації про діяльність Синодальних відділів, вікарних архієреїв, знайомитись з текстами журналів засідань Священного Синоду УПЦ, з іншими офіційними документами УПЦ; читати про важливі події в житті єпархій УПЦ, знаходити інформацію про загальноцерковні події (наприклад, перебування в Україні різних християнських святинь – ікони-плащаниці Божої Матері з Єрусалима, чудотворних ікон, мощей святих з різних куточків світу, Дарів волхвів з Афону тощо). У співпраці з канцелярією Київської митрополії, Синодальними відділами та єпархіальними управліннями, на офіційному сайті постійно оновлюється довідкова інформація УПЦ, а робота з вдосконалення ресурсу продовжується. Зокрема, з 2012 року на сайті є стрічка новин з офіційних єпархіальних сайтів, що збирається автоматично, а також стрічка новин з офіційного сайту Руської Православної Церкви (www.patriarchia.ru). Таким чином, з'явиласьможливість зручного переходу на єпархіальні сайти у разі зацікавлення конкретною новиною. Це значно полегшує доступ до інформації та збільшує коло проінформованих про наявність "дочірнього" ресурсу, а також можливість його відвідання без посередництва головного сайту.

Відслідковуючи тенденції та використовуючи новітні можливості інформаційних технологій, Українська Православна Церква йде в ногу з часом, дозволяючи своїм віруючим та і всьому населенню слідкувати за подіями та новинами в Церкві. Порівнюючи звіти Синодального інформаційно-просвітницького відділу УПЦ за останні декілька років варто наголосити на вдосконаленні умов доступу до актуальної інформації, швидкості розміщення новин та розширення можливостей відповідних інтернет-ресурсів. Самі ж представники Церкви відмічають, що з моменту появи офіційної сторінки в мережі Інтернет та поступового збільшення своїх православних електронних ресурсів, з'явилась можливість вес-

ти конструктивний діалог, розширювати коло його учасників в сфері поширення та обміну думками.

Так, в процесі взаємодії, спілкування, передачі та обміну інформацією між духовенством та віруючими, Церква продовжує шукати шляхи донесення православної істини до своїх сучасників і знаходить їх у зв'язку з використанням інформаційних технологій.

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

ВПЛИВ ЦЕРКВИ НА РОЗВИТОК ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Одним із найважливіших суспільних інститутів, який поряд з іншими складовими елементами громадянського суспільства безпосередньо впливає на перебіг суспільно-політичних процесів, є церква. Саме тому розкриття місця і ролі церкви у формуванні суспільних відносин є настільки актуальним.

У науковому плані, початком становлення громадянського суспільства як історичної реальності прийнято вважати період капіталізму. Причиною та передумовами до цього були боротьба з абсолютизмом, жорсткими межами станового феодального ладу, за вільну економічну діяльність, політичні права і свободи, демократичні форми державного правління. Виникнення громадянського суспільства пов'язується з появою громадянина як самостійного, індивідуального члена суспільства, який усвідомлює себе таким, наділений певним комплексом не відчужуваних прав і свобод і відповідає перед суспільством за всі свої дії [*Шляхтун П. П.* Політологія: історія та теорія : підр. – К. : Центр учбової літератури, 2010. – 472 с.].

У цьому ракурсі необхідно визначити місце церкви у цьому процесі. Саме церква і пропонована нею релігія стала основою до творення ідей свободи та демократії, які були основоположними принципами у боротьбі проти абсолютизму та тиранії. При цьому, актуальним при розкритті процесу взаємодії та впливу церкви на формування громадянського суспільства є визначення сутності самої церкви, як інституції і не лише духовної і релігійної, а й політичної.

Загалом церква є найбільш структурованою релігійною інституцією. Це організація, де вже виразно диференційовані управлінська й керована частини, існують відпрацьовані форми взаємодії між частиною й цілим, що забезпечує її єдність. Така структура виступає як закон існування й функціонування системи та забезпечує сталий характер основних властивостей і функції при різноманітних змінюваннях. Окрім цього, церковні інституції вирізняються вертикальними ієрархічними зв'язками, високого рівня відповідністю загальносуспільним і загальнолюдським цінностям, розробленими ефективними механізмами впливу на суспільну свідомість та засобами регуляції соціальної поведінки.

Якщо безпосередньо визначати ступінь впливу церкви на суспільство, то він пов'язаний з її місцем у цьому власне суспільстві. Так склалося, що церква не може гарантувати собі стабільне місце в системі суспільних відносин, це пояснюється тим, що її статус змінюється в контексті процесів сакралізації і секуляризації. І хоча церква є одним із багатьох суспільних інститутів, її вплив на інші суспільні відносини, її внутрішня структура можуть зробити її організацією панування, що слугує або потребам своїх власних володарів, або потребам носіїв політичної влади, яких зуміла підкорити собі церква.

Духовний статус церкви не дозволяє їй безпосередньо втручається у політичне життя держави і суспільства, але ж історична традиція і сучасний досвід багатьох країн показує, що церкви нерідко втягуються в політичні процеси. Прикладом цього може бути Російська Федерація, де попри законодавче відсторонення церкви від держави, її вплив на політичні процеси у країні та суспільстві важко переоцінити. Частими є випадки коли представники світської та духовної влади дають спільні інтерв'ю та прес-конференції по відношенню до різноманітних питань суспільно-політичного життя. Звертає на себе увагу і те, що самі політики та політичні структури, насамперед, політичні партії нерідко звертаються до релігійних цінностей як фундаменту політичної ідеології. Особливо це властиво для християнських партій та ісламських рухів. В окремих випадках можна прийти висновку, що церква, не свідомо змушена, крім своїх головних функцій, вступати з інститутами суспільства в політичні відносини. Для церкви у цьому плані спрацьовує суб'єктивний чинник суть якого полягає у тому, що політизація ідейного змісту релігії сприяє зростанню кількості віруючих і прихожан. У ще більшій перспективі пристосування церкви до політики має неабияку матеріальну сторону, що також в умовах глобалізації є не мало важливим.

У сучасних умовах людська спільнота все більше й більше розділяється за цивілізаційною ознакою. Одним із факторів цивілізаційної ідентифікації є релігія. Звідси політичні рішення часто мають релігійне підґрунтя. У цих умовах політизація церкви виражається в створенні соціально-політичних концепцій у завуальованій або й відкритій участі церкви у публічній політиці, релігійному екстремізмі. Виходячи з такого розуміння релігії та церкви, які інституції, можна говорити то зміст громадянського суспільства та його затребуваність у духовності.

На нашу думку, для України на сучасному етапі впровадження християнських правових норм і принципів, які в правовій площині, повинні збалансувати взаємини між суспільними прошарками та їх відносини з державною. Цей вплив насамперед проявляється у розвитку моралі та етики, що формуючи духовне середовище може нівелювати соціальну напругу. Нажаль, сучасні теоретики суспільних і правових відносин схильні швидше до пошуку нових концепцій і теорій розвитку суспільства, до критики власне ідеї громадянського суспільства, акцентування уваги на її "застарілості".

Варто також відзначити, що роль релігії і церкви у процесі становлення громадянського суспільства в Україні є досить неоднозначною. З одного боку, фіксується динамічне збільшення кількості релігійних

організацій, що "супроводжується розширенням зони їх присутності в різних соціальних сферах, поглибленням діалогу із суспільством, зміною парадигми державно-церковних відносин – від доброзичливого співіснування до взаємозацікавленого партнерства" [У Державному комітеті у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 2000. – № 5. – С. 25]. З іншого боку, процеси глобалізації та інформатизації ведуть до загальносвітового процесу секуляризації, що трансформується і на Україну шляхом ослаблення впливу церкви на віруючих і суспільство.

Певний негатив простежується також і у тому, що знижується роль релігійних моральних норм як детермінант поведінки, а це веде до погіршення правових засад суспільства. Надмірне проникнення церкви у політику призвело до відсутності чітких соціальних програм у окремих конфесій. Більше того негативний вплив на громадянське суспільство має міжконфесійна боротьба. Усе це зумовлює соціально-політичні етноконфесійні й соціокультурні суперечності українського суспільства. Як справедливо зауважує З. Антонюк, "вихід із сьогоднішньої кризи в Україні потребує наявності нових етико-релігійних вартостей, зміни особистісної налаштованості, поведінки та суспільних структур" [*Антонюк З.* Побудова громадянського суспільства в Україні та християнське соціальне життя // Сучасність. – 1998. – № 11. – С. 89].

У наш час, не до кінця налагоджено взаємозв'язок між церквою і громадянським суспільством. Церква та інші релігійні об'єднання, будучи по своїй природі консервативними інституціями та усвідомлюючи власну реальну залежність від центральної й регіональної державної влади, надто обачно демонструють свою громадянську позицію щодо соціокультурного стану суспільства, економічної ситуації, намагань локалізації соціальних і політичних прав громадян.

Таким чином, теорія громадянського суспільства, вплив на нього церкви загалом та християнської релігії зокрема має визначальне значення для України. Ставши на шлях демократичного розвитку, українське суспільство має подолати недовіру до влади й відчуження значної частини українського народу від громадського життя й політики; позбутися тоталітарних стереотипів у його свідомості; використати засоби громадянського суспільства для зменшення всевладдя державних чиновників і для того, щоб формально демократичні інститути влади почали керуватися принципами демократії на практиці.

Д. М. Калач, здобувач, КНУТШ, асист., ВНАУ, Вінниця
kala4d@ukr.net

МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ ЯК ПРИНЦИП ЄДНОСТІ СУСПІЛЬСТВА

Міжконфесійний діалог – це не тільки діалог між різними релігійними деномінаціями всередині однієї релігії, а й діалог між різними світовими релігіями. Витоки міжконфесійного діалогу беруть початок в середніх

віках, в період схоластики. Вже тоді мали місце богословські диспути, які використовувалися в морально-повчальних цілях, корисних для суспільства. Потужний імпульс для міжконфесійного діалогу дав у XII столітті видатний французький мислитель, поет і богослов П'єр Абеляр, апологет віротерпимості. Його блискуча діалектика як метод здобуття істини через суперечку, в якій зустрічаються протилежні думки, стала виявленням аргументів "proetcontra", і цей метод він застосував у галузі церковної догматики. У своєму головному творі "Так і ні" ("Sicetnon"). П. Абеляр зіставив фрагменти з Біблії і творінь Отців Церкви, приводячи цитати, що знаходяться в уявній суперечності;вдаючись до принципу "розумію, щоб вірити", яким доповнив принцип Ансельма Кентерберійського "credoutintelligam" – "вірую, щоб розуміти". П.Абеляр послідовно розвивав і стверджував принцип толерантності у міжконфесійних відносинах. Критерій моральності він бачив у її згоді з совістю, а сутність гріха визначав як свідомий намір вчинити зло. "Євреї, що розіпнули Христа з впевненості, що тим догоджають Богу, не мають гріха" – зробив висновок Абеляр задовго до ПапиІоана Павла II. Своїм твором "Діалог між філософом, іудеєм та християнином" він створив всі необхідні теоретичні передумови для розвитку культури міжконфесійного діалогу.

У Російській імперії XIX століття культура діалогу викарбувалася в суперечках західників і слов'янофілів. За образним порівнянням О. І. Герцена, вони "як двоголовий орел, дивилися в різні сторони, в той час як серце билося одне". На початку XX століття прикладом діалогу на високому культурному та інтелектуальному рівні були релігійно-філософські збори в Санкт-Петербурзі, Москві та Києві, на яких вперше зустрілися представники Російської Православної Церкви та творчої інтелігенції. Їх діалог став формою релігійно-філософської думки, що наближається до духовного одкровення.

Духовний потенціал сучасної культури, на відміну від культури класичної, тим більше середньовічної, помітно послабшав. Сподівання, що культура зможе побудувати мости діалогу міжсвітовими релігіями не виправдалася. Сама культура опинилася в глухому куті. Перед сучасним громадянським суспільством стоять моральні завдання, які неможливо вирішити без опори на релігійні, насамперед, християнські цінності. Суспільство, в свою чергу, зацікавлене в релігійних інститутах, які виховують в людях почуття відповідальності і високої моральності, прихильності ідеалам гуманізму. Адже, як стверджував Гегель, справжній гуманізм і християнство тотожні.

Говорячи про культуру міжконфесійного діалогу сьогодні, можна припустити, що справжня культура – духовна і релігійна, а культура без релігії – псевдокультура, її сурогат. Ось чому в цьому контексті настільки актуальним є третя складова – суспільство. Церква відокремлена від держави, але не може бути відділена від суспільства. Діалог поза суспільством повисне в повітрі, міжконфесійний діалог поза суспільством не набуде того резонансу, якого так потребує. Саме суспільство є тим природним середовищем конвергенції, де здійснюється взаємодія Церкви та культури.

У міжконфесійному діалозі можуть знайти точки зближення і покликані об'єднати спільні зусилля заради блага не тільки богослови та релігієзнавці, а й: психологи, філософи, соціологи, політологи, історики. Культура діалогу апелює до чистоти совісті і спонукань. Методологічно вона повинна бути обумовлена свободою і неупередженістю думки, розкутістю суджень, тонкістю інтуїції, готовністю до відкриттів і прозрінь. Для успіху міжконфесійного діалогу, звичайно, необхідне розуміння не тільки своєї віри і культури, а й суміжних культур і традицій, вірувань і звичаїв.

Міжнародне співтовариство сьогодні вельми неоднорідне, особливо в конфесійно-культурному плані. Країни Європи, в тому числі Україна – спадкоємці загально християнських тисячолітніх святинь, вони мають досить високий рівень конфесійної культури. Порозуміння релігійних конфесій в сучасному українському суспільстві – процес складний, а нерідко і болючий, але у світлі останніх подій, особливо важливий і потрібний. Сьогодні, коли так турбує і насторожує ситуація у світі, коли релігійний фундаменталізм породжує нетерпимість і в деяких регіонах провокує екстремізм, значення міжконфесійного гуманізму та віротерпимості виходить на передові позиції. Відсутність міжконфесійного діалогу загрожує самоізоляцією .

В умовах поліетнічної України, з великою кількістю різних релігійних і культурних традицій, тільки діалог і співпраця різних конфесій, культур, та людей доброї волі може стати тією "національною ідеєю", яку ми шукаємо; точніше було б назвати її загальнонаціональною ідеєю. Це допоможе нам сьогодні вирішити багато наболілих проблем .Висока культура міжконфесійного діалогу є надзвичайно важливим фактором досягнення в сучасному суспільстві міжнаціональної злагоди . У сім'ї народів колишнього Радянського Союзу не тоталітарна атеїстична ідеологія, а взаємодія і взаємопроникнення національних традицій, звичаїв і культур, була найдієвішим чинником суспільної стабільності. Міжконфесійний діалог, діалог між православними і католиками, включаючи, уніатів, міг би стати сьогодні стабілізуючим фактором на Україні. Коли офіційні представники різних конфесій намагаються говорити один з одним з ідеологічних позицій і доводять свою абсолютну правдивість, ігноруючи відносну правду опонента, то розмова триває на різних мовах, це діалог глухих, між учасниками такого "діалогу" глуха стіна нерозуміння.

Сучасне ліберально-демократичне суспільство декларує релігійні цінності, але не сповідує їх, воно глибоко секулярне за своїм духом. Вже зараз очевидні тенденції, які ведуть до протистояння Церкви. Опозиція такого суспільства і Церкви виявляється у таких співвідношеннях: поклонінняідолам ринку, захоплення різними забобонами і окультизмом, з одного боку, – і справжня духовність; вседозволеність як свобода від комплексів і моральних обмежень - і особиста відповідальність, вкорінена в совісті та страху Божому; елітарність, що розуміється як власна обраність – і справжній демократизм. Учасники міжконфесійного діалогу повинні усвідомити, що відчуження суспільства від релігії посилюватиметься прямо пропорційно невмінню знайти порозуміння та консенсус.

А. С. Кибенко, студ., УрФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия
ambrajevsky@gmail.com

ОБРАЗ БУДДИЗМА В ПУБЛИЧНЫХ ВЫСТУПЛЕНИЯХ ДАЛАЙ ЛАМЫ XIV

Как показали социологические исследования, понимание религии у большинства людей формируется не только посредством священных текстов и религиозных доктрин, но в большей степени благодаря случайной информации. "Вера большинства, массовая религиозность – как правило не основывается на учении церкви, теологии, носит во многом случайный, неупорядоченный, эклектический характер. Многие просто не в состоянии сделать сознательный мировоззренческий выбор, просто осознать наличие альтернативных типов мировоззрения" [*Гараджа В. И.* Социология религии. – М., 1995. – С. 57.]

Далай Лама XIV как политик (до 2011), духовный лидер большого региона и общественный деятель имеет огромное влияние на массы людей. Его высказывания, касающиеся буддизма, согласно приведенной цитате, во многом формируют пассивное понимание этой религии у многих современников во всем мире, в том числе и не буддистов. Предмет исследования: буддизм в публичных речах Далай Ламы в сравнении с основными положениями тибетского буддизма (махаяна, включая ваджраяну).

Персона Далай Ламы освящается в основном в популярном ключе: биографии, высказывания и интервью, исторические художественные и документальные фильмы, художественная литература (Генрих Харрер "Семь лет в Тибете" и Х/Ф по ней и мн. др.). Сам Далай Лама – автор множества книг и статей. Критика Далай Ламы и его взгляда на буддизм не распространена. Можно отметить, что представители Китайского правительства критически относится к нему по ряду политических и прочих причин.

Как отмечает М. К. Мамардашвили в работе "Очерк современной европейской философии", доступные простые схемы, участвуя в формировании у человека понимания своего места в обществе, освобождают его от самостоятельной духовной и интеллектуальной работы. Анализ статей Далай Ламы позволит определить его подход объяснения буддизма как ряд готовых схем, либо как стимуляцию к самостоятельной мысли.

Тексты выступлений Далай Ламы, взятые для анализа (доступны на официальном сайте www. dalailama. ru): "Его Святейшество Далай-лама о Калачакре"; "Приветствие Его Святейшества Далай-ламы Глобальному буддийскому конгрессу в Дели" (27–30 ноября 2011); "Буддизм в XXI веке" (текст выступления Его Святейшества Далай-ламы перед калмыцкой диаспорой США. Филадельфия, 16 июля 2008 года); "Далай-

лама о "своих" и "чужих" линиях преемственности"; "О предписании "считать совершенным любое действие учителя"; "Размышление о десяти неблагих деяниях"; "Для чего нужно помнить о смерти?"; "Что мы понимаем под медитацией?"; "Далай-лама о Четырех печатях буддизма"; "Далай-лама о природе потока сознания"; "Далай-лама о препятствиях на пути медитации"; "В буддизме качество важнее количества".

Для выполнения данной работы использован метод контент–анализа.

Далай Лама использует общепринятые буддийские термины формулировки и идеи ("явления претерпевает постоянные изменения, не имея возможности существовать автономно"; "Нирвана – это свобода от страданий и причин страданий"; "все вещи возникают взаимозависимо" и т. п.).

Максимально понятный, логичный и простой язык речей о буддизме говорит о том, что Далай Лама хочет актуализировать основные идеи буддизма для максимального числа людей, в том числе не буддистов.

Говоря об идеях буддизма – о страдании, прекращении страдания, высшей цели, просветлении, нирване и проч. – Далай Лама обращает внимание именно на этическую сторону учения. Идея любви ко всем живым существам свойственна данной традиции. Но Далай Лама делает акцент на светской этике, общей для всех религий.

Комментируя конкретные понятия буддизма, Далай Лама частодает примеры, относящиеся не к абстрактно-философским построениям, но говорящих о мире во всем мире: "Хотя отрицательные и положительные мысли и чувства в равной степени непостоянны и лишены самобытия, факт остается фактом – отрицательные мысли и чувства ведут к страданию и болезненным переживаниям, а положительные – ведут к счастью. Именно по этой причине положительным эмоциям отдается предпочтение и именно их рекомендуется развивать. Ведь мы все стремимся к счастью. […] Нужно намеренно совершать действия, которые принесут счастье, и намеренно избегать тех, что причиняют страдания" [http://dalailama.ru/messages/63-dalai-lama.html].

Хотя Далай Лама участвует в совершении серьезных религиозных обрядов (посвящение Калачакры и др.) и является монахом, он с иронией заявляет о своей божественной природе, которую, по представлению ламаизма, имеет каждый Далай Лама. Так же свободно высказывается по поводу некоторых религиозных положений: относительно ритуальной стороны, молитв и почитании любых действий гуру священными.

Далай Лама отмечает важность медитации как самостоятельной мысли. Призывая к жизни в мире, подчеркивает значимость каждого человека в достижении этой цели.

В итоге хочется отметить, что Далай Лама XIVв публичных речах не противоречит основным взглядам на буддизм школ Махаяны и Тантры, идея диалога религий и светская этика зачастуюподчеркнуты в его речах о буддизме.

І. М. Ломачинська, д-р філос. наук, проф., ВМУРЛ "Україна", Київ
Lomachinskairina@rambler.ru

РЕАЛІЗАЦІЯ ФУНКЦІЙ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В СИТУАЦІЇ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНИХ КАТАКЛІЗМІВ

В умовах сучасної політичної кризи, зумовленої як економічними та політичними прорахунками владних структур, так і чітко спланованими стратегіями інформаційної війни держав-регуляторів сучасної світової політики, українське суспільство шукає найбільш оптимальні шляхи мирного вирішення конфлікту. Значну роль в означеному процесі відіграють очільники основних християнських церков України – Української православної церкви Московського Патріархату, Української православної церкви Київського Патріархату та Української греко-католицької церкви, які об'єднали зусилля щодо недопущення насилля на Всеукраїнському Євромайдані у грудні-лютому 2013 року, що значною мірою вплинуло на рішення діючої влади щодо Євромайдану. Варто також підкреслити, що зазначені церкви позначають себе як національні, а національною церквою, за визначенням А. Колодного, є "Церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період і, опираючись на свою традицію та набувши етноконфесійної специфіки, сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету визначеної нації, користується національною мовою як богослужбовою та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території" [Академічне релігієзнавство / за наук. ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – С. 837]. Можемо стверджувати, що власне релігійний чинник виступив як домінуючий у стабілізації суспільної напруги в епіцентрі політичного конфлікту, адже кризова ситуація змушує свідому особистість до переосмислення сутнісних основ свого буття, формує нову систему цінностей, де духовні прагнення стають визначальними (мова йде про значну частину пересічних учасників протестного руху, здатних повірити в ідею суспільних змін). В означеному процесі примирення заслуговує на увагу актуалізація окремих функцій релігійної комунікації, як основного засобу релігійної пропаганди, що забезпечують релігійним організаціям загалом та окремим служителям культу зокрема виступати посередниками у миротворчому процесі. Серед найбільш ефективних засобів комунікативного впливу, що використовувались очільниками релігійних громад, стала проповідницька діяльність на різних рівнях – індивідуальному (як окремі бесіди з учасниками конфлікту), груповому (як участь у переговорному процесі) та масовому (як безпосередні виступи перед учасниками протестних акцій, так і активне використання традиційних ЗМІ та Інтернет-ресурсів).

Передусім, релігійна комунікація має сакральний зміст, адже виступає основним засобом земного втілення божественних істин: "І Слово стало плоттю, і вселилося між нами, повне благодаті і істини; і ми бачи-

ли славу Його, славу, як Єдинородного від Отця" (Ів. 1,14). Водночас, ефективність релігійної проповідницької діяльності залежить як від соціальних, так і від духовних чинників конкретної релігійної особистості: з одного боку, від визнання домінантного комунікативного статусу релігійного проповідника серед спільноти, а з іншого – від його богонатхненності, адже "тільки Дух істини здатний впливати на свідомість людей, формувати волю, освячувати душу, записувати у серці закони Божі, змінювати поведінку людини відповідно до Божого промислу" [*Брага Д.* Как подготовить библейскую проповедь. – СПб. : Библия для всех, 2000. – С. 174]. Завдяки визнанню представників церкви не лише як служителів культу, а, передусім, як причетних до вищих божественних істин, була забезпечена реалізація регулятивної функції релігійної комунікації, що полягає в управлінні свідомістю і поведінкою індивідів, груп, громад за допомогою сакральних ідей та цінностей: "Істинно, істинно кажу вам: хто слово Моє слухає, і вірить у Того, Хто послав мене, той має вічне життя і на суд не приходить, а перейшов від смерті до життя" (Ів. 15, 24).

Проповідницька діяльність пастирів християнських церков у ситуації Майдану знайшла своє втілення у мобілізуючій функції релігійної комунікації, як заклику до унвердження ідей національної самосвідомості, передусім, до представників греко-католицької спільноти, підтриманої представниками православних громад: "Бо ніхто не робить щось таємно, коли сам домагається бути відомим. Якщо Ти твориш такі діла, яви себе світові"(Ів. 7,4). При цьому кожен проповідник позиціює себе як ефективний комунікант, який уміє переконувати послідовників у безумовній правоті своєї мети, адже лише за умови максимальної здатності до переконання можна об'єднати своїх послідовників навколо певної ідеї. При цьому створюються міцні зв'язки у системах ціннісних орієнтацій усіх суб'єктів взаємодії і виникає спільний цілісний світогляд та єдність поглядів. Це стає можливим завдяки ставленню до послідовників як до рівноправних партнерів, повага до їхніх поглядів та думок: "Хто слухає вас, той Мене слухає, і хто зневажає вас, той Мене зневажає, а хто зневажає Мене, той зневажає того, хто послав Мене" (Лк. 10,16). Водночас, варто з обережністю використовувати свій комунікативний статус та словесний потенціал, щоб не нашкодити ближньому: "з обережністю варто приводити до виконання будь-яке слово і діло, покладені на нас обов'язком" [*Василий Великий.* Примите слово мое: Сборник писем. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2007. – С. 78].

Та безумовно, однією з важливих функцій, що виконували очільники релігійних спільнот серед представників протилежних ідеологічних таборів, була світоглядна функція, адже були здійснені спроби створення власних соціально-гносеологічних схем вдосконалення суспільного життя, визначення місця і ролі як окремої особистості, так і всієї національно-свідомої спільноти в системі владно-суспільних відносин: "Мудрість же ми проповідуємо між довершеними, але мудрість не віку цього і не володарів віку цього скороминучих; а проповідуємо премудрість Божу,

таємну, приховану, яку призначив Бог перед віками слави нашої, якої ніхто з князів віку цього не пізнав" (1 Кор. 2, 6–8).

Як підсумок, зазначимо, що у сучасний складний період для України, що стала полігоном реалізації глобальних стратегій інформаційної війни, українським політикам варто згадати слова Антонія Великого: "не говори ні про що, поки не осмислиш слів своїх, адже слова, що не мають сенсу, схожі до бур'яну та терну" [*Антоний Великий.* Поучения / Е. А. Смирнова [сост.]. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – С. 57]. Адже необдумані (чи, на жаль, чітко сплановані маніпулятивними технологіями сусідніх держав) виступи окремих вітчизняних політиків призводять до загострення суспільної напруги та загрожують цілісності української суверенної держави.

С. В. Ломачинська, студ., КНУТШ, Київ
svitlana9@bigmir.net

КОМУНІКАТИВНІ ЗАСОБИ ВЛАДНОГО ВПЛИВУ СУЧАСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

В осмисленні сутності суспільно-історичних процесів ґенези людства та майбутніх перспектив його розвитку завжди актуальним залишається питання ролі комунікації, адже сучасне суспільство є суспільством комунікації. Кожний виток розвитку цивілізації давав нове осмислення ролі комунікації у суспільному прогресі. Існування людини зумовлюється не просто її природним середовищем, а насамперед соціокультурними умовами життєдіяльності, що вимагають комунікації, спілкування, певних способів співжиття з іншими людьми, прилучення до історичного досвіду, розуміння та осмислення природного та соціального оточення, стосунків між людьми у процесі спілкування. Тому з поширенням новітніх технологій змінюються можливості соціально-комунікативного впливу, яким можливо охоплювати безмежну кількість потенційних реципієнтів.

Однією з домінантних функцій комунікації постає мобілізуюча функція, яка регулює процеси зміни цінностей, переконань під дією владного комунікативного впливу. У соціальних комунікаціях загалом, та релігійних комунікаціях зокрема, поняття влади можливо розуміти в трьох основних ракурсах: як "відносини керування та підкорення між людьми; можливість і здатність здійснювати свою волю; здатність направляти процеси, події та дії людей в необхідному напрямі" [Духовность / В. С. Дудик [гл. ред.]. – Киев : Европейская энциклопедия, 2008. – Кн. 1. – С. 145]. Відповідно, влада реалізується за допомогою впливу – такої поведінки одного індивіда, яка вносить зміни у поведінку, відносини, відчуття іншого індивіда, тобто влада є суто суспільним явищем, у якому задіяні наділені свідомістю і волею особистості, а переважний вплив одних людей

на інших є вольовим відношенням між ними. В комунікативному плані найбільший владний вплив на маси має, власне, харизматична особистість (відповідно до класифікації М. Вебера), яка володіє можливостями комунікативного впливу за допомогою надприродної сили духу чи ораторського таланту. Харизма такої особистості, переважно, придбана, і виступає наслідком її соціального становища.

Одним з домінантних факторів ретрансляції релігійних ідей є наявність масової свідомості, яка виражається завдяки реципієнту, що в даному випадку ідентифікує себе в масі і характеризується надзвичайною легкістю стосовно сприйняттю впливу. Християнська церква швидко почала розквітати саме з тих пір, коли Господь повелів апостолам йти й проповідувати, що супроводжується такими словами: "Дана Мені будь-яка влада на небі і на землі" (Мф. 28:18–20). Перші слова за своїм змістом чітко поєднують слово проповідництва з вищою владою, що бере свої початки від Христа: це влада над розумом і серцями людей, що слухають і усвідомлюють суть християнської проповіді. Таким чином, основним комунікативним засобом владного впливу постає ясне і беззаперечне твердження однозначної позиції, панівної ідеї, при тому інформаційний зміст повідомлення може бути поверхневим. Твердження в будь-якій мові означає відмову від обговорення, оскільки влада людини або ідеї, що може піддаватися обговоренню, втрачає всяку правдоподібність. У релігійній комунікації повідомлення, отримане від пастиря містить найбільш бажану для реципієнта інформацію, тому під впливом масової свідомості нівелюється особистісне критичне ставлення до її змісту. Відбувається своєрідне самонавіювання, коли масова комунікація на особистісному рівні перетворюється в аутокомунікацію, а ідеї проповідника постають як власні переконання.

На даному етапі розвитку суспільства значну роль в функціонуванні православної церкви відіграють засоби масової комунікації**,** адже масмедіа дозволяє прискорити обмін релігійною інформацією, збільшити аудиторію, розширити ареал християнської комунікації. В даному випадку одну з головних ролей виконує інтернет, адже – то не просто електронна газета. "Розумно використаний, він пропонує величезні комунікаційні можливості для прямого партнерського спілкування між окремими людьми та групами за інтересами – причому не однобічне, а із зворотним зв'язком. Традиційним засобам масової інформації – газетам, радіо і телебаченню, які останнім часом дуже активно використовуються релігійними організаціями, робити це набагато складніше" [*Лукіна М.* Всесвітня павутина // Людина і світ. – 1998. – № 7. – С. 49].

Цікаво поглянути на тематичне розміщення православних мережевих ресурсів. Значна їх частина належить офіційному сегменту (храми, єпархії, монастирі – 25 %), далі йдуть сайти, присвячені церковному мистецтву і науці (24 %), що цілком зрозуміло у зв'язку зі збільшенням кількості та розширенням духовних навчальних закладів, у яких на-

вчаються молоді люди, для більшості з яких ця мережа є природним місцем спілкування. На третьому місці сайти, присвячені духовній спадщині Церкви. Далі йдуть сайти сімейного змісту, церковні ЗМІ, суспільно-політичні, освітні тощо [*Рудницкий Г.* Православный Интернет сегодня и завтра [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ibusiness.ru/runet/37480].

Варто зазначити, що православна церква досить помірковано використовує сучасні засоби передачі інформації. Читач, як відомо, плекає особливу довіру до слова як носія духовної інформації. Адже інтенсивне використання засобів масової інформації може стати причиною десакралізації релігійного слова, руйнування канонічних особливостей християнського спілкування, виникнення у віруючих відчуття розгубленості, своєрідної духовної кризи.

Таким чином, можемо підкреслити, що інтернет-сайти православної церкви розраховані на широку аудиторію, а не лише людей, залучених до віри. Жанрово-тематична багатоплановість передбачає охоплення різновікової категорії споживачів інформації. Журналісти та редактори православних Інтернет-ЗМІ мають на меті реалізацію світоглядних, комунікативних, просвітницьких, пропагандистських, виховних, інформаційних, культурологічних та інших функцій. З'ясування особливостей комунікативних технологій, в контексті яких відбувається релігійна комунікація, дає можливістьстверджувати, що онлайновий вимір увиразнює, поглиблює та доповнює релігійний контент традиційних засобів масової комунікації.

В. В. Маренинова, магистр,
УрФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия
Vm-90@list.ru

СОБЛЮДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ НОРМ В ОДЕЖДЕ СРЕДИ МУСУЛЬМАН Г. ЕКАТЕРИНБУРГА

С помощью одежды выбранной в соответствие с требованиями религиозных канонов, человек демонстрирует свою причастность к определенной конфессии. Религиозная мода является одним из инструментов конструирования религиозной идентичности. Мусульмане, как и представители ряда конфессий, выделяются своим внешним видом и это фиксируется окружающими в повседневности. Необходимо понимать, что выражение своей религиозной идентичности посредством одежды, не всегда находит понимание в российском обществе. В российском обществе существует представление об опасности, мнимой ли или настоящей по отношению к представителям различных конфессий и это выливается в войну с одеждой. (Например, дискуссия о хиджабах в школе в Ставропольском крае или принуждение студенток университетов ходить на занятия в длинных юбках в Чечне).

Согласно результатам опроса Всероссийского центра изучения общественного мнения, проведенного после скандала в Ставрополье, около 53 % россиян считают недопустимым демонстрировать в школах свои религиозные взгляды. Чаще других так считают атеисты (57 %), москвичи и петербуржцы (76 %), респонденты предпенсионного возраста (59 %). Ничего предосудительного в таком поведении не видят в основном молодежь, жители городов-миллионников и мусульмане.

В рамках данного исследования нами было опрошено в ходе свободного интервью 20 мусульманок, большинство из них (кроме двух пожилых женщин) отметили, что замечают к себе повышенный интерес и часто отрицательную реакцию со стороны окружающих по поводу своего внешнего вида. Между тем, в настоящее время мы можем констатировать, что сегмент рынка связанный с конфессиональными предписаниями, в частности с конфессиональной одеждой, расширяется в России и Екатеринбурге в частности.

Для того, чтобы четко определить какие требования предъявляются к мусульманам по поводу одежды, обуви, аксессуаров нами были изучены священные книги мусульман – "Коран" и "Сунна". Нами выявлено, что определенные требования предъявляются как к мужчинам, так и к женщинам. Например, основными запретом для мужчин является ношение золотых украшений и одежды из шелка. Также существует требование, касающиеся длины одежды мужчин-мусульман, подол которой должен быть на уровне щиколотки. Что касается женщин-мусульманок, им воспрещается подвязывать накладные волосы. В Коране также говорится о том, что женщины должны прикрывать места, видные в вырезе одежды, такие как грудь и шея, поэтому на них необходимо набрасывать покрывала. Мусульманкам следует избегать ярких блестящих цветов, сверкающих украшений, а также тканей, в которые вплетены блестящие нити. "Одежда мусульманских женщин не должна точь-в-точь походить на одежду немусульманок. Одна из функций хиджаба заключается в том, чтобы показать, что носящая ее женщина – это мусульманка, гордящаяся своей верой" [*Хаттаб Х.* Справочник мусульманской женщины / пер. с араб. Т. Гончаровой. – М. : Умма, 2002. – 144 с.].

В результате проведенного исследования нами были сформулированы следующие выводы:

1. Было установлено, что мода (одежда, аксессуары) является инструментом, как выражения религиозности, так и выражения национальной идентичности. Причем, этнические элементы в одежде настолько слились с религиозной атрибутикой, что эти понятия для многих верующих стали тождественными.

2. Одежда с религиозной атрибутикой становится все более популярным сегментом рынка, о чем свидетельствует большое количество интернет-магазинов и функционирующие в Екатеринбурге стационарные торговые точки. Вместе с тем, заявленное в рекламе положение о

том, что одежда соответствует каноном религии, в реальности не всегда соответствует действительности.

3. Несмотря на то, что сегодня многие светские дизайнеры черпают вдохновение в религии, используя религиозную символику, зачастую данная одежда не соответствует каноном религии и не пригодна для ношения верующими. Светская мода ориентирована на светский рынок.

4. Зачастую верующие отказываются носить одежду соответствующую религиозным каноном в повседневной жизни (одеваясь по религиозным канонам только для посещения мечети). Это может быть обусловлено, во-первых, потому что они чувствуют себя не комфортно, замечая повышенный интерес и часто отрицательную реакцию со стороны окружающих. Во-вторых, исходя из того обстоятельства, что ношение одежды соответствующей религиозным каноном, не соответствует культурным традициям России. В-третьих, по ряду причин считают ношение данной одежды не обязательным условием. Например, модернистские настроения, личная рефлексия по поводу веры и другое.

5. Аксессуары и одежда с религиозной тематикой стали модным трендом среди молодежи, независимо от конфессий. Однако, соблюдение религиозных канонов в одежде распространено в основном среди мусульманской молодежи, о чем свидетельствует отсутствие в Екатеринбурге стационарных магазинов православной, индуистской, иудейской одежды. Примечательно, что если мусульманская одежда представлена в интернет-магазинах как в традиционном ее варианте: длинные платья и юбки, платки, так и в осовремененном варианте – футболками и кофтами с надписями и картинками на религиозную тематику. То одежда с религиозными мотивами других конфессий представлена в основном только во втором – осовремененном варианте.

6. Мужчинам, как показало исследование, гораздо легче адаптировать обычную одежду в соответствие к требованиям религиозных канонов. Исходя из этого обстоятельства, основными покупателями магазинов религиозной одежды становятся женщины.

В. А. Мызникова, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
myznikova.v@gmail.com

ДИСКУССИЯ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ НЕЙТРАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Момент, когда методологическая нейтральность становится основополагающей методологической стратегией в религиоведении вряд ли возможно установить с точностью. Все зависит от того, как мы трактуем сам термин "методологическая нейтральность" – понимаем ли мы его расширительно как проекцию классического идеала научности на конкретную дисциплину (would-bediscipline, если использовать по-

нятийный аппарат С. Тулмина [*Toulmin S.* Human understanding, vol. 1, The collective use and evolution of concepts. – Princeton : Princeton University Press, 1972. – P. 380–381] применительно к религиоведению), отождествляем ли с феноменологическим эпохе или берем в качестве точки отсчета заявленный Питером Бергером в "Священной завесе" принцип методологического атеизма [*Berger P.* The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion. – Garden City : Doubleday, 1967. – P. 100]. Неоспоримым представляется тот факт, что последние пятьдесят лет любая попытка установить предпосылки исследования в области религии начинается и заканчивается с обращения к принципу методологической нейтральности – будь то подтверждение приверженности этому принципу или, что более вероятно на данном этапе развития дисциплины, его критика с аналитических позиций. Таким образом, принцип методологической нейтральности обнаруживает себя не только и не столько как собственно методологический прием, но как способ самоопределения и самовоспроизводства дисциплины, позволяющий маркировать каждое конкретное исследование как религиоведческое или не являющееся таковым.

Своего рода институциональное утверждение принципа методологической нейтральности в качестве "точки отсчёта" идеологических (партийных) координат происходит в рамках "марбургской дискуссии". В сентябре 1960 года в Марбурге был проведен X Международный Конгресс по Истории Религий, по итогам которого в "Нумене" – официальном печатном органе Международной Ассоциации по Истории Религии (IAHR) – вышло три статьи, посвященных методологическим проблемам зарождающейся дисциплины, в одной из которых мы находим "базовый минимум предпосылок" [*Shimmel A.* Summary of discussion // Numen. – 1960. – Vol. 7, Fasc. 2. – P. 236] исследований в области религиоведения (*Religionswissenschaft*). "Базовый минимум предпосылок" интересен и сам по себе – как расширенная формулировка принципа методологической нейтральности – и с точки зрения серии различий, имплицитно и эксплицитно им проводимых: между ориенталистким и окциденталистким подходами в изучении религии, между религиоведением и теологией, и, наконец, между религиоведением и феноменологией религий. Эти различия на многие годы вперед определят повестку дня в методологии религиоведения. В рамках этой многолетней дискуссии "методологическая нейтральность" предстает необычайно удачной интеллектуальной стратегией с институциональной точки зрения и почти столь же провальной с точки зрения собственно методологии. Вместо того чтобы быть жестким ядром религиоведения, в качестве какового этот концепт создавался, методологическая нейтральность становится его наиболее уязвимым местом, линией фронта, по которой проходит разделение на редукционистов и антиредукционистов (вопрос о религии suigeneris), сторонников включенности и ее противников (insider/outsiderproblem).

Современная социологическая теория предлагает несколько вариантов снятия проблемы методологической нейтральности. Первый вариант – это переопределение религии как уникального объекта исследования, но без постулирования необходимой связи этого объекта с "трансцендентным", "сакральным", "Богом". Так поступает французский социолог религии Даниэль Эрвю-Леге, которая определяет религию через три элемента: "выражение веры, память о преемственности и легитимирующую отсылку к авторизованной версии этой памяти, то есть к традиции" [*Hervieu-Léger D.* Religion as a Chain of Memory. – Cambridge : Polity Press, 2000. – P. 97]. Такой подход позволяет избежать обвинений в проведении теологической программы, и лишает скомпрометированный принцип методологической нейтральности статуса уникальной для религиоведения методологии. Еще один вариант – это реконцептуализация самого термина "нейтральность". Питер Донован, например, предлагает программу ролевой или процедурной нейтральности, где нейтральность сводится к набору эксплицитных и имплицитных кодов и стандартов [*Donovan P.* Neutrality in Religious Studies // Religious Studies. – 1990. – Vol. 26, No. 1. – P. 106]. Донован замечает, что именно потому, что нейтральность не может быть навязана и не всегда может быть достигнута, "ее легче будет обеспечить там, где существуют оговоренные практики и процедуры" [Ibid. – P. 115]. Третьим способом переосмысления принципа методологической нейтральности (и соответственно оснований религиоведческой науки) мог бы стать радикальный отказ от самого понятия религии. Если существует "социология без общества", то почему бы не быть "религиоведению без религии"? Один из источников такого рода рефокусировки методологии мы можем обнаружить в акторно-сетевой теории Бруно Латура. Социологическое исследование естественных наук и техники, как утверждает Латур, позволяет понять, что исследовать объект, значит создать для него такую ситуацию, где он способен противостоять нашим высказываниям о нем [*Латур Б.* Когда вещи дают отпор // Социология вещей : сб. ст. – М. : Издательский дом "Территория будущего", 2006. – С. 344]. Примером такого исследования в религиоведении может служить работа Элизабет Клавери "Дева, расстройство, критика". Клавери пишет: "мы приняли решение рассматривать Деву как актора самого по себе, действия, слова и статус которого в дискурсе паломников мы воспроизводим без предварительной цензуры" [*Claverie É.* La Vierge, le désordre, la critique: Les apparitions de la Vierge à l'âgedel a science // Terrain: revue d'ethnologie, del'Europe. – 1990. – Vol. 14. – P. 61]. Но все перечисленные способы переосмысления концепции методологической нейтральности не обладают ее главным достоинством как методологической стратегии – универсализмом. Вопрос о том, может ли быть сформировано новое дисциплинарное единство в области исследований религии, и если да, то на каких методологических основаниях, все еще остается открытым.

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

СВАТАННЯ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

На думку більшості дослідників, всю весільну обрядовість можна розподілити на три великі групи ритуалів, що здійснюються послідовно: передвесільні обряди, власне весільні та післявесільна обрядовість. З іншого боку, "шлюб як соціальний союз торкається інтересів багатьох груп" [*Геннеп ван А.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М. : Восточная литература, 2002. – С. 108], що пояснює факт участі в усіх весільних церемоніях великої кількості дійових осіб – родичів, знайомих. На перших етапах, сватанні та заручинах, батьки майбутніх молодят зазвичай домовлялись про шлюб їх дітей "… та остаточно скріплювали досягнуті угоди щодо приданого, часу весілля, подарунків, витрат тощо" [*Пашкова Г. Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся. На матеріалах весільної обрядовості. – К. : Наукова думка, 1978. – С. 26]. Варто говорити про соціальне значення шлюбу, про участь великої кількості людей в обрядах, пов'язаних з ним. Як дотепно дає визначення цього боку шлюбу М. Олленну: "Шлюб є об'єднанням сім'ї певного чоловіка з сім'єю певної жінки" [цит за: *Синицына И. Е.* Человек и семья в Африке. (По материалам обычного права). – М. : Наука, 1989. – С. 41]. Тому соціум, в особі близьких та не дуже родичів, відіграє таку значну роль з початку і до кінця всіх етапів весільної обрядовості.

А. ван Геннеп розглядає етап сватання саме в контексті суспільної значущості шлюбу. Ф. Вовк говорить про сватання, що "… це вже перший акт шлюбних церемоній, і відбувається воно згідно зі стародавнім ритуалом" [*Вовк Х. К.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – К. : Мистецтво, 1995. – С. 230]. Очевидно, етап сватання дуже сакралізований, як і всі етапи шлюбних церемоній в цілому. Зазвичай сватання здійснюється уповноваженими особами, сватами, кількість та соціальний статус яких залежить від місцевих звичаїв. У білорусів Полісся "… три–п'ять осіб (серед яких були одна-дві жінки) йшли з хлібом, загорнутим у невеликий полотняний рушник… Як правило, сват ніс паляницю, що мала форму круглої хлібини, або пиріг – хліб продовгуватої форми, який перед випіканням посипали зверху борошном" [*Пашкова Г. Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся. На матеріалах весільної обрядовості. – С. 26]. А. Ніколаєв, описуючи весільні звичаї селян Суджанського повіту, говорить про двох сватів [*Николаев А.* Свадебные обряды малоруссов суджанского уезда (Из журнала Москвитянин, 1854, № 7 и 8). – М. : типография В. Готье. Цензор Д. Ржевский, 1854. – С. 18], в описанні Д. Зеленіна їх також було двоє, причому "… один з них обов'язково дядько нареченого, або який-небудь інший його родич" [*Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. – М. : Наука, 1991. – С. 334]. Згідно з даними Ф. Вовка,

найкраще на роль свата підходив хтось із членів родини – дядько, іноді це була особа чужа, але головне – поважлива і красномовна [*Вовк Х. К.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні. – С. 230]. Очевидно, що сватання здійснюється близькими родичами (батько, мати, сестри і т. д.) або поважними членами громади, це, знову ж таки підкреслює суспільний характер шлюбу на всіх його етапах. Стать осіб, які здійснюють сватання, на нашу думку, не має суттєвого значення і залежить від місцевих звичаїв. Свати повинні мати певні предмети та (або) промовляти певні фрази, тобто діяльність їх була досить чітко регламентована під час церемонії сватання. У білорусів Брестської області (село Хомськ Дрогочинського району) спеціально для сватання пекли "сватівську булку", що "… мала, як і паляниця, круглу форму, але за розмірами була значно більшою… обов'язковим атрибутом сватів був кий, що виступав своєрідним символом повноважень" [*Пашкова Г. Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся. На матеріалах весільної обрядовості. – С. 27]. В українців, в описі Д. Зеленіна: "Вони (свати) йдуть до будинку нареченої, зазвичай увечері, беруть з собою хліб, пляшку горілки та дерев'яні посохи" [*Козяр С.* Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон. – Хмельницький, 2000. – С. 334]. Ф. Вовк наявність палиці пояснює тим, що це є знаком їх місії: "свати… з палицею в руках, що є емблемою їх титулу послів, з хлібом, сіллю та пляшкою горілки, в супроводі жениха, дружки чи старшого боярина ідуть до батьків дівчини" [*Вовк Х. К.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – С. 230].

Щодо слов'ян, то тут очевидною є сакральна функція хлібу або короваю [*Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских // Символика славянских обрядов, Избранные труды. – М. : Восточная литература РАН, 1996. – С. 100], стосовно ж інших етносів можна прослідкувати вплив локальних звичаїв, тобто під час сватання використовується продукт, який вважається сакральним в цій місцевості. Наприклад, у монголів це баран, який взагалі фігурує у цього етносу майже в усіх важливих моментах життя спільноти, в тому числі й під час обрядів життєвого циклу [*Галданова Г. Р.* Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск : Наука, НО, 1992. – С. 72–75].

Проте не завжди свати пригощають батьків нареченої, іноді відбувається і навпаки: "Якщо батьки дівчини хотіли прийняти пропозицію, зроблену їх доньці, то сватів добре приймали, вводили до найкращої кімнати, пригощали гарним обідом, а потім подавали "ніціхун ччаті" – тарілку з медом та хліб. Один з найбільш шановних сватів відламує руками маленький шматочок хлібу, вмочує його в мед зі словами: "Дай Бог, щоб завжди було так солодко та приємно" (мається на увазі нареченому, нареченій та усім їх родичам), їсть, а всі інші зі словом "амінь" повторюють те саме, тобто відкушують шматочок хліба з медом" [*Булатова А.* Свадьба лакцев в XIX–XX вв. – Махачкала, 1968. – С. 7]. На

Фарерських островах, у випадку згоди батьків майбутньої нареченої на шлюб, свати та претендент сідали за стіл, оскільки вони не повинні були йти з дому, не відвідавши обіду. Після цього дівчина вважалась заручено-ною [*Анохин Г. И.* Фарерцы. // Брак у народов Северной и Северо-Западной Европы. – М. : Наука, 1990. – С. 91]. Іноді пригощання замінюється на певне сакральне дійство, наприклад, у турків: "Існують вироблені стереотипи перемовин сватів з родичами нареченої. На знак погодження на шлюб родичі дівчини в одних селищах промовляють молитву, в інших – влаштовують частування сватів" [*Серебрякова М. Н.* Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (Новейшее время) : автореф. дисс. … канд. ист. наук. – М., 1979. – С. 13].

Отже, сватання відбувається згідно з певним, визначеним залежно від звичаїв, прийнятих у даному етносі, особливим ритуалом, який має високий ступінь сакралізованості.

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

ВПЛИВ АНТИКУЛЬТОВОГО РУХУ НА ДЕРЖАВНІ ОРГАНИ США ПО ОБМЕЖЕННЮ ДІЯЛЬНОСТІ НОВИХ РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ

Поширення нових релігійних рухів (НРР) або культів в США та інших західних країнах спричинило появу різних суспільних сил, що ставлять собі за мету протидію новим релігіям. Найважливішою силою є антикультовий рух (АКР). Явище антикультового руху з'явилося в США. АКР виник на межі 60–70-х рр. минулого століття. В цей час в США починається процес розповсюдження нових релігій, за якими закріпилась назва "культи", де застосовувались особливі форми впливу на свідомість людини.

Антикультовий рух можна вважати однією з перших суспільних відповідей діяльності новим релігійним рухам. Термін "антикультовий рух" вживається як позначення певної, звичайно світської, організованої опозиції новим релігійним рухам. Однією з проблем, з якою зіштовхнувся АКР, був пошук засобів в залученні державної підтримки для опіки над повнолітніми, котрі належали до НРР. Механізм, котрим користувався АКР – був суд, який визначав право на опіку. Це давало сім'ям право контролю над родичами похилого віку з обмеженими розумовими можливостями. Апеляції щодо опіки, ґрунтувались на тому, що особа втрачала розумову дієздатність внаслідок культового програмування. В той час, коли сім'ї за допомогою антикультових активістів досягали успіху в прихильності суддів, послідовники НРР почали оскаржувати права на опіку. Для прикладу можна привести випадок, що відбувся в Каліфорнії (справа "Катц проти Верховного Суду"). Повнолітні члени Церкви Уніфікації оскаржували постанову права на опіку над ними, що дозволяло родичам поміщати їх в центри депрограмування. (Депрогамування – це психологічний процес, що передбачає виключення та фізичне обмежен-

ня членів культу з метою розриву зв'язків з членами цієї групи). Суддя виніс рішення надати право на опіку батьками, але рішення було відмінене і стратегія опіки швидко розвалилась.

Після того, як місцеві антикультові групи почали співпрацювати між собою на національному рівні, вони спільними зусиллями приступили до пошуку важелів впливу на державні органи для вирішення "культових" проблем. Представники цих організацій знайшли підтримку в особі сенатора Роберта Доула. Він зробив ряд запитів до Податкового Управління США, відносно податкового статусу Церкви Уніфікації та до Міністерства Юстиції США для організації зустрічі між Генеральним прокурором та двома спеціалістами з психології (Маргарет Сингер та Річард Офше). Але на жоден запит не було отримано відповіді. На протязі наступних років в законодавчих органах штатів було зареєстровано кілька законопроектів, котрі закликали до різноманітних репресивних мір проти культів. Деякі законопроекти були зосереджені на звинуваченнях в кримінальній діяльності культів. Наприклад, законотворча діяльність в штаті Вермонт, введена в 1976 році, визначала сумнівні дії груп як шахрайські заходи зі збору коштів, ухиляння від сплати податків, а також як можливе психологічне управління людьми. Законопроект, внесений в Техасі в 1977 році, закликав провести розслідування стосовно заяв про культовий контроль. Всі ці законопроекти не отримали підтримки. І тоді виявилось, що антикультовий рух почав занепадати. Все змінилось 18 листопада 1978 року.

18 листопада 1978 року конгресмен Лео Дж. Райан під час візиту до общинних поселень Храму Народів в Гаяні, та близько 900 послідовників Храму загинули внаслідок об'єднаних актів вбивства та самовбивста. Сенатор Роберт Доул взяв ситуацію під свій контроль, що відбулась в Джонстауні (столиця Гаяни). Він організував ряд громадських слухань, заснованих на припущеннях, що Джонстаун був передвісником трагедій, які збираються вирватися з орієнтованих на молодь нових релігій.

Вслід за трагедією в Джонстауні, антикультові законопроекти з'явились в штатах Массачусетс, Іллінойс, Міннесота, Коннектикут, Пенсильванія, Техас, Орегон, і найголовніше – в Нью-Йорку. Більшість з них були відхилені на етапі слухань, коли захисники громадянських свобод, представники основних церков та спеціалісти з нових релігій мобілізувались проти законопроектів. Єдиним виключенням був Нью-Йорк, де Церква Уніфікації мала штаб-квартиру та семінарію. Церква Уніфікації стала проблемою в державі, так як вона домоглась дозволу на заснування семінарії в Барі Таун. Закон 1980 року в Нью-Йорку, відомий як "Законопроект Лашера", автором якого був член місцевого законодавчого органу. Говард Лашер вніс Кодекс психічного здоров'я для того, щоб наділяти батьків широкими повноваженнями в правах опіки з метою депрограмування особистих дітей, котрі приєднались до однієї з нових релігій. Законопроект двічі проходив слухання, але на нього було накладено вето губернатором в обох випадках. До моменту

другого вето, стало очевидним, що подібний Закон не стане національним і подальші зусилля, котрі віднімали значну кількість ресурсів АКР, виявились марними. Можливо, в довгостроковій перспективі, найбільш важливим результатом трагедії в Джонстауні була модернізація та реорганізація антикультового руху. До кінця десятиліття стало очевидним, якщо АКР хоче виконувати регуляторну функцію, то потрібна нова стратегія, котру він так і не знайшов.

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

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ "ЕВРОИСЛАМА" И "РУССКОГО ИСЛАМА" В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Окончание холодной войны внесло, несомненно, кардинальные коррективы в расстановку сил на мировой политической арене. Тем не менее не изменилась принципиально логика объяснения событий, в которой размежевание своего и чужого по-прежнему играет фундаментальную роль. В силу многих причин, обсуждению которых не место в настоящее работе, чужое для либеральной культуры западного образца сконденсировалось в образе исламского фундаментализма, символически отмечающего зону наибольшего удаления от нормативной политической коммуникации на глобальной сцене.

Оправданные или нет, опасения в отношении глобальной исламизации фиксируют кризис ценностных оснований гражданско-политической модели Запада. Требуется, однако, нечто большее нежели просто диагностика кризиса: многомерное исследование позитивного освоения ислама как вероучения и исламской культуры в качестве полноправной интегральной части политической жизни христианских обществ.

Это определяет *актуальность* темы данного исследования, мотивированного стремлением связать проблематику исламской религиозности с вопросами политического влияния различных религий, а также значения религиозного фактора для публичной сферы в ситуации постсекулярного общественного сознания [*Habermas J.* Religion in Public Sphere // European Journal of Philosophy. – 2006. – 14, № 1. – P. 1–25]. Поскольку эти дискуссии в последние годы приобрели особую остроту в странах Европейского союза, российская ситуация сопоставляется ситуации на французской публичной сцене.

Соответственно, *объектом* настоящей работы является пространство политических интервенций современного ислама в России и Франции, в той мере, в какой мусульманское влияние на публичную сферу приобретает устойчивое концептуальное выражение. *Предметом* настоящей работы служит публичное измерение исламского вероучения в России и Франции, которое анализируется для идентификации основных 'горячих' тем. Обращаясь к предмету анализу я буду

стремиться сформулировать свое видение решения следующего *вопроса*: при каких условиях наилучшим образом обеспечивается позитивное политическое участие ислама и исламских институций в публичной сфере? Постановка вопроса исходит из базовой для настоящей работы посылки о том, что в настоящее время статус ислама и верующих мусульман как в России, так и в ЕС является (хотя и по разным основанием) проблематичным с точки зрения гражданского участия и политической идентичности.

Ренессанс Ислама.

Исламский Мир сегодня входит для себя в новую эпоху – эпоху мусульманского ренессанса. Тому достаточно причин, приоритетными являются экономические, демографические и религиозные, которые, кстати, имею тесное переплетение. На сегодняшний день количество мусульман в мире составляет более 1,5 млрд человек, для сравнения совокупность христиан представлена 1,8–1,9 млрд. Прогнозы единогласно рисуют перспективу увеличение мусульман в мире, так по оценкам американского фонда Карнеги, к 2023 году число мусульман превысит число христиан [*Попов В.* Интервью в "Литературной Газете" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.mgimo.ru/about/structure/3496/3727/3771/news/n115802.phtml].

Какие факторы способствуют росту мусульманского населения в Европе:

1. Высокая рождаемость среди мусульман, превышающая в 3–4 раза рождаемость в Европе.

2. Воссоединение семей. Во Франции это жители бывших колоний (Алжира, Марокко, Туниса), количество новоприбывших таким способом граждан составляет в год порядка 100 тыс. человек [*Юдина Т. Н.* Миграция: словарь основных терминов : учеб. пособ. – М. : Издательство РГСУ ; Академический Проект, 2007].

3. Естественно обратить внимание, что и местному европейскому населению не чужд отклик исламу: за последние 10 лет около 1 млн человек в Европе приняли ислам. Среди новообращенных XX века есть люди с мировой известностью – Жак Ив Кусто, Рене Генон. 4. Иммиграция, причина этому – нехватка рабочей силы в Европе, что также следствие сокращения рождаемости [*Антонов А.* Падение рождаемости, кризис семьи и неизбежность депопуляции в Европе в первой половине XXI века (социологический подход) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.demographia.ru/articles_N/index.html?idR=20&idArt=783].

Солидарность Исламского Мира.

Какие факторы способствуют укреплению ислама на мировой политической арене:

1. И здесь мы обратимся к экономике: колоссальные запасы нефти и ее качество на территории мусульманских стран, к примеру, для добычи и очистки нефти в России тратится на 1 баррель 20 долларов, в Саудовской Аравии всего 2 доллара, а ливийская нефть не содержит

серных примесей, ее можно без всяческих очистительных процедур заливать в бак автомобиля.

2. Исламская солидарность, фундамент для которой религия. Давайте проанализируем некоторое обязательно и обще выполнимые предписания в исламе. Ислам – это не догматы, не стены и не мертвые предписания, ислам – это образ жизни, поведения, мировоззрения. Обратимся к вопросу детей – сирот, в России, если рассмотреть статистику по регионам, наименьшее количество брошенных детей в мусульманских регионах и наибольшее число рожденных, например Республика Татарстан.

3. Организация Исламского Сотрудничества (до 2011 Организация Исламской Конференции) вносит значимый вклад в консолидацию мусульманского мира. Данная международная организация была основана в 1969 году, на сегодняшний момент в ее составе 57 мусульманских стран. Так же при нынешнем положении дел, выше приведенное количество указанных стран создает весомый блок в ООН, равным по количеству четверти стран – участников от общего числа в 193 государства [ООН, Об организации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/members]. Важно отметить, что сегодня ОИС самая большая организация в мире, в основе принятия участников которой лежит религиозный признак. В 2005 году Россия путем долгих переговоров стала наблюдателем при ОИС. На одной из встреч – переговоров В. В. Путин выделил, что "сейчас, когда мы смогли преодолеть раскол мира по идеологическому принципу, мы не можем допустить, чтобы восторжествовали те, кто хотят расколоть его уж по религиозному, межцивилизационному признаку" [*Фазельянов Э. М.* Национальные интересы и "восточный вектор" внешней политики России, Партнерство цивилизаций: нет разумной альтернативы : сб. ст. – М. : Институт востоковедения РАН: центр стратегических и политических исследований, 2011]. Россия предложила Исламскому миру равноправные отношения, где каждая из сторон гарантирует партнеру взаимное уважение. Что согласно канадскому философу Чарльзу Тейлору мы можем обозначить как партикуляристкий путь признания идентичности другого, который связан с обеспечением признания другого как раз на основе культурных различий, которые в свою очередь выступают как одинаково значимые с позиции общечеловеческих ценностей.

ОИС имеют четкую структуру подразделений в соответствии с избираемыми векторами развития. Одной из успешных областей такого взаимопонимания служит Исламский Банк Развития, главной функцией которого является выдача беспроцентных кредитов участникам сообщества. Причина такого порядка – осуждение пророком Мухаммедом ростовщичества: "те, кто берет лихву (т. е. проценты), восстанут [из могил], как восстанет тот, кого лишает Шайтан рассудка прикосновением своим. Это в наказание им за то, что говорили они: "Воистину, лихва [дозволена] так же, как торговля". Но дозволил торговлю Аллах, а лихву

запретил. Если услышит кто – либо [из ростовщиков] увещевание Господне и если перестанет [он давать в рост], то простятся ему грехи его прошлые. И простит его Аллах. А те, кто [вновь] станет [давать в рост], – обитатели пламени адского на вечные времена" [*Османов М.–Н.* Коран, сура "Аль-Бакара", аят 275].

Основа солидарности Исламского Мира – это пять столпов Ислама, которые знает каждый правоверный мусульманин, а в эпоху глобализации и просто образованный человек. И прежде всего, главенствующая роль принадлежит "закяту" или налогу, в размере 2,5 % годовых от заработанных денег за год, в пользу бедных. К примеру, маленькая, но очень независимая страна Катар выходит на первое место по ВВП на душу населения за 2012, которое составляет 88,222 долларов [*Филиппова Л.* 1-е место по ВВП на душу населения занял Катар [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.webecon.ru/efnews/mnews]. Суммарно на территории исламских государств находится 2/3 запасов нефти и газа, что позволяет создать приличный финансовый капитал. Показателем растущего влияния исламского мира стало включение трех мусульманских стран – Саудовской Аравии, Турции и Индонезии – в двадцатку ведущих экономик мира. В установившейся капиталистической системе мира, это серьезное обстоятельство для изменения политической картины мира.

А. В. Рожин, УрФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия
anton.rojin@yandex.ru

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОТНОШЕНИЯ ВОСТОЧНОГО ХРИСТИАНСТВА К СВЕТСКОЙ ВЛАСТИ И ГОСУДАРСТВУ

За последнее десятилетие вокруг Русской православной церкви развивается дискуссия по поводу "сращения с властью", "приспособленчества", и т. д. При этом нельзя сказать, что эти вопросы безосновательны. Напротив, церковь в России сегодня активно стремится сотрудничать с государством и этого не скрывает, мотивируя свои действия тем, что действует согласно веками сложившемуся опыту. Этот тезис был одним из основных в известной речи патриарха Кирилла перед студентами МГУ [Патриарх в МГУ: докторская речь Святейшего, одиночный "митинг" и скромная балаклава [Электронный ресурс] . – Режим доступа: http://www.taday.ru/text/1836088.html]. Однако здесь и видится главная проблема: Православная церковь действительно имеет богатый опыт взаимоотношений с государством. Но он, в свою очередь, всегда выстраивается исходя из определенных принципов, которые сегодня недостаточно хорошо изучены. Таким образом, целью нашего исследования является выявление основных принципов, из которых

исходит восточное христианство во взаимодействии со светской властью в целом и с государством в частности.

Исторически сложилось так, что социальные доктрины западной и восточной христианских церквей с разделением Римской Империи развивались в практически полярно противоположных направлениях. В отличие от западной церкви, долгое время существовавшей в нестабильной политической обстановке, в условиях которой она неоднократно пыталась диктовать свои условия, утверждая примат духовной власти над светской, на Востоке сильное государство часто вмешивалось в дела церкви, включая не только социальную и культурную сферы, но и вероучение. Уже Феодосий I регламентирует кодекс христианских истин, обязательных для подданныхот своего лица, а не от лица церкви [*Чернявский Н. Ф.* Император Феодосий и его царствование в церковно-историческом отношении. – Сергиев Посад, 1913].

Таким образом, в христианстве к моменту разделения церквей в 1054 г. так и не сформировалось достаточно четких правил взаимоотношения со светской властью. Очевидно, что для этого должны быть свои веские причины. Хорошо известна, пожалуй, самая главная из них: догматическое учение, сформированное на семи Вселенских Соборах, совершенно умалчивает о должном отношении церкви к светской власти и государству. Для Православной церкви это означает, что данный вопрос остается уделом частных мнений. Чтобы выяснить, какая точка зрения является более авторитетной, мы должны обратиться, во-первых, к главному источнику вероучения христианской церкви – Священному Писанию, и подробно изучить те положения, которые касаются учения о светской власти и государстве. Вместе с тем мы обращаемся к не менее важному вопросу: как святые отцы Православия, выражающие Священное Предание церкви, понимали должное отношение христианина к власти?

Последний этап – это выяснение основных положений, на которые опирается позиция восточного христианства во взаимоотношениях с властью. На этом пути у нас есть ряд определенных трудностей, однако некоторые общие принципы, которые были и остаются всегда некоторыми "вестовыми столбами" при принятии решений, касающихся духовной и светской власти, развития взаимоотношений церкви и государства, мы все-таки можем выделить.

Первый принцип касается непротивления церкви власти. Он не так однозначен и прост, как может показаться, но в целом все же существует жесткое ограничение: церковь может не подчиниться воле государства лишь в том случае, если оно насильственно внедряется в ее вероучение или принуждает граждан преступать границы нравственных норм, но оказывать сопротивление с ее стороны будет уже неправомерным. Полностью исключается церковью поддержка каких-либо антигосударственных настроений и подготовка восстания и свержения власти.

Второй принцип состоит в демаркации границ церкви и государства. Православная церковь в учении веры и нравственности, богослужении, внутренней церковной дисциплине неоднократно объявляла свою полную независимость от государственной власти. Также церковью декларируется и принцип невмешательства государства в ее внутреннюю жизнь: государственные законы, касающиеся церкви, должны издаваться не иначе, как по соглашению с церковной властью.

Наконец, третий принцип заключается в постоянной готовности к сотрудничеству с государством. Во-первых, Православная церковь традиционно отстаивает право на нравственную оценку общества и просвещение своей паствы. Второй важный момент – это постоянная молитва "о властях", вне зависимости от ее вероисповедной принадлежности и занимаемой позиции по отношению к церкви. Например, как отмечает известный церковный историк митрополит Макарий (Булгаков), во время татаро-монгольского ига на Руси в храмах возносилась молитва о татарских ханах [*Митр. Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. – М. : Спасо-Преображенский Валаамский м-рь, 1995. – Т. 3]. Сохраняя за собой право участия в социальной и культурной жизни общества, церковь при этом не вмешивается в политическую сферу.

Раскрывая эти базовые принципы в нашей работе, мы, таким образом, надеемся сделать более понятными как учение восточного христианства о светской власти в целом, так и позицию Православной церкви по отношению к государству в России сегодня. Главным образом интересен вопрос, касающийся пункта о гражданском неповиновении, заявленного в "Основах социальной концепции РПЦ", основной смысл которого заключается в провозглашении церковью своего права на призыв народа к гражданскому неповиновению. Как отметил в одном из своих выступлений митр. Иларион (Алфеев), "Пункт о гражданском неповиновении – неотъемлемая часть самосознания Православной церкви. Однако "Основы социальной концепции", думаю, являются первым документом в истории мирового православия, где заявление о возможности неповиновения государству сделано на официальном уровне" [*Иларион (Алфеев), еп.* Социополитическая релевантность Православия в России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://hilarion.ru/2010/02/25/1034].

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

СОЦІОГРАФІЯ РЕЛІГІЇ ЯК НАПРЯМОК ЕМПІРИЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Сучасна соціологія релігії є багаторівневою системою знання про релігійні процеси в суспільстві. Вона вивчає релігію як соціальний інститут у взаємозв'язку з іншими соціальними системами, проблеми динаміки релігійності, воцерковленості, секуляризації, постсекуляризації тощо.

Як структурна система релігієзнавства соціологія релігії більш розглядається на теоретичному рівні, як теоретична соціологія релігії (класичні американська, західно-європейська школи). Загально прийнятим є виділення в соціології релігії два основних рівня – теоретичний та емпіричний, які мають своє предметне коло. Сучасна соціологія релігії включає в себе великий масив емпіричних знань, які потребують систематизації, інтерпретації, відповідних висновків. Тому виділяються окремі напрямки, які пояснюють релігійні процеси, їх прояви в різноманітних теоретичних моделях (наприклад, моделі майбутнього релігії). Важливою складовою, або рівнем фундаментального дослідження релігії як соціального явища є емпірична соціологія релігії. Її важливою рисою є актуалізація емпіричних досліджень, які стосуються як глобальних процесів, так і локальних релігійних явищ. Перші є більш об'єктом сучасної американської школи соціології релігії. А дослідження локальних, регіональних є характерними для західно-європейської та російської шкіл. Складовою емпіричної соціології релігії є соціографія релігії, яка досліджує динаміку релігійних процесів, також вона розглядається як етап в розвитку соціологічного підходу до релігії. Вихідним матеріалом соціографії релігії є по-перше, офіційні статистичні дані; по-друге, офіційні матеріали соціологічних спостережень. Вони інтерпретуються та аналізуються у відповідності мети та завданням офіційного дослідження.

Предметним колом соціографії релігії можуть бути релігійні об'єднання, які є зареєстрованими, знаходяться в конкретному соціальному просторі і характеризуються різними параметрами. Наприклад, мережа церков і релігійних організацій в Україні. По даним Державного департаменту у справах національностей та релігії (2013 р.) дається кількісна і якісна характеристика релігійних громад, монастирів, духовних навчальних закладів, періодичних релігійних видань тощо. Аналізуючи і порівнюючи ці дані можна показати динаміку змін в мережі церков і релігійних організацій (наприклад протягом року, або за декілька років). В соціологічних дослідженнях зафіксована нова тенденція в житті релігійних організацій – активне включення в різні сфери соціального і культурного життя суспільства (різні форми благодійності, підтримка екологічного руху, підтримка в вихованні покараних і т. д.). Також предметом аналізу соціографії релігії є релігійність, як соціальна якість індивіда або групи. Вона (релігійність) характеризує ставлення і громадян і, що дуже важливо, владних структур до релігії та церкви як елементів духовного життя і водночас сфери ідеологічної, політичної діяльності. Це важливо і в сучасних політичних, соціальних релігіях України. Об'єктивна інформація про динаміку релігійності є важливою для служителів релігійних організацій, для вчених, для держави в цілому. Соціологічні дослідження показують, що зріст релігійності має суперечливий характер (еклектизм, плюралізм), супроводжується відносною напругою між конфесіями (наприклад, між православними

церквами в Україні). Однією з важливіших проблем і завдань емпіричної соціології релігії, соціографії релігії є методика розробки моделей, типологізації релігійності. В сучасних умовах слід звертати увагу і враховувати такі явища як нерелігійність та індиферентність. Соціологічні дослідження останнього часу (данні різних соціологічних центрів і в Україні і за її межами) свідчать про особливості такого явища як воцерковленість. Вона характеризує рівень релігійності, процес приєднання віруючого до церковної культури і релігійної системи цінностей, включеність до всіх релігійних дій, які є обов'язковими для життєдіяльності будь-якої конфесії. Показниками воцерковленості є частота відвідування храму, частота сповіді та причастя, молитва тощо. Такі показники також є предметом аналізу соціографії релігії. Основна мета емпіричної соціології релігії, соціографії релігії – це отримання репрезентативної інформації щодо соціальних аспектів релігії.

Ю. С. Симагин, студ., ПСТГУ, Москва, Россия
GeorgPDS@mail.ru

КОНЦЕПЦИЯ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИИ У МАКСА ВЕБЕРА И КЛИФФОРДА ГИРЦА

В докладе разбирается заимствование концепции рационализации религии культурным антропологом Клиффордом Гирцем у социолога Макса Вебера.

В социологии М. Вебером активно развивалась "концепция рациональной организации", суть которой заключается в том, что общество в ходе своего исторического развития проходит процесс рационализации, который в свою очередь основывается на "рациональном действии", т. е. действии которые осмыслены человеком с точки зрения целей и средств их достижений, направленные на получение выгоды, в первую очередь экономической. Вебер рассматривает этот процесс как затронувший, и оказавший существенное влияние на все основные сферы общества: экономическая – организация производства на бюрократической основе, политическая – организация и ведущая роль партий в системе государственного управления, правовая – устранение произвольного становления правовых норм и развитие юриспруденции, и пр. Религиозная сфера общественной жизни так же не избежала рационализации, здесь в основе рационального действия Вебером полагается развитие внутренней религиозной рефлексии, теологии.

К. Гирц, опираясь на идеи М. Вебера, использует их в культурной антропологии, в этнографических исследованиях религии Индонезии. Ссылаясь на М. Вебера, К. Гирц указывает, что последний, вводит различие между двумя типами религии: "Макс Вебер выявил различие между двумя противоположными идеальными типами религий в мировой

истории – "традиционными" и "рационализированными" [*Гирц К.* Интерпретация культур. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 202]. Но Трудность, при сравнении двух типов религии у Вебера и Гирца, заключается в том, что первый, в отличии от второго, нигде не эксплицирует такое разделение религии как два идеальных типа. Анализируя и проводя сравнение, Вебер указывает, что в одних религиях преобладает ритуалистическое начало, а в других рациональное. Рациональная религия в свою очередь это результат этапов формирования "ритуализма" и "магизма", то что К. Гирц называет традиционным типом религии.

Главная наша задача показать, насколько является актуальной социологическая концепция рационализации при ее применении в культурной антропологии в исследовании религии.

Н. И. Сухих, ассист.,
УрФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия
cyxex@yandex.ru

АНАЛИЗ КРИЗИСА РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА НА ПРИМЕРЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ "СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ" И ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ

В первые десятилетия XXI века для России становится актуальным вопрос о границах толерантного отношения к представителям этнических, религиозных и любых других меньшинств. Причем данная проблема актуальна не только на уровне бытового или межличностного общения, но и в целом отношения общества и государства к группам, выделяемым по отдельному признаку. К сожалению, сейчас ситуация в нашей стране складывается так, что расизм, ксенофобия и религиозный фанатизм переплетаются столь тесно, что зачастую трудно определить, чем именно обусловлена дискриминация какой-либо группы.

Отдельное внимание в этом контексте нужно уделить отношению государства к религиозным организациям, а также попыткам применения репрессивного госаппарата к представителям малочисленных религиозных групп. Очевидно, что последователи так называемых традиционных конфессий значительно реже сталкиваются с проблемами дискриминаций по религиозному признаку, чем представители сравнительно малочисленных религиозных общностей. Интересным и неоднозначным случаем в контексте данной темы является взаимодействие религиозной организации "Свидетели Иеговы" и представителей государственных учреждений различных уровней.

Религиозная организация "Свидетели Иеговы" имеет весьма неоднозначную репутацию, а правовой статус выпускаемых ими печатных

изданий не раз подвергался сомнению различными контролирующими инстанциями. Чаще всего распространение печатных материалов, выпускаемых иеговистами, пытаются пресечь путем поиска в их содержании признаков возбуждения межрасовой, межнациональной, межрелигиозной розни в соответствии со ст. 282 УК РФ. В различных отделениях центра судебной экспертизы Минюста России, а также экспертными службами при Следственном Комитете и ФСБ было проведено множество экспертиз печатных материалов "Свидетелей Иеговы", однако в большинстве случаев признаков так называемого экстремизма найдено не было. О причинах сложившейся ситуации речь пойдет ниже.

Печатные издания "Свидетелей Иеговы" представляют собой весьма наглядный агитационный материал, снабженный фотографиями и рисунками, которые выполнены с использованием полноцветной печати. В материалах имеются сведения об издательстве, годе выпуска, тираже (первом и общем), стране, в которой издание напечатано, источниках цитат, почтовых адресах организации в разных странах для обращений читателей, содержании изданий, об охраняемых авторских правах. Все это создает у читателя иллюзию наукообразности текста и подталкивает его к мысли о достоверности фактов и суждений, изложенных в этих изданиях.

Самыми известными иеговистскими изданиями являются журналы "Пробудитесь!" и "Сторожевая башня" ("Пробудитесь!" издается более чем на 80 языках, "Сторожевая башня" – более чем на 150 языках). В аннотации к журналам приводится информация о цели их издания: "Цель журнала "Сторожевая башня" состоит в прославлении Иеговы Бога…этот журнал показывает, какое значение мировые события имеют в свете библейских пророчеств"; "Журнал ["Пробудитесь!"] показывает, как справляться с сегодняшними проблемами, освещает текущие события, рассказывает о жизни людей во многих странах, рассматривает религиозные и научные вопросы".

В подавляющей части источников присутствуют статьи о каком-нибудь члене данной религиозной организации (где он рассказывает о своей жизни и вере), как примере гармоничного и счастливого человека, живущего "интересной, захватывающей" жизнью. Отдельные издания, как правило, этому не посвящены, но информация подобного рода составляет большой содержательный блок в литературе "Свидетелей Иеговы".

Отдельно стоит отметить, что в печатных изданиях проводятся идеи о национальном равенстве и толерантности. Так, в анализируемых материалах отрицается превосходство какой-либо нации над другой, проводится установка на следование Библии, согласно которой ни одна этническая группа не лучше другой. Как базовая идея преподносится тезис о единении представителей разных национальностей в международном братстве "Свидетелей Иеговы", и кроме того, в текстах негатив-

но оценивается национализм и имеющиеся в современном мире этнические предубеждения.

Относительно контактов и взаимодействия с представителями других религий позиция "Свидетелей Иеговы", представленная в изданиях, несколько противоречива. Одновременно утверждается, что иеговисты не должны сторониться представителей других религий и неверующих, должны проявлять к ним уважительное отношение, но в то же время приводится идея об ограничении контактов "Свидетелей Иеговы" с ними, необходимости коммуникации только внутри религиозной организации.

Представляется важным, что критика и духовенства "христианского мира", и других религий, является в текстах изданий "Свидетелей Иеговы" негативной информацией, которая связана с пониманием других религий как ложных, а своей – как истинной. Критическое отношение к другим религиозным течениям в данном случае является составной частью непрерывных теологических дискуссий, в которых участвуют, в той или иной степени, все конфессии, и которые представляют собой аспект религиозного бытия, а, следовательно, не может рассматриваться как разжигание религиозной розни, вражды и ненависти.

Резюмируя вышесказанное, стоит отметить, что в текстах изданий "Свидетелей Иеговы" не представляется возможным найти признаки разжигания расовой, национальной, межрелигиозной розни. Причиной тому нам видится великолепная работа юридических и издательских служб данной религиозной организации, которые, очевидно, осуществляют корректуру изданий в соответствии с требованиями российского законодательства. Здесь отдельно стоит обратить внимание на брошюру иеговистов "Информация о задержании правоохранительными органами для представления в юридический отдел организации "Свидетели Иеговы", которая представляет собой инструкцию для представителя данной религиозной организации в случае его задержания сотрудниками правоохранительных органов и сводится к следующему: не противится задержанию, вести себя вежливо, не подписывать никаких бумаг без участия представителя юридической службы "Свидетелей Иеговы".

Учитывая спорную репутацию "Свидетелей Иеговы", ряд дискуссионных с точки зрения, как обывателя, так и некоторых специалистов, положений иеговистской доктрины (вопросы о возможности переливания крови, взаимодействии с нерезидентами религиозной организации и т. д.), постоянные попытки преследования иеговистов по различным, часто скрываемым от общества причинам представляются достойными внимания исследователя. "Свидетели", что называется, чтут Уголовный Кодекс, но не попадают под действие декларируемых государством принципов свободы вероисповедания и плюрализма мнений. Причины тому видятся в современном, богатом на противоречия, российском кризисе идейной самобытности.

Я. В. Чорнойван, викл., асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
chornoivan4ik@gmail.com

ОСВІТНІ ІНІЦІАТИВИ ВІРИ БАГАЇ: ПІДЛІТКОВІ ГРУПИ В РОЗРІЗІ РЕЗУЛЬТАТІВ АВТОРСЬКОГО СОЦІОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ (ЛІТО–ОСІНЬ, 2013 р.)

Теоретична частина. Підліткова група – це група дітей, що за допомогою вожатого проходять програму під назвою Наділення Підлітків Духовною Силою. Підліткові групи побудовані на принципах співробітництва та дружби між учасниками, що протягом спільного навчання проходять теоретичні матеріали програми та виконують практичні вправи.

Матеріали даного курсу поділяються на категорії, які:допомагають підліткам розвивати здатність ясно виражати свої думки;допомагають підліткам взаємодіяти з суспільством.

Програма підліткових груп складається з 8 книг: "Вітри підтвердження"; "Йти прямим шляхом"; "Сила слова"; "Навчаючись досконалості"; "Роздуми про цифри"; "Храм людський"; "Проблиски надії"; "Дух віри".

Вожатих підліткових груп готує Книга 5 Інституту Рухі "Аніматори підліткових груп".

Практична частина. ***Соціологічне опитування №1: батьки підлітків (літо, 2013р.).***

Місце і дата анкетування: еко-табір "Смайлик", що проходив 16–22 липня 2013р. с. Плюти, Київська обл., Табір КНУ ім. Тараса Шевченка "Мрія"); 21 липня 2013 р.

Мета анкетування: визначити мотивацію та поінформованість батьків при виборі літніх таборів, організованих релігійними конфесіями, в даному випадку Київською громадою віри багаї.

Кількість заповнених анкет – 11. Респонденти заповнювали анкети самостійно, час заповнення – до 5 хвилин.

На основі проведеного анкетування, маємо наступні **результати**: з огляду на те, що більшість дітей, які взяли участь в роботі літнього підліткового еко-табору "Смайлик", організованого Київською громадою віри багаї за сприяння Місцевих Духовних Зборів віри багаї міста Києва та Національних Духовних Зборів віри багаї України, не декларують себе як багаї та не мали досвіду участі в багайських освітніх ініціативах (дитячі класи, підліткові групи), більшість батьків не мають відношення до віросповідної традиції багаї; при виборі відпочинку для дітей більша частина опитаних батьків показали свідому позицію стосовно інформованості щодо організаторів літнього табору – 72 %, з огляду на те, що з них у 38 % діти мають відношення до підліткових груп багаї, що й стало причиною високої довіри організаторам – 82 %; на другому місці – 73 % – в мотивації батьків щодо вибору літнього підліткового еко-табору, організованого громадою віри багаї, стала справді цікава та корисна екологічна тематика, також у програмі табору була запланована специфічна

тематична лінія, пов'язана з релігійною традицією багаї та водночас нейтрального духовно-моральнісного змісту (дана лінія не була реалізована), що не стала відлякуючим моментом, адже більшість опитаних батьків не проти використання релігійної тематики у програмі літнього табору – 55 %, щоправда з різними приорітетами.

Соціологічне опитування №2: підлітки (літо, 2013р.).

Місце і дата анкетування: еко-табір "Смайлик", що проходив 16–22 липня 2013 р. в с. Плюти, Київська обл., Табір КНУ ім. Тараса Шевченка "Мрія"; 21 липня 2013 р.

Умови анкетування: респонденти заповнювали анкети самостійно, час заповнення – до 15 хвилин, анкетування проводилося після 30тихвилинного заняття на еко-тему, в останній день занять, що тривали з 17.07.2013 р. по 21.07.2013 р. включно.

Кількість дітей: в таборі – 35, з них анкетовані – 28, з них відвідували підліткові групи – 6, кількість анкет, що не заповнені повністю – 7, кількість анкет, що заповнені повністю – 21, з них 15 – діти, що не відвідували освітніх проектів багаї, 6 – діти, що навчалися в підліткових групах.

Мета: виявити, чи засвоїли діти під час перебування в таборі екологічні знання та багайські цінності на основі навчальних матеріалів, що запропоновані програмою літнього підліткового табору.

У зв'язку з вище згаданими особливостями, отримані результати анкетування маємо потребу розділити на 2 рівні: Рівень 1 – анкети дітей, що не брали участі в багайських освітньо-виховних рівнях (дитячі класи, підліткові групи, курси Інституту Рухі) – 15; Рівень 2 – анкети підлітків, що брали участь в підліткових групах – 6.

Результати дослідження показали, що під час перебування в літньому підлітковому еко-таборі "Смайлик", який організований зусиллями Київської громади віри багаї, діти на основі навчальних матеріалів, що запропоновані програмою табору, засвоїли екологічні знання на рівні "скоріше так, ніж ні", проте не виявлено засвоєння специфічних віросповідних принципів, на противагу підліткам, що попередньо проходили рівні освітньо-виховної системи віри багаї.

Соціологічне опитування №3: підлітки (осінь, 2013р.).

Місце та час анкетування: табір "Смайлик", що проходив 26–28 жовтня 2013 р. в м. Київ; 27 жовтня 2013 р.

Умови анкетування: респонденти заповнювали анкети самостійно, час заповнення – до 15 хвилин, анкетування проводилося після години заняття за книгою "Навчаючись досконалості" (2-й урок), в останній день занять, що тривали з 26.10.2013 р. по 27.10.2013 р. включно.

Кількість дітей в таборі – 7, з них анкетовані – 7, з них 5 – діти, що не відвідували освітніх проектів багаї, 2 – діти, що навчалися в підліткових групах.

Мета: перевірити збереження дітьми знань, здобутих під час перебування в еко-таборі "Смайлик" 16–22 липня 2013 р., а саме: екологічні знання; а також засвоєння багайських цінностей на основі матеріалів підліткових груп – книги "Навчаючись досконалості".

Отже, в ході дослідження було отримано наступні **результати**: екологічні знання отримані під час перебування в літньому еко-таборі "Смайлик" у порівнянні з результатами Соціологічного дослідження № 2 (літо, 2013 р.), залишаються в категорії "скоріше так, ніж ні". Стосовно засвоєння підлітками специфічно багайських цінностей на основі вивчення книги "Навчаючись досконалості" говорити важко, з огляду на короткий термін роботи дітей з матеріалами (два уроки тривалістю по 60 хвилин), також результати практично виявилися непоказовими, адже на анкетуванні були присутні лише 7 учасників осіннього табору "Смайлик" з 20 попередньо заявлених (причиною малої кількості учасників стали як особисті, так і неточності вкалендарному плані початку осінніх канікул). Проте з подальшого спостереження було виявлено, що всі учасники даного табору після закінчення його роботи добровільно та із зацікавленням продовжили своє ознайомлення з матеріалами підліткових курсів і сьогодні є учасниками Програми Наділення Підлітків Духовною Силою Київської громади багаї.

О. В. Яроцька, асп., КНУТШ, Київ
Ol_chi_k@i.ua

ТРАДИЦІЙНЕ І МОДЕРНІСТСЬКЕ В СУЧАСНИХ ТЕОЛОГІЧНИХ ЕТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ: САКРАЛЬНО-СЕКУЛЯРНИЙ РЕВЕРС

Межа поняття "релігійна етика" надто широка й всеохоплююча, оскільки весь релігійний світогляд є своєрідним компендіумом тих чи інших установок людського буття в його морально-етичних вимірах. Відтак, вся релігія уявляє собою якщо не формалізоване моральне вчення, то більш менш систематизоване моралізування. Серед великої кількості етичних позицій і напрямів, які притаманні для сучасної католицької і протестантської теології, необхідно відзначити дві загальні тенденції, які характеризують соціально-етичну ідеологічну роль протестантизму і католицизму в основному американського і західноєвропейського кшталту. По-перше, спроба в спеціальних етичних концепціях відобразити й втілити основні принципи віровчення, вирішуючи водночас питання співвідношення релігії і моралі. По-друге, це тенденція до таких імплікацій віровчення, які дозволили б формулювати популярні моральні оцінки явищ соціальної дійсності й морально зміцнювати соціалізацію суспільства, тобто формувати моральність соціуму.

Дещо спрощуючи ці імплікації, можна сказати, що, перша тенденція (її проілюструємо етичною концепцією Дж. М. Густафсона, відомого в США дослідника в галузі релігійної етики, професора Йельського і Чикагського університетів) – це спроба подати "здорову загальнолюдську мораль" як за суттю, так і за змістом мораль християнсько-протестантську [*Gustafson M.* Can ethics be Christian? – Chicago ; London : Univ. of Chicago press, 1975. – P. 171]. Водночас друга тенденція спрямована на піднесення протеста-

нтської етики як адекватної відповіді на існуючі в сучасному суспільстві моральні та інші потреби [*Gustafson M.* Theology and Christian ethics. – Philadelphia : United church press, 1974. – P. 109]. Це свідчить про живучість традиційної веберівської традиції протестантської етики.

Разом з тим різні концепції моралі, які поширюються в сучасному західному християнстві (як в протестантизмі, так і в католицизмі) засвідчують, що моральне вчення церкви піддається дедалі зростаючим сумнівам і застереженням гуманітарного і психологічного, соціального і культурологічного, а також релігійного, стисліше – теологічного змісту. У середовищі теологів-модерністів точаться дискусії навколо витоків, сучасного стану морально-етичного вчення церкви. Йдеться зокрема про глибокі розбіжності між традиційним релігійним моральним вченням і модерністськими поглядами, поширеними, наприклад, в семінаріях і теологічних вищих закладах Католицької церкви і протестантських конфесій. Дискутуються питання: чи заповіді Декалогу (10 заповідей) і "Заповіді блаженства", сформульовані Ісусом Христом у Нагірній проповіді, повинні бути прийняті "всім серцем, всією душею, всіма помислами людини" (як зазначається в Євангеліє), тобто беззастережно? Чи можуть ці заповіді бути орієнтиром для щоденних рішень, життєвого вибору, які стоять як перед окремими індивідумами, так і суспільством в цілому? Чи можна бути вірним Богові, а відтак любити Бога і свого ближнього, не дотримуючись цих заповідей у кожній життєвій ситуації? [Encyklica "Veritate splender". – Roma, 1993].

Поширюються погляди, які піддають сумніву існування внутрішнього і нерозривного зв'язку між вірою і мораллю, а саме: віра повинна характеризувати належність до церкви, натомість плюралізм поглядів і способів поведінки узалежнюється від "індивідуального суду суб'єктивної совісті" або від "складності суспільно-культурної причинності", "поєднання інтенцій серця і розуму" тощо. Дискусії піддаються такі елементи моральної доктрини християнства у викладі церков, від яких залежить "відповідь на глибинну таємницю людської екзистенції", а саме: сенс і мета людського життя, що є добро, а що зло; що таке гріх, його сутність, витоки, природа, есхатологічне значення; причина людського страждання і шлях до справжнього щастя; чим є смерть, суд і справедливий Божий вирок після смерті; чим є, зрештою, ця остання і незбагненна таємниця, яка охоплює все людське буття, – сенс його існування і його фінальна завершеність [Ibidem].

Сучасні антропологічно-етичні дослідження зосереджуються, зокрема, на проблемі свободи і права. Право на релігійну свободу, а також повага до вираження своєї совісті, право на пошуки істини, право індивідуальної совісті бути найвищою моральною інстанцією оцінювання добра і зла – ці проблеми викликають дискусії і спричиняють пошуки відповідей вже в дусі модерністських узагальнень і висновків, характерних для секулярного мислення [*Hick J.* Evil and god of Love. – London : Collins, 1975. – P. 323]. Відтак, відбувається сакрально-секулярний реверс: відхід від традиційних етичних концепцій до їх модерних секулярних інтерпретацій.

Підсекція
"ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

Н. Б. Буряк, студ., КНУТШ, Киев
Spline_www@bigmir.net

ЛЮБОВ У ГУМАНІСТИЧНОМУ ПСИХОАНАЛІЗІ Е. ФРОММА

Суттєвим для всього подальшого існування людини фактом є те, що вона вийшла з тваринного існування, вийшла зі "сфери інстинктивного існування". Наслідком цього стало відокремлення від природи – дороги назад для людини більше не існує. Еволюційно відокремившись від природи, людина більше ніколи не зможе повернутися до неї. У людей немає сильних інстинктів, які дозволяють адаптуватися до постійних змін світу, натомість у них з'являється мислення, завдяки чому людство знаходиться у стані, який Фромм називає "людською дилемою". Маючи свідомість, людина виокремлює себе з природи та від інших людей; це призводить до усвідомлення власної безпорадності і розуміння неминучості смерті.

Ми переживаємо цю базову дилему, оскільки ми відділені від природи і водночас усвідомлюємо це. Наша здатність мислили – це благо, і прокляття. З одніє сторони, вона дозволяє нам вижити, а з іншої спонукає нас вирішувати питання, на які принципово немає відповіді. Фромм називає ці питання " екзистенціальними дихотоміями", оскільки їх природа коріниться в самому людському існуванні. Вони визначають буття людини, відрізняючись лише за типами культури та нашими індивідуальними особливостями.

Перша і головна дихотомія – життя і смерть. Розум засвідчує нам, що рано чи пізно ми помремо. Але ми не сприймаємо цю істину і, таким чином, починаємо вірити в життя після смерті; хоча ці вірування не змінюють того факту, що ми помремо.

Друга дихотомія полягає в тому, що існуючи під знаком ідеї про особистісну реалізацію, ми не можемо досягнути бажаного рівня ідеальності, так як життя занадто коротке. За Фроммом, людина могла вплинути на загальнолюдський процес розвитку тільки якби тривалість її життя була співставна з тривалістю існування людства. Люди намагаються вирішити це питання по-різному: одні сприймають свою історичну добу за вершину розвитку людства, інші сподіваються на продовження розвитку після смерті.

Третя екзистенціальна дихотомія полягає в тому, що ми абсолютно самотні, але не можемо обходитися без інших. Ми усвідомлюємо, що розділені нездоланними перешкодами, і в той же час розуміємо, що щастя людини залежить від об'єднання з собі подібними. Будучи не в змозі повністю вирішити конфлікт самотності та єдності, люди вимушені робити спроби в цьому напрямку аби не втратити розум.

Отже, можна представити систему гуманістичного психоаналізу Фромма наступним чином, виходячи з понятть "людської дилеми" та "екзистенціальних дихотомій". Наслідком розуміння першої дихотомії є розуміння Фроммом релігії, релігійності та віри. Наслідком розуміння другої дихотомії є типологія особистості Фромма (виходячи з орієнтації особистості). Нарешті, наслідком розуміння третьої дихотомії є розроблена Фроммом концепція любові.

Гуманістична релігія, за Е. Фроммом, стверджує самостійність людського буття, стимулює можливості її реалізації. Не безсилля, а могутність людини, не смирення, а повна реалізація її сутніх сил, не сум і почуття гріховності, а радість буття та щастя – смисл гуманістичної релігії. У гуманістичній релігії Бог – образ вищої людської самості, символ того, чим людина потенційно є або ким вона повинна бути. У цій релігії совість – не інтеріоризований голос влади, а голос самої людини. Гуманістична релігія Е. Фромма – це спроба створення релігії, вільної від догматичних і культових обмежень, яка б не суперечила науковій картині світу, зберігала особливий емоційний фон, зокрема відчуття священного трепету, благоговіння, які виступають невід'ємними атрибутами будь-якої релігії.

Робота Фромма " Мистецтво любити" стала його вкладом у спробу побудови здороволо суспільства. У цій роботі Фромма любов розуміється не як симфонія емоційних переживань, не як тонка сфера міжлюдських видносин і тим паче не як синонім сексу, хоча всі ці три іпостасі любові відображаються тут. Головною для автора є четверта, більш глибинна і втой же час менш помітна її іпостась – любов як найвища зріла форма відношення людини до людини: як духовна здатність, якою наділені далеко не всі люди і яка може проявлятися у різних видах відносин: у відносинах між чоловіком і жінкою, між батьками та дітьми, просто між людьми і навіть між людиною і Богом. Здатність любити виступає мірою того, наскільки людина далеко зайшла в своєму розвитку, віддалилася від тварин і відчула себе Людиною (з великої літери).

Гуманізм Фромма полягає у зміщенні акцента, у переході від об'єкта любові до здатності любити. Фромм приходить до висновку про необхідність змін людини і суспільства, стверджуючи, що без нової людини не можливе нове суспільство. Основою майбутнього суспільства може бути лише людина, здатна інтегрувати в собі любов до людей і готовність відмовитись від усіх форм володіння заради справжнього буття, що розуміється як здатність жити без ідолопоклонства і бути уважним до людей, дарувати свою любов і солідарність, і приймати співчуття оточення, прагнення пізнати самого себе, в том числі і сферу свого несвідомого; вміння відчувати свою єдність з усім живим на Землі. Тобто, від думки підкорити собі природу силою, бажання замість руйнувати запропонувати їй взаємодопомогу.

Є. О. Ковтун, студ., КНУТШ, Київ
e-mail evgeniakovtun@i.ua

ВПЛИВ НЕОРЕЛІГІЙ НА СВІДОМІСТЬ ЛЮДИНИ

Такі дослідники неорелігій як Ч. Глок, Дж. Гарднер та Д. Хефлі вважають, що діяльність цих громад має яскраво виражений деструктивний характер. Ч. Глок наприклад вважає основною причиною вступу до таких груп – відчуження особи від спільства. Перш за все неорелігії дають змогу людині відчути себе захищеною і потрібною. Найчастіше людина приходить у релігійну громаду з певними невирішеними соціальними і психологічними проблемами та недостатній реалізації себе як особистості. Вступаючи до нетрадиційних релігійних організацій, люди намагаються уникнути самотності шляхом підпорядкування себе лідеру чи Богові. Таким чином втрачається свобода і людської особистості, людина починає ідентифікувати себе з іншими учасниками нетрадиційної релігійної групи та зрештою стає залежна від них. У людей, які вступають до неорелігій, часто досить розвиненою є емоційна сфера. Вважається, що неорелігійні угрупування не розраховані на розвинуту особистість, яка реалізує себе у вчинку, що є проявом особистісної віри. Такі особи є більш вразливими, чутливими й довірливими, тобто якщо апелювати до правої півкулі головного мозку їх легко утримати під контролем.

Слід зазначити, що в одному з напрямів неорелігій, а саме в неоорієнталізмі, характерною рисою є створювання ідеалів синтезу християнської та східної традицій, що розцінюється багатьма дослідниками як відмова від "західного провінціоналізму" у релігійній сфері і збагачення досвідом Сходу. Але проблема кризи людини християнської культури полягає у розв'язанні проблеми відродження духовності через релігійність, а не в зміненому, спрощеному стані свідомості, що його пропонують неорелігії. Таку думку поділяє і християнський публіцист Г. Рормозер в роботі "Ситуація християнства в епоху постмодерну очима християнського публіциста", де він застерігає від негативних наслідків запозичення сучасною західною культурою східних моделей світосприйняття.

Секрет успішності неорелігій полягає у тому, що вони використовують три основні потреби кожної людини: потреба в спільності, структурованості і значимості для навколишніх. Цим усі культи і користуються. У сучасному суспільстві дуже розповсюджене таке явище, як самотність. Нещасливі подружні пари, матері, що самі виховують дітей, люди похилого віку і працівники великих корпорацій – сьогодні усі скаржаться на соціальну ізоляцію. Батьки визнають, що їхні діти занадто зайняті, щоб побачитися з ними чи просто подзвонити їм. Потреба в спільності – це щось більше, ніж звичайне бажання емоційних відносин з іншими людьми. Вона вимагає і міцних зв'язків відданості між індивідуумами й організаціями. У такий же спосіб, людина відчуваючи дефіцит дружніх відносин з іншою людиною, вона відчуває потяг до тих соціальних інсти-

тутів, що, на її думку, гідні її поваги, любові і відданості. Сьогодні почуття спільності – це дефіцит. А релігійні культи, у першу чергу, пропонують самотнім людям безумовне прийняття їх в свої ряди. Ці несподівані сердечність і увага так високо цінуються, що члени культів часто воліють відмовитися від контактів зі своїми родинами і колишніми друзями, жертвують зароблені протягом усього життя гроші, відмовляються від наркотиків. Культ забезпечує і щось значно більше, ніж почуття спільності. Він також пропонує структурування навколишньої дійсності. Культи накладають тверді обмеження на поведінку. Останній життєво важливий продукт, яким ззабезпечують релігійні культи і тоталітарні секти – це "значимість", усвідомлення існування. Застосовуючи специфічні культові засоби змінених станів свідомості, нові релігії сприяють перетворенню людини на "гвинтик", "деталь" відносно надцінності, що її пропонує певне неорелігійне вчення. Людина починає сприймати рабське життя у секті як комфортне, відмовляючись від свободи вибору взагалі, а не тільки від свободи релігійного вибору. Така зміна ціннісних орієнтирів за своєю суттю є відмовою від цінностей своєї культури, оскільки умови сектантських відносин вимагають від людини дистанціювання від зовнішньої дійсності: фізичної, соціальної, культурної.

Для вербування послідовників використовуються різноманітні методи психологічного впливу. Ф. Зимбардо і М. Лайппе у своїй книзі "Психологія зміни установок і соціальний вплив" приводять їх перелік, типовий для більшості деструктивних культів і тоталітарних сект: 1. Технологія "Step by step" – невеликий поступ, на який погоджується завербований, який тягне за собою усе більш і більш істотні поступи: "приходь до нас – проведи в нас вихідні – залишися ще на тиждень – віддай нам свої гроші". 2. Новачка постійно запевняють, що прийняття ідеології секти щонайкраще вирішить будь-які його особисті проблеми. 3. Сила групової динаміки. Тут мають значення і кількість, і ввічливість членів громади, що вступають в особистий контакт із посвяченим. Немале значення має сексуальність – часто до новачків спеціально приставляють привабливих представників протилежної статі. 4. Відсутність можливості протестувати чи сперечатися: новачка постійно зомбують все новою і новою інформацією, займають різними заходами, він ніколи не залишається наодинці з власними думками. 5. Позитивне підкріплення: посмішки, смачна їжа, увага і турбота, що приділяються гостю громади і т. п. Підкріплюється і схвалюється не будь-яке поводження новачка, а тільки бажане. Якщо він вимовляє у відповідь на питання те, що хочуть від нього почути, навколо розцвітають посмішки, кожне його слово сприймається з радістю. Негативна чи невпевнена відповідь – і слухачі суплять брови, уникають його погляду. У якийсь момент людина починає розуміти, що якщо вона і далі хоче, щоб її оточували сердечність і увага, вона повинна почати говорити і поводитися так, як хочуть її нові друзі. А далі набирає сили один із законів соціальної психології – зовнішні дії поступово стають внутрішніми переконаннями.

Також важливо відмітити, що в неорелігіях відбувається контроль поведінки, інформаційний контроль, емоційний контроль та контроль мислення.

Таким чином, відбувається руйнування справжньої особистості людини і заміни її новою особистістю. У неорелігії доктрина розглядається як абсолютна Істина, як єдине рішення людських проблем.

Але також слід звернути увагу і на позитивні моменти впливу релігійного культу. А саме: члени неорелігій намагаються вести праведний спосіб життя, дотримуються заповідей, не курять, не вживають наркотики і алкоголь (хоча останнє не в усіх неорелігіях дотримується), кажуть завжди чемно і ніколи не відмовляють у допомозі.

Так ми навели декілька позитивних та негативних аспектів в неорелігіях. Але в будь-якому випадку неможливо не помітити їх вплив на свідомість людини.

Т. В. Кожушко, викл., УДПУ ім. П. Тичини, Умань
tanuman@i.ua

ОСОБЛИВОСТІ ПІЗНАННЯ ДУХОВНОГО ДОСВІДУ

Культурний простір сучасної України представлений різнобарв'ям традиційних та історично непритаманних світоглядно-філософських концепцій. Цей феномен стимулює інтерес до вивчення автохтонних культур, що ретранслюють вказані філософські, релігійні та духовні вчення у представників різних гуманітарних студій.

Особливу полеміку викликають питання стосовно освоєння різноманітних, здебільшого, східнихпсихопрактик ортодоксального характеру, всіляких сугестивних технологій та практик духовного самовдосконалення в аспекті конструктивного транслювання на західному ареалі.

Постає актуальним пошук певної інтегральної методології, яка відкриє нові можливості у тлумаченні семантики людської душі. На нашу думку, дослідження онтології індивідуального релігійного переживання найбільш ефективним є виключно завдяки еклектиці методів психології та релігієзнавства. Адже саме психологія релігії, безпосередньо віддзеркалюючи проблематику психологічного аспекту релігійного досвіду, прагне дослідити ґенезу змінених станів свідомості, а індивідуальні релігійні переживання постають тим польовим матеріалом, що дозволяють говорити про емпіричну складову явища.

Мало відображеною у розробках вітчизняних вчених є тема традиції накопичення, передачі, тлумачення та впливу на саму особистість релігійного досвіду, пов'язаного, власне, з практикою трансперсональних переживань. Натомість в сучасних зарубіжних дослідженнях дана проблематика представлена різносторонньо, а саме в працях цілої плеяди вчених та релігійних апологетів, особливо цікавими є позиції Кьябдже Калу Рінпоче, Дзонгсар Кхьенце Рінпоче, Алан Уоллеса, Сюнрю Судзукі,

Олександра Каплана, Євгенія Торчинова, Террі Кліффорда, Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, Намкай Норбу Рінпоче, Джидду Крішнамурті та багато інших [Див. дет.: Познание запредельного современное востоковедение и духовне традиции Востока [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.torchinov.com].

Дилемними є сьогодні питання щодо самої концепції трансперсональної психології, специфіки її внутрішньої термінології та ефективності методологічного спрямування. Відзначимо, що послуговуючись вже апробованою часом методологією класичної психології, трансперсоналісти виробили власні методи пізнання внутрішнього буття людини. Досить цікавими у вказаному напрямку, на нашу думку, постають дослідження С. Грофа, Ч. Тартра, А. Мінделла та К. Уілбера. Герменевтична система кожного окремого дослідника – гуманістично забарвлена, тому експлікує конструктивний характер у подальших дослідженнях кулуарів людської душі.

Зауважимо, що західна парадигма філософствування, починаючи вже з XX століття, в гносеологічному аспекті визнає домінуючими саме ірраціональні чинники людської поведінки. Раціональний шлях пізнання духовних можливостей людини, постулюючий абстрактно-логічну методологію, постає вже не вичерпним. Цікавим є бачення сучасного західного духовного вчителя Екхарта Толле, "…існує думка, що з поступальним розвитком розуму людина пропорційно почала втрачати зв'язок з глибинними пластами свого внутрішнього світу, з чимось глибоким та істотним всередині себе. Це глибинне можна назвати буттям, сутність якого в рази перебільшує силу та ємкість нашого мислення. Це призводить до думки, що наша свідомість замкнулась на власне розумові. Сучасна людина захоплена можливостями власного розуму наскільки, що втрапила в його тенета і замкнулась" [Встречи с Экхартом Толле в Assisi (Италия) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.tolle.ru/interview7-retrit.html]. В такому контексті є доречним пошук можливих аргументів на користь трансперсональної психології, як прикладної галузі антропологічного дослідження. Специфіка трансових переживань є полісемічною, а індивідуальний чинник головним. Тому кожний окремий випадок демонструє досліднику різні домінанти з огляду на пріоритети особистості, що занурюється в транс. Тут визначальними постають безпосередній побутовий простір та семантика мови людини, фахова приналежність і рівень освіти, глибокі індивідуальні переконання релігійного, духовного характеру та світоглядне оточення. Для одних трансовий досвід – є звичною складовою життя, неповторним збудником творчої енергії, для інших – інструментом пізнання, розширенням кордонів сприйняття, для третіх – певний етап особистісного росту, розширення можливості в власній професійній діяльності. Спільним для всіх – є потреба в подальшому внутрішньому розвитку. Адже сьогоднішній масив теоретичних обґрунтувань абстрактних положень про духовні можливості людини оживає по-новому. Також зазначимо, що наявність глибоких релігійних переконань не є визначальними критеріями в такого роду досвіді. Існують дослідження, які

чітко розмежовують ґенезу трансового досвіду. Не можна не погодитись з думкою про те, що прагматичний аспект в даному контексті досить важливий. Багатовікова релігійна традиція, наприклад буддизм, виробила чіткі схеми та критерії поведінки віруючих: молитовні практики, психотехніки, виконання яких і дозволяє говорити про зміст, глибину віри та роль містичних станів. Натомість сьогодення майорить величезною кількістю систем духовного оновлення світського забарвлення, серед яких, на жаль, мають місце такі, що опираються на синтетичні конструкти та обіцяють практикуючим швидкі результати бажаного оновлення, при цьому нейрофізіологічні та психологічні зміни особистості подають у вигідному трактуванні. Такі організації преподносять рецепт нового спасіння, будуючи структури фінансового збагачення за принципом мультилевелевого маркетингу, при цьому нехтують етичними засадами, які є визначальними в розвитку духовності будь-якої генези.

За запитом "духовні практики" в пошуковому сервері "Google" маємо приблизно 6 320 000 результатів, це є свідченням популярності подібної творчої екзистенції людської виразності, відтак, вказана проблематика потребує наукового тлумачення, принаймі інтерпретації засад, можливостей та наслідків аутсайдерівського використання семантики можливих світів трансперсонального спрямування. Адже, як для інтересантів так і для науковців конструктивним постає саме гармонічне включення індивіда в соціальне буття, істинне внутрішнє вдосконалення особистості та уникнення дискредитації, недостатньо вивчених напрямів синкретичного забарвлення, які при детальному науковому аналізі виступають відомими давніми сакральними системами, але вже з присмаком "нео".

К. Г. Кравченко, студ., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
0663660446@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЇ ЯК МОРАЛЬНО-ОРІЄНТУЮЧОГО ФАКТОРУ: НА ПРИКЛАДІ ХРИСТИЯНСТВА

Однією з актуальних проблем сьогодення є філософське осмислення ролі релігії у формуванні моральних орієнтирів у сучасної людини. Мова тут безперечно, перш за все, йде про те, яким чином релігія впливає на людину, формування її моралі, цінностей, поведінки та світогляду загалом? Ми спробуємо розглянути дану проблему на прикладі християнства, як однієї із світових релігій, яка є провідною релігією в Україні.

Безперечно, релігія відіграє значну роль у житті кожної віруючої людини. Ця роль виявляється зокрема у тому, що вона суттєво впливає на світогляд, мораль, поведінку людини, її виховання та самовиховання. Саме тому, релігія є одним із визначальних чинників, який формує світогляд релігійної людини. Однак, виникає питання, чому в Україні, яка є християнською країною, на практиці мораль у віруючих людей є настіль-

ки низькою? Що заважає християнству реалізувати весь свій потенціал, і зокрема як морально-орієнтуючого фактору? Очевидно, що ці питання не є принципово новими, проте однозначної відповіді на них досі немає. Спробуємо висловити свої міркування щодо цієї проблематики та можливих шляхів її вирішення.

Будь-яка релігія пропонує віруючій людині певне вчення, як систему знань про світ, в якому вона живе, її місце у цьому світі, поняття того, що є "добро", а що є "зло"; що є "справедливе", а що є "несправедливе" та інші моральні орієнтири, якими вона має керуватися у своєму житті. Саме вивчення, а головне – осмислення важливості дотримання релігійних норм, які пропонує це вчення, в першу чергу, впливає на формування світогляду віруючої людини, як представника певної релігії, а саме: її поглядів на поведінку, мораль, цінності, вчинки, діяльність тощо. Разом із тим, на практиці релігія не може реалізувати весь свій потенціал через те, що людина дуже часто є віруючою номінально або, відносячи себе до тієї чи іншої релігії, не знає навіть основних положень цього вчення, а коли знає, то байдуже ставиться до дотримання цих положень у повсякденному житті.

Безперечно ця проблема знаходить свого відображення у практиці сповідування християнства в Україні. Так, наприклад, значна частина українців вважає себе християнами. Однак, на практиці, не бачить у християнстві того авторитету, дотримання принципів якого є об'єктивно необхідним. Через це християнство фактично не може впливати на таких людей і формувати у них певні моральні орієнтири. При цьому часто не береться до уваги той факт, що християнські цінності, норми поведінки та мораль співпадають із загальноприйнятими цінностями, нормами поведінки та мораллю. Так, як вірно зазначає А. Шевченко, християнська релігія вчить, що всі люди на Землі – рідні брати. Щоб ми це зрозуміли, Ісус залишає свої заповіді: полюби Бога свого всім серцем, усією душею й усім розумом твоїм та полюби ближнього свого, як самого себе. І якщо якась людина робить лихо ближньому своєму, то хай знає, що робить лихо Богові. Крім того, як вчення про створення людини за образом і подобою Божою, християнство затверджує абсолютну цінність кожної людської особистості. Як вірно зазначає Р. Чмелик, природа в усіх людей одна, але вона індивідуалізована у кожної людини. Саме особистісним началом у людині є те, що звернено до Бога, що є "провідником" Божественної енергії, або благодаті. Особистісне начало наявне в людини з перших митей її життя, але вимагає свого розкриття й усвідомлення самою людиною для визначення ставлення до Бога [*Чмелик Р.* Мала українська селянська сім'я другої половини XIX – початку XX ст. (структура і функції). – Львів, 1999. – 142 с.], що і має проявлятися зокрема в установці моральних орієнтирів у віруючої людини.

Християнство закликає до того, аби люди, з любові до ближнього, не чинили злодіяння один одному, насилля, вбивство тощо, а чинили по совісті, з доброю і відкритою душею (що, на наш погляд, є невід'ємним

атрибутом любові) – і таким чином прагнули перебувати у мирі та злагоді між собою та докладали для цього максимум зусиль. Безперечно ці положення християнського вчення відображають загально визнані цінності та орієнтири всього людства. Адже мова йде про виховання у людини поваги до іншої людини, як рівної у правах і гідності істот. Таким цінностям, на нашу думку, немає альтернативи.

Особлива роль у формування моральних орієнтирів у християнської частини українського суспільства безперечно належить не тільки власне самому християнству, як одній із світових релігій. Особливе місце тут безперечно має посідати така релігійна організація, як православна церква. Вона є носієм цього вчення та має безперечний авторитет в українському суспільстві. Саме тому її активна роль в утвердженні в українців християнських цінностей на практиці може позитивно вплинути на зміцнення моральності та загально моральних цінностей у українців.

Підсумовуючи все вище зазначене, можна прийти до висновку про те, що віра людини у щось Вище від неї самої безсумнівно сприяє формуванню її моральності, системи ціннісних уявлень, поведінки та світогляду на протязі всього її життя. Авторитет Бога стає головним критерієм ставлення людини до оточуючого її світу, а також до інших людей, як рівних у своїх правах і гідності істот. Це пов'язано із тим, що саме на основі релігії у людини відбувається моральне виховання та самовиховання. Недарма ще Вольтер казав, що якщо Бога не було б, його слід було б придумати [Мудрость тысячелетий : энциклопедия / авт.-сост. В. Балязин. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 848 с.]. Саме тому не просто знання, а дотримання віруючою людиною норм християнства, які відображені зокрема у Святому писанні, є важливою передумовою формування у неї високих моральних принципів та орієнтирів. За цієї умови, на нашу думку, християнство буде реалізувати свій потенціал, а зокрема як морально-орієнтуючий фактор.

М. І. Петлякова, магістр, ДНТУ, Донецьк
maya_petlyakova@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ ЗАБОРОН В СУЧАСНОМУ СВІТІ

В первісній релігійні системи табу базуються на заборонах, які проголошує вождь, як обраний богами та потойбічними силами, для передання законів та заборон. Табу є терміном запозиченим з релігійно – обрядових установ Полінезії і нині прийнятий в етнографії і соціології для позначення системи специфічних релігійних заборон – систем, риси якої під різними назвами знайдені у всіх народів, що стоять на ступені розвитку. У переносному значенні табу можуть означати всяку заборону, порушення якої звичайно розглядається як погроза суспільству. Табу було усе, що відносилося до богів і духів, усе приналежне жрецям і вождям [*Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии // [пер. с англ. М. К. Рыклина]. – М. : Эксмо, 2006. – С. 258–340].

Релігійні заборони в релігіях авраамічного кола, окреслені іудаїзмом, християнством та ісламом. Іудаїзм – одна з найдавніших етнонаціональних релігій, яка започатковує ідею єдиного Бога – Творця й володаря Всесвіту, поширена здебільшого серед євреїв. На відміну від первісних заборон, які були зокрема усні, іудаїзм підкорюється Письмовим законам та заборонам. Іудеї дотримуються 613 вимог Тори (Міцвот). 365 із них (за кількістю днів сонячного року) забороняють певні вчинки, наприклад "не вбий", "не кради", 248 (за кількістю органів людського тіла) наказують, наприклад "шануй батька і матір твою". Свідоме порушення заборон карається знищенням, а не свідоме – людина зобов'язана принести очищувальну жертву (халат). Відмінність між знищенням (карет) та смертю, послана з небес, полягає у тому, що на знищеного кара чекає і після смерті, тобто по тому, як він залишить цей світ. Смерть, послана з небес, несе спокуту [*Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / [пер. Н. М. Никольского]. – М. : Наука, 2000. – 279 с.].

Християнську основу релігійних заборон складає Священне писання. У православній церкві заборони сконцентровані навколо "Десяти заповідей Мойсея" та "Дев'яти заповедей блаженства", декілька основних заборон сконцентровані у таїнствах, та посту. Також Ісус Христос протиставляє заповідей блаженства "заповіді горя". Для католицької церкви властива строга організація та ієрархічний характер. Відповідно до її віровчення, Папа Римський – намісник Ісуса Христа на землі. Крім того католицизм проводить різке розмежування між мирянами і кліром. Виражається воно в ряді догматів, відсутніх у православ'ї: целібат – обов'язкова безшлюбність духівництва, заборона виходу з духовного звання тощо. Життя християнина включає в себе сакральне та профанне, але деякі вибирають лише сакральний простір – ченці. Чернечий постриг має глибокий богословський зміст. Обітниці чернецтва – це повторення, зі значно більшою силою, того зречення, яке давалося при хрещенні. У первинному сенсі зречення – синонім стриманості, а самі чернечі обітниці – це теж початок шляху (як утримання від зла) до придбання чеснот. Доброчесні християни на шляху до чернецтва або просто в силу свого християнського життя досягають і зберігають цю чесноту.

На відмінну від християнства, в ісламі чітко прописані всі заборони в Шаріаті, які потрібно виконувати протягом усього життя віруючому. Заборони повністю охоплюють аспекти людського життя, тобто торгівлю і фінанси, священні місця ісламу, саум, мистецтво, шлюбно – сімейні стосунки, харчові питання і т. д. Заборони Шаріату у всіх перерахованих сферах життя мусульман закликають ослабити прив'язаність віруючого до земного життя і її задоволень, так як вважається, що земне приховує небезпеку нехтування релігійними зобов'язаннями.

В сучасному світі відбуваються трансформація релігійних заборон, секуляризаційні та десекуляризаційні процеси. Секуляризація, у повному розумінні цього терміну, відокремлює вплив церкви на суспільство,

реалізує право вибору людини яку віру сповідати. Але разом з цим, влада країн намагається контролювати релігійні організації, та встановлювати свої правила за якими повинні жити ті чи інші представники релігійних конфесій [*Гараджа В. И.* Религиоведение : учеб. пособ. для студ. высш. учеб. завед. и препод. сред. Школы. – 2-е изд., доп. – М. : Аспект Пресс, 1995. – 351 с.]. Незадоволенні віруючі виступають з протестами, так як їх культура та традиції караються від штрафу до тюремного ув'язнення. В кожній секуляризованій країні у законодавстві є рядок де зазначено: "захист свободи віросповідання", але під цим влада не розглядає традиції та обряди. Процес секуляризації руйнує традиційні особливості релігійних законів та заборон певних релігійних конфесій: забороняють носити мусульманським жінкам паранджу, навіть накладають штраф та тюремне ув'язнення, у католицизмі спроби відмінити целібат для священства, а в Америці створюються конференції жінок-рабинь, та заборона при молитві одягати "таліс", що спричиняє ворожі зіткнення в Єрусалимі. На територіях "Арабського світу" віруючі перенаситилися секуляризацією, не витримали зруйнування їх образу життя та традицій і виступили за десекуляризацію. "Арабська весна" дала людям впевненість, що звергнути владу можливо, але пройшовши "по головах" та трупах. Але для представників таких рухів, це єдиний шанс на нове життя та боротьба за свої вподобання та традиції. Тому процеси секуляризації та десекуляризації проходять поруч. Секуляризація представлена не в тому понятті про який казали соціологи, вона трансформується разом з людьми, з владою секуляризованих країн. В певний момент, віруючим набридає натиск, вони починають виступати за десекуяризацію, повалення влади, як показала "Арабська весна" досягають своїх цілей.

Можна констатувати, що релігійні заборони виступають як фактор сакралізації повсякденного життя віруючих. Виконуючі їх людина шанує Бога, стає покірною та живе за вимогами певної конфесії. Трансформаційні процеси вносять свої корективи, та інколи викликають невдоволення віруючих. В релігіях авраамічного кола, на відміну від табуювання в первісному суспільстві, заборони прописані у Священних книгах, статутах конфесії, та караються виходячи з правил певної конфесії. Загалом для первісної людини небесна кара мала дуже велике значення (злий дух забирався в тіло і поїдав внутрішності порушника табу). Бували випадки, коли люди, що мали нещастя порушити табу, раптово помирали від одного страху перед неминучою небесною карою. Що стосується віруючих релігій авраамічного кола, то вже існують конкретні письмові джерела, підтвердження існування Бога, та перелік заборон та законів даним безпосередньо Їм для віруючих. Відмова від чогось дає людині можливість перевірити свою силу волі і терпіння перед Богом і є засобом для "приборкання пристрастей". Всі релігійні заборони зумовлені в рамках того, що віруюча людина повинна підкоритися Богу, його правилам та законам життя.

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

ЗІГМУНД ФРОЙД ПРО АМБІВАЛЕНТНИЙ ХАРАКТЕР РЕЛІГІЇ

Серед мислителів, чиї ідеї та концепції здійснили значний вплив на інтелектуальну думку XX–XXI століть, одне з найважливіших місць належить З. Фройду (1856–1939) та його вченню. В теорії психоаналізу З. Фройда можна виокремити основні методологічні принципи, які служать підґрунтям аналізу релігії як амбівалентного феномена. По-перше, в несвідомому людини містяться не тільки інстинкти і фізіологічні потреби, але також і вищі мотиви людської діяльності, інтуїція, інтелектуальний порив. По-друге, індивідуальний розвиток людини (онтогенез) повторює розвиток суспільства (філогенез). По-третє, всі люди відносно невротичні та релігійні (ці явища людської психіки взаємопов'язані). По-четверте, суспільні норми, репрезентовані батьками, – совість, уявлення про богів – взаємозумовлені. По-п'яте, в сучасному світі релігія втрачає свою цінність і тому повинна бути замінена більш розвиненими світоглядними системами.

В реконструкції модифікацій тотемізму З. Фройд вбачав витоки амбівалентності релігійних почуттів. Останнє яскраво демонструє тотемістична трапеза, в якій можна відстежити емоційно-чуттєве відношення до тотему. З одного боку, тотема обожнювали, поклонялися йому, а з іншого – його приносили в жертву. При цьому вимагалось здійснення декількох ритуалів – уподібнення тотему, наслідування його звуків та рухів, прийняття участі всіх, обов'язкове оплакування в битого. Згодом після цієї скорботи наступало радісне свято. Свято – обов'язковий ексцес, урочисте порушення заборони. Святковий настрій є результатом того, що члени клану прилучилися до священного життя, носієм якого була субстанція тотему. Чому ж це дійство розгортається саме так? Тут "спрацьовує" фройдівський Едіпів комплекс. "Одного чудового дня брати-вигнанці з'єдналися, вбили і з'їли батька та поклали таким чином кінець батьківській орді. Вони насмілилися спільно зробити те, що було неможливо зробити кожному зокрема. Жорстокий прабатько був, безсумнівно, прикладом, якому заздрив і якого боявся кожний із братів. У акті поїдання вони здійснюють ототожнення з ним, кожний з них засвоїв собі частину його сили. Тотемістична трапеза, можливо, перше святкування людства, була повторенням і спогадом цього прекрасного злочинного діяння, від якого взяло багато чого свій початок: соціальні організації, моральні обмеження, релігія" [*Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Тотем и табу : сб. – М. : Олимп, ООО "Изд. -во АСТ-ЛТД", 1998. – С. 164]. Відтак З. Фройд стверджує, що брати знаходились в стані суперечливих почуттів до батька, "амбівалентного батьківського комплексу", який властивий кожній дитині й невро-

тику. З одного боку, ненависть (адже батько стояв на шляху їх прагнень до влади та сексуальних бажань), а з іншого – любов, оскільки вони захоплювалися батьківською силою і могутністю, призвели братів до відчуття покаяння, до усвідомлення вини. Брати осудили себе за заподіяне забороною смерті тотема, якого символізував батько, і відмовили собі в зв'язках з жінками клану, яких раніше добивались.

Згодом образ батька був замінений на тотемічну тварину, на яку була перенесена заборона: тотем не можна вбивати. Але під час ритуальних свят, коли дозволено заборонене, тотемічну тварину вбивають і поїдають. Цей ритуал, що включає і оплакування жертовної тварини, служив нагадуванням про первородну вину людини, про вину перед батьком, який став богом. Тут З. Фройд пов'язував воєдино основні тези психоаналізу – Едіпів комплекс, ворожнечу до батька, таємне бажання смерті батька, первинну ситуацію травми, трансформацію потягів з деструктивних в культурно-прийнятні (від вбивства до ритуалу вбивства).

Будь-яка релігія, згідно з З. Фройдом, представляється у вигляді якогось нав'язливого невротичного стану. Страх перед батьком, почуття провини породжують безпредметне занепокоєння, що усувається лише в результаті регулярних ритуалів – церемоній. Отже, для З. Фройда релігія – наслідок неврозу, який є результатом природної беззахисності індивіда та його усвідомлення. Розглядаючи культуру крізь призму невротичного свідомості індивіда, він кваліфікував її як систему заборон, блокуючих природні потяги людини. У цьому контексті релігія розуміється ним як ілюзія, в якій бажання людини "намагаються" знайти захист і розраду.

Положення про аналогії близькості поведінки людини-невротика і індивіда – учасника ритуалу З. Фройд розвивав у роботах "Нав'язливі дії і релігійні обряди" (1907) і "Майбутнє однієї ілюзії" (1927). Обгрунтовуючи близькість психологічної структури неврозу і релігійного ритуалу, психоаналітик зазначав, що в обох випадках присутній внутрішній примус, неймовірний страх при відступі від релігійного чи невротичного церемоніалу. До предмету, на який накладений статус табу, людина відчуває страх. Так виникає широке коло заборонених, табуйованих об'єктів та пов'язаних з ними нав'язливих дій.

Таким чином З. Фройд прагне пояснити походження релігії. На думку З. Фройда, всі наступні релігії, які згодом виникали, – це не що інше, "як реакція на велику подію, з якої починалась культура і яка з тих пір не дає спокою людству" [Там же. – С. 167]. Всі наступні релігії є також своєрідною модифікацією амбівалентного відношення до тотему. За З. Фройдом, почуття, маючи динамічний, амбівалентний характер, уможливлюють виникнення релігії як фантастичної проекції в зовнішній світ незадоволених потягів, як сублімації (витіснення) пригнічених несвідомих імпульсів, як солодко-гіркої отрути.

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

МОЛИТВА ЯК ОСОБЛИВИЙ СТАН ЛЮДИНИ

Вплив світових глобалізаційних процесів позначається на всіх сферах людського життя, урізноманітнює його, сприяє взаємопроникненню культур, зростанню плюралізму й потребує нового бачення світу в усіх його проявах. Це особливо важливо сьогодні, коли релігійні феномени зазнають процесів ірраціоналізації, клерикалізації, містифікації. Тому особливо гостро стоїть питання про вироблення у людини здатності і готовності протистояти екзистенційному вакууму, елементам деструкції. Саме таким феноменом є молитва, характерною особливістю якої є гіперкоммунікація, найважливішою ознакою якої є особливий статус Адресата. Молитовні практики ґрунтуються на інтеріоризації віри, що уможливлює співробітництво з Богом, культивування окремих рис характеру для трансформування світогляду; повне духовно-психологічне перетворення особистості, більше того – зміна само ідентифікації, стирання суб'єкт – об'єктних меж сприйняття. Діалог, співпраця двох воль – людської і Божественної – є головною умовою молитовного стану.

Як вважають сучасні нейробіологи, під час молитви задіються певні ділянки мозку, які, зазвичай, "працюють" при спілкуванні людей. Тому й людина сприймає Бога як конкретну особистість. Віруюча людина, персоніфікуючи образ Бога, вступає в діалогічне спілкування з ним з метою прохання про допомогу, подяку внаслідок здійснення своїх бажань, проблем тощо. Причому така персоніфікація залежатиме від ситуації та особистих потреб віруючого. Наприклад, "Бог-суддя" уможливлює співвіднесення своїх дій у контексті їх богопричетності. В такому випадку людина буде формувати в уяві саме такий образ Бога, який створить умови для переоцінки ситуації і тим самим зніме напругу, дискомфорт та виконає психотерапевтичну роль.

В 1998 році, в університеті Арізони (США) проходила Всесвітня конференція під назвою "Останні досягнення науки про свідомість". Помітний інтерес вчених багатьох країн і наукових напрямів викликали тези завідувача лабораторією нейро-і психофізіології психоневрологічного інституту ім. В. М. Бехтєрева професора В. Сльозіна і кандидата медичних наук І. Рибіної про відкриття невідомого раніше науці четвертого, унікального стану людини. Вчені зазначають:" Наука знала три стани свідомості: неспання, повільний і швидкий сон. Тепер нам стало відомо і ще один стан – повне відключення мозку при ясній свідомості під час молитви православним священнослужителем" [Молитва – как особое состояние человека. Сенсационное открытие ученых Института имени В. М. Бехтерева // Спасите наши души. Журнал для верующих и неверующих. – 1999. – № 8. – С. 18]. Відтак. як показали дослідження, молитовний стан конче необхідний людському організму наряду з пильну-

ванням та повільним і швидким сном. До речі, В. Джемсстверджував, щотакий стан досягаєтьсялише в релігії. Гадаю, що все-таки вияв такого стану не обмежується лише суто релігійною сферою, а є сутнісним атрибутом духовності в усіх її виявах.

Динамічний характер молитви, як інтенсифікацію релігійних почуттів, Д. Угрінович відстежував у процесі богослужіння [*Угринович Д. М.* Психология религии. – М. : Политиздат, 1986. – 352 с.]. Спершу відбувається наростання емоційної напруги, що виражається в наростанні в свідомості тих, хто молиться, негативних переживань. Священик або проповідник закликає покаятися, усвідомити свої "гріхи". Цей навіювальний момент підживлюється цілою системою засобів фізичного та психологічного впливу, нерідко викликаючи у тих, хто молиться, напади релігійного каяття, сльози, прохання про взаємне прощення гріхів тощо. На цій стадії намічаються майбутні метаморфози особистості, коли фаза Я-свідомості, звернена в зовнішній світ, структурований категоріями інтерсуб'єктивної матриці життєдіяльності, зазнає певної зміни. На наступному етапі емоційна напруга досягає кульмінації і водночас відбувається розрядка емоційного збудження, що зовні проявляється в сльозах, а внутрішньо – в переході від негативних переживань до позитивних, від страху і почуття гріховності – на радість, "просвітлення". Я-свідомість зазнає зміни: відбувається різке ослаблення соціальної установки, всі категорії і цінності, якими досі керувалася особистість, частково або повністю піддаються зміні. Для цієї стадії характерні певна ступінь дисоціації самосвідомості та самоідентичності, болісні переживання тривоги і відчаю: це етап пошуку орієнтирів, образів і уявлень, досвід переходу до суб'єктивної трансформації. І на заключному етапі молитовний стан досягає певного катарсичного ефекту – настає душевне, духовне звільнення, робиться легко, радісно, світло. На цій стадії відбувається перетворення особистості, повністю охопленої установкою на трансцендентне, оновлюється або виникає зовсім інша система ціннісних орієнтацій, народжується нова Я – концепція – сукупність знань і уявлень віруючого про самого себе, в основі якої тепер лежать релігійні образи людини, обумовлені молитовним станом. Отже, молитовний стан вирізняється інтенсифікацією емоційно-чуттєвої сфери, амбівалентним характером почуттів, їх трансформацією, що призводить до перетворення особистості.

Молитовний стан є складовою релігійних практик, що призводить до зміненого стану свідомості. Причому Г. Єршова та П. Черносвітов [*Ершова Г. Г.* Наука и религия: новый симбиоз? / Г. Г. Ершова, П. Ю. Черносвитов. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 18–19] вважають, що такий стан можна пояснити феноменом зміщення функціональної асиметрії головного мозку людини, коли одна з півкуль, зазвичай права, перебирає на себе більшість функцій, займає домінуюче положення. В цьому контексті у свідомості людини можна виділити такі відчуття, які можна ідентифікувати як "правопівкульний молитовний стан", який виражається в термінах безпо-

середнього спілкування з Богом, різних бачень, галюцинацій і "лівопівкульний молитовний стан" – коли виникають такі відчуття, які принципово невимовні і не набувають жодних галюцинаторних або слухових образів.

Отже, процесуальний характер молитовного стану висвічує духовні обрії буттєвості людини, дозволяє розширити її духовно-трансцендентні сенси існування, що, безперечно, сприятиме обґрунтуванню такого типу формування духовної практики, який би поєднував би раціональне та ірраціональне і тим самим служив би і розуму, і почуттю, і моральності у формуванні особистості, її причетної до сфери Божественного.

О. В. Сарнавська, канд. філос. наук, НУВГП, Рівне
sarnavskao@gmail.com

РЕЛІГІЙНІСТЬ СИМВОЛІВ У ВЧЕННІ К. ЮНГА

Досліджуючи різноманітні та багаточисельні приклади з історії ранніх культур, а особливо ритуалів та обрядів, пов'язаних із переживанням пограничних ситуацій, і в першу чергу смерті й народження, К. Юнг вирізняє людину, яка постійно має відношення до чогось, що є значно більшим за неї, до тієї чи іншої форми Абсолюту. Це дозволяє К. Юнгу припустити, що релігійність людини є архитипічною, а сама людина є апріорі релігійною. Релігійні переживання мають для особистості важливе значення "зцілюючого рятівного досвіду, в якому особистість стикається із надзвичайним та могутнім Іншим" [http://vk.com/doc135755298_190057289?hash]. Це зіткнення допомагає особистості зберігати власну цілісність, особливо у ситуації втрати, тим самим трансформується певне екзистенційне знання, досвід смислу. Релігійні символи К. Юнг відносить до надзвичайно могутніх символів, вони можуть допомогти і зашкодити, вони величні і прекрасні, їх люблять, їм поклоняються. Релігійні символи незалежно від того, що вони трансформують, є реалією культури, беруть участь у творенні моделі світу, допомагають орієнтуватися у історичному та соціальному просторі, а розуміння історичної події може стати можливим із проекцією на нього певного символу, наприклад, значення буддиського колеса, зірки Давида, хреста.

Символи не лише втілюють накопичену людством мудрість, але й самі можуть репрезентувати рівні розвитку людства, вищу еволюцію психіки людства, його долю. Це дослідження можливо здійснити через аналіз наступних аспектів символу: ретроспективного, який керується інстинктами, є казуальним й дедуктивним та проспективного аспекту, який пов'язаний з кінцевою метою людства, втілює тугу людства за гармонією й завершеністю, є телеологічним й фіналістичним.

Символи спонтанно народжуються у несвідомому, їх створити неможливо, вони заявляють про себе найчастіше у снах, творчості, але й слова, дії, почуття можуть бути символічними. К. Юнг був переконаний навіть у можливості співпраці речей, предметів оточуючого світу із сві-

том несвідомого, наприклад, зупинка годинника в момент смерті його власника, затухання свічки з тієї ж причини.

Символи, в тому числі й релігійні, мають залишатися " живими, "тобто такими, які маніфестують несвідоме, а тому їх необхідно безпосередньо переживати, адже інтелектуальний чи естетичний аналіз символу, їх класифікація, систематизація тощо, робить символ "мертвим " для аналітичної роботи. Особистість має вступити в драматичний емоційний зв' язок із символом, пережити складні почуттєві, фантазійні, і лише пізніше, мисленнєві ситуації, та на основі цього досвіду зрозуміти час, простір, призначення, значимість індивідуального символу та можливість його проникнення у всезагальне. Отже, символ володіє нумінозністю – здатністю породжувати сильні, справжні переживання. Цією здатністю у більшій мірі наділені релігійні символи – божественні образи і предмети. К. Юнг пише про те, що вони можуть проникати до самого ядра особистості, викликати неповторні емоції та почуття, особистість завжди притягує нумінозність своєю справжністю, хоча сама особистість виступає жертвою, ніж творцем нумінозності. За К. Юнгом, божественне нестримно притягує особистість, і таке прагнення є незалежним від волі особистості й завжди збагачує світ особистості, натомість, занепад релігії, втрата долученості до священного веде до спустошення.

І. Г. Соломаха, канд. філос. наук, доц., ЧНПУ ім. Т. Шевченка, Чернігів
terasoi@gmail.com

РЕЛІГІЙНА ВІРА В ОСМИСЛЕННІ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

Однією із сутнісних характеристик глобалізації є перетин життєвих смислів як окремих людей, так і цивілізацій. Саме у цивілізаційному вимірі особливого статусу набувають ті зміни, основою яких є духовний простір культури. В цьому контексті особливого значення набувають релігійна віра, як конструкт сенсожиттєвих вимірів особистості.

П. Тілліх розглядав християнську віру як екзистенціальну спрагу людини знайти сенс свого особистого буття і здійснити його у своєму житті і діяльності "Віра як граничний інтерес – це акт всієї особистості. Цей акт відбувається в самому центрі життя особистості і включає в себе всі її елементи. Віра – це найбільш центрований акт людської душі" [*Тиллих Пауль.* Динамика веры // Тиллих Пауль. Избранное. Теология культуры. – М. : Юрист, 1995. – С. 135]. Для самого П. Тілліха принципово важливо було зберігати діяльну вірність тому творчому процесу в світі, який здійснює Бог. Це вже не екзистенціалізм, це "мужність бути частиною" – частиною справи творення і боротьби всього людства в історії, де унеможливлена зневіра і розпач, але де наявне самозречення вищого ґатунку- справжня мужність, яка є глибоко релігійною. Мужність П. Тілліх розумів як рішучу протидію силам небуття. У мужньому протистоянні цим силам і виражається "граничний інтерес" людини. Мислитель напо-

лягав, що один тільки Бог і повинен бути справжнім змістом граничного інтересу. Все інше, якщо воно стає предметом вищої зацікавленості людини, стає тим ідолом, який займає неналежне йому місце, а це веде до найважчих наслідків для духовного життя людини: віра в Бога імпліцитно вміщує момент спасіння, а всяка інша (помилкова або збочена) позбавлена цієї атрибутивної характеристики. У термінах П. Тілліха, "граничний інтерес" пов'язаний з надією, з очікуванням обіцяного "граничного виконання", яке слід віднести до досягнення вічного життя. Філософ уточнює, що термін "граничний інтерес" об'єднує суб'єктивну і об'єктивну сторони акта віри. Акт віри спрямований на граничне, яке виражене в символах божественного. Відтак віра спрямована на самого Бога; в ній одночасно співіснують і діють, з одного боку, особистий інтерес людини, спрямований до царини Абсолютного, а з іншого – сам Бог, який вносить граничні інтенції в життєвий світ людини. Ця синергія обумовлює справжню релігійну віру, яканіколи не буває "чистим" актом суб'єктивного життядуші. Віра означає самовіддачу Суб'єкту граничного інтересу. Людина, охоплена Богом, стверджує себе всупереч страху бути розчавленою, всупереч тривозі з приводу відсутності сенсу буття і т. д.

Розглядаючи співвідношення віри і сумніву, П. Тілліх підкреслює, що якщо віра розуміється як стан граничної зацікавленості, то сумнів є складовою компонентою віри і є наслідком ризику віри. Причому екзистенційний сумнів і віра – два полюси однієї і тієї ж реальності, стану граничного інтересу. Віра, згідно П. Тілліху, "екстатична", вона трансцендує як поривинераціональногонесвідомого, так і структури раціонального свідомого, вона є синтезом індивідуального і колективноно, Я і Над-Я, раціонального та ірраціонального. Необхідним елементом віри він вважає мужність, оскільки в кожному акті віри мається "можливість провалу", і сумнів є наслідком ризику віри і складає також необхідний її елемент (в даному випадку мається на увазі екзистенційнтй сумнів).

Джерелом віри, об'єктом цього "безумовного (абсолютного) інтересу" є граничне буття – Бог. П. Тілліх вважав, що будь-яке висловлювання про Бога має символічну природу; теологія мислить символами, що створюють єдність божественної і екзистенціальної царин. Тому й будь-яка релігія в своїй системі має своєрідну символічну "матрицю", яка формує унікальність даної релігійної системи та відмінність її від інших. Знаково-символічні форми відіграють роль репрезентації релігійної віри. Релігійна свідомість є певним смисловим актом,складеним з елементів смислової форми і смислового змісту. При цьомув кожномусмисловомуактіприсутнійтакож і сенсожиттєвий горизонт. П. Тілліх відніс до релігійних символів всі ті символи-імена, які демонструють "граничний інтерес" людини. Релігійний символ, як ім'я сакрального предмета, таїть у собі енергію того, що він символізує, і пробуджує у людини відповідну віру. Релігійні символи мають значний квінтенсуючий потенціал; вони генерують віру як психологічний стан. Символ, особливо релігійний, неможливо придумати. Неможливо замінити один релігійний символ на інший,

оскільки саме в цьому символі зв'язалися, сконцентрувалися і були "упаковані" в свідомості релігійної людини найбільш значимі олриявлені "пережиті смисли" віри.

Зазвичай кожний акт релійної віри є смисловим актом, складаний з елементів смислової форми і смислового змісту. При цьому в кожному смисловому акті присутній також і горизонт сенсу, не виведений із структурних елементів форми і змісту. Саме цей горизонт сенсу П. Тілліх називає безумовним сенсом або просто безумовним. Причому універсальність релігійної символіки, її тематизація обумовлена певним досвідом віри, який закріплює її в релігійній традиції. Якщо сакральні символи є універсальними, то їх інтерпретація носить поліваріативний характер. Символ подвє нам уявлення про сакральний вимір людського існування. Саме на цей горизонт сенсу вказує П. Тілліх, зазначаючи, що в концепції релігійної віри слід розрізняти, з одного боку, власне момент релігійного переживання, з іншого – його символічне вираження, інакше кажучи – саму інтенціональность, яка спрямована на безумовне як таке і його символічне структурування. "Символи і знаки володіютьоднієюзагальноювластивістю: вонивказують на те, щознаходиться поза них самих. … Друга властивість символу: символ співприймає участь в тому, на щовінвказує. Третя властивість символу полягає в тому, що він оголює ті рівні реальності, які, зазвичай, приховані від нас… Четверта властивість символу полягає в його здатності не тільки оголювати ті виміри і елементи реальності, які інакше були б недоступні нам, але і відмикати ті виміри і елементи нашої душі, які відповідають цим вимірам і елементам реальності… Навмисно створити символи неможливо: така п'ята властивість символу… Шоста і остання властивість символу – наслідок того, що символи неможливо винайти" [Там же. – С. 159–161].

Отже, джерелом віри, об'єктом цього "безумовного (абсолютного) інтересу" є граничне буття – Бог. Також, за П. Тілліхом, необхідним елементом віри, як граничного інтересу (граничної турботи), є мужність (так як завжди можливий ризик віри), тому й екзистенціальний сумнів. є її також необхідним елементом. Релігійну віру презентують релігійні символи, які фіксують важливі смисли релігії, активізуючи емоційно-чуттєву, волетативну та когнітивну складові психіки, що уможливлює інтенсифікацію релігійної свідомості та актуалізацію релігійної діяльності.

О. В. Тонконог, студ., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
halva@ua.fm

РЕЛИГИЯ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Религия представляет собой одну из наиболее детально разработанных систем освоения человеком мира и осознания им своего места в нём. В то же время, именно религия является ультимативной реальностью, ставящую человека перед необходимостью выбора, зачастую,

борьбы с самим собой, что приводит к экзистенциальным переживаниям и травмам. Именно о кратком обзоре присутствия проблематики религии в экзистенциальной психотерапии и пойдёт речь.

Среди основных представителей и направлений следует назвать экзистенциальный анализ Людвига Бинсвангера, Dasein-анализ (Медард Босс, Элис Хольцхей-Кунц), логотерапия В. Франкла, экзистенциальный анализ Альфреда Лэнгле, экзистенциальное консультирование (Ирвин Ялом, Ролло Мэй). Американский психолог и психотерапевт Ирвин Ялом определяет экзистенциальную психотерапию как "динамический терапевтический подход, фокусирующийся на базисных проблемах существования индивидуума" [*Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия. – М. : Класс, 1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psylib.ukrweb.net/books/yalom01/txt01.htm], и в качестве таковых проблем выделяет проблемы смерти, тревоги, свободы, ответственности, воли, смысла жизни и др. Иными словами, экзистенциальная психотерапия представляет собой попытку помощи человеку в поиске собственного "я", смысла жизни, "подлинности" его существования, посредством детального анализа сиюмоментного состояния человека, его мыслей, чувств, эмоций, вытесненных переживаний, используя понятийный аппарат экзистенциальной философии (понятия "ответственности", "самоактуализации", "подлинности", "выбора").

Одним из первых сопоставил религию и психотерапию К. Юнг. Он указал на сходство функций священника и психотерапевта. И религия, и психотерапия имеют дело с душой человека, помогают осмыслить жизнь, пережить трудные моменты. Можно сказать, психотерапия выполняет функции религии для неверующих, однако лишь совсем немногие (компенсаторную, регулятивную, коммуникативную), потому нельзя утверждать их общую сущность. В то же время, психотерапевтические навыки оказываются крайне полезными для священнослужителей, в особенности, тех, кто занят миссионерской и душеспасительной деятельностью: современная религиозность требует большей искренности, интеллектуальной открытости и чувствительности, и священник, который способен не только транслировать религиозные истины, но встраивать их в контекст индивидуальной религиозности, может больше помочь другому.

Э. Фромм утверждал, что решение большей части психологических проблем невозможно без понимания индивидуальной религии каждого человека. Эти проблемы есть вторичное следствие из базисного ответа, поэтому бесполезно кого-либо лечить без понимания его приватной религии. Другими словами, терапевту, работая с верующим клиентом, следует принимать возможность существования того, во что верит клиент, чтобы лучше понять его.

Ролло Мэй утверждает, что осознанное чувство религиозности и духовности – залог психически здоровой личности, и картина человеческой личности будет незавершенной без религиозного напряжения. Психически здоровый человек должен быть адаптирован к религии и иметь

здоровое религиозное чувство. В то же время, религиозное напряжение ведет человека к постоянному ощущению чувства вины (один из фундаментальных экзистенциалов М. Хайдеггера). Исключительно приземленное существование или чрезмерное удаление в духовный мир, оба эти варианта, делают человека невротиком. Любая религия может сделать человека невротиком, в случае, если она ограничивает жизнь человека, лишая ее полноты. Выделяя невротические тенденции, которые возможны у религиозного человека, Ролло Мэй называет религию барьером, отгораживающим человека от общества. Также проблемой есть то, что, воспринимая религию как опору и защиту, человек уходит в чувство несамостоятельности и зависимости, тем самым отказываясь нести ответственность за своё существование, отдаваясь влиянию внешних авторитетов. Таким образом, невротик приходит к поиску смысла жизни, а это уже задание религии. И здесь религия в силах справиться с теми фундаментальными вопросами, на которые психотерапия ответить не в силах [*Ролло М.* Экзистенциальные основы психотерапии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/meyro04/txt04.htm].

У Франкла точкой соприкосновения религии и психотерапии является проблема совести. И религиозным, и нерелигиозным людям присуща совесть. Нерелигиозный человек в своем внутреннем диалоге обращается к совести, в то время как религиозный все свои сокровенные мысли обращает к богу. Психотерапия вправе рассматривать веру в бога, как веру в более широком смысле, не включая в это веру в божественные откровения. Согласно Франклу, решение психологических проблем сопровождается осознанием человека его отношений с Богом. В то же время, он отрицает возможность моральности у нерелигиозного человека, не обращая внимания на альтернативные системы морали, предлагаемые, например, гуманизмом как ценностной установкой [*Франкл В. Э.* Основы логотерапии; Психотерапия и религия / пер. А. Боричев [и др.]. – СПб. : Речь, 2000. – 286 с. – (Мастерская психологии и психотерапии)].

Значимость религии для обретения собственного места в мире признаёт и Бъюдженталь, который утверждает, что поиском бога заняты и атеисты и богомольцы в равной степени, и ни те, ни другие не в силах остановить этот поиск [*Бъюдженталь Д.* Наука быть живым. Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии / пер. с англ. А. Б. Фенько. – М. : Независимая фирма "Класс", 1998. – 336 с. – (Библиотека психологии и психотерапии; вып. 48)].

В то же время, религия и психотерапия самодостаточны, они не нуждаются друг в друге. В некоторых пунктах расхождения психологического и религиозного отношения к жизни весьма серьезны. Например, в психотерапии нет понятия "грех". Священник указывает на греховность, психотерапевт работает над тем, чтобы освободить от этого ощущения. С точки зрения религии в человеке борются нравственный закон и греховная плоть, с точки зрения же, например З. Фрейда, борьбу ведет Сверх-Я и Оно. Целью религии есть праведный путь человека, психо-

терапия же направлена на достижение психологического комфорта. Религия предлагает человеку давно утвержденный путь, путь соблюдения заповедей, психотерапия предлагает идти путем собственных проб, ошибок, осмысления собственных действий, подлинных мотивов, сталкивая тем самым человека с собственно самим собой.

Таким образом, религия имеет право на существование в психотерапии только при желании пациента. Психотерапия должна идти по своему вектору, следовать своим методам и целям. Человек идет к психотерапевту не получить оценку своим действиям со стороны заповедей, а за освобождением от всяких оценок. Но, в случае, если клиент религиозен, психотерапевту необходимо учитывать, что это освобождение не должно перечить мировоззрению клиента.

А. И. Черкашина, студ., КНТЭУ, Киев
anastasiia.cherkashyna@mail.ru

РАЗУМНЫЙ ЗАМЫСЕЛ РИЧАРДА ДОКИНЗА: ОБЗОР КНИГИ "БОГ КАК ИЛЛЮЗИЯ"

Среди ученых и рационалистов нередко встречаешь полумистические чувства по отношению к природе и Вселенной, но они никоим образом не связаны с верованиями в сверхъестественное. Стивен Вайнберг в книге "Мечты об окончательной теории" высказался об этом как нельзя лучше: *"Некоторые используют слово "бог" настолько широко и щедро, что неизбежно находят бога везде, куда бы ни взглянули. Нередко слышишь фразы: "Бог – совокупность всего", "Бог – лучшая часть человеческой природы", "Бог – это Вселенная". Безусловно, слову "бог", как и всякому другому, можно придать любое желаемое значение. Если вам угодно провозгласить, что бог – это энергия, вы найдете бога и в куске угля"* [*Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории. – М. : Едиториал, 2004. – С. 56].

По канонам XXI века, мы имеем в арсенале свободную волю и выбор, свободу слова, возможность высказывать своё виденье проблематики определённых вопросов. Критика человека за принадлежность к определённой расе явно смешна и иррациональна. Но критика его религии – это право. Это свобода. Свобода критиковать идеи, любые идеи. Даже если они являются чьими-то искренними убеждениями. Это одна из фундаментальных свобод социума. Живя все в том же XXI веке, поражает и удивляет непропорционально привилегированное положение религии в наших, во всех других отношениях светских, обществах.

Труд Ричарда Докинза "Бог как иллюзия" не претендует на звание догмы или же исповеди. Эта книга о реалиях современно общества – о способности человека мыслить и задавать вопросы. Автор отстаивает следующую точку зрения: *"Любой творческий разум, достаточно сложный, чтобы что-либо замыслить, может появиться только в результате*

длительного процесса постепенной эволюции. Моя мишень – бог, все боги, все сверхъестественное, где бы оно ни было или ни будет изобретено" [*Докинз Р.* Бог как иллюзия. – М. : Издательство Колибри, 2006. – С. 20]. Аргументацию своей точки зрения ученый приводит нам в 10 главах, к каждой из которых он подходит с критическим анализом. Выделим центральные аргументы книги, и основные идеи в шести пунктах:

1. На протяжении веков одной из главнейших проблем, стоявших перед человеческим разумом, было объяснение появления во Вселенной сложных, маловероятных объектов, выглядящих так, как будто их нарочно спроектировали.

2. Возникает естественное желание заявить, что напоминающие продукты замысла объекты действительно были спроектированы. В случае созданных человеком вещей, таких, как, скажем, часы, их действительно спроектировал "разумный творец" – инженер. Возникает искушение использовать аналогичную логику для объяснения строения глаза или крыла, паука или человека.

3. Это искушение ведет в тупик, потому что гипотеза творца немедленно порождает еще большую проблему: кто спроектировал дизайнера? Наша исходная проблема состоит в необходимости объяснить статистическую невероятность. Очевидно, что, предложив в качестве решения нечто еще более невероятное, справиться с ней невозможно. Нам нужен "подъемный кран", а не "небесный крюк", потому что только при помощи "крана" можно постепенно и не прибегая к чудесам подняться от простоты к иначе не объяснимой сложности.

4. Самый элегантный и мощный "подъемный кран", известный нам сегодня, – это дарвиновская теория эволюции путем естественного отбора. Дарвин и его последователи показали, каким образом живые существа, явно статистически невероятные и похожие на дело рук "разумного творца", образовались в процессе медленной, постепенной эволюции из более простых существ. В настоящее время можно с уверенностью сказать, что иллюзия "замысла" живых существ является не более чем иллюзией.

5. В физике аналогичный "кран" еще не обнаружен. Теория мультивселенной в принципе может дать объяснение, аналогичное найденному в биологии Дарвином. На первый взгляд подобное объяснение кажется менее убедительным, чем биологический дарвинизм, потому что оно сильнее зависит от счастливой случайности.

6. Не стоит терять надежды на отыскание в области физики лучшего "крана", аналогичного дарвиновскому в биологии. Но, несмотря на то что физический "кран", подобный биологическому и полностью нас удовлетворяющий, еще не найден, уже имеющиеся в нашем распоряжении "краны", пусть и слабые, при поддержке антропного принципа все-таки лучше, чем пораженческая гипотеза "небесных крюков" небесного "дизайнера".

Согласившись с аргументацией данных глав, невозможно не объявить фактическую основу религии – гипотезу бога – несостоятельной.

Бога почти наверняка нет. И это пока – основной вывод книги. Далее возникает множество других вопросов. Даже если согласиться, что бога нет, разве нельзя привести другие доводы в пользу религии? Разве она не утешает? Разве она не подвигает людей творить добро? [Там же. –С. 101].

Великий французский математик Блез Паскаль полагал, что каким бы невероятным ни казалось существование бога, тем не менее, проигрыш в случае "неверного ответа" чересчур велик. Выгоднее верить в бога, потому что, если он есть, вы получаете вечное блаженство, а если его нет, то вы при этом ничего не теряете. С другой стороны, если вы не верите в бога, а оказывается, что он существует, вы прокляты навечно; если же вы правы и его нет, то для вас ничего не меняется. Выбор на первый взгляд очевиден: верьте в бога [*Докинз Р.* Есть ли что-нибудь более невероятное, чем Бог? [Электронный ресурс] // Научно-просветительский журнал Скепсис. – Режим доступа: http://scepsis.net/authors/id_17. html].

Если бы религия была неправа, лучше, гораздо лучше верить, подобно Платону, в благородный миф, если он дает живущему мир в душе. Религия приносит утешение. Вера лучше неверия, какая-либо вера лучше, чем никакой. Были времена, когда религию считали способной выполнять в жизни человека четыре главные функции: объяснение, назидание, утешение и вдохновение. В течение всей истории религия пыталась *объяснить* наше существование и природу Вселенной, в которой мы обитаем. Под *назиданием* имеется в виду нравственные правила поведения. *Утешение* и *вдохновение* для каждого своё [*Докинз Р.* Бог как иллюзия. – С. 226]. Мысли и эмоции людей возникают из невероятно сложных взаимодействий физических элементов мозга.

Людей, верования которых не имеют рационального обоснования, называют по-разному. Если их верования широко распространены, мы называем таких людей религиозными; если нет – как правило, именуем сумасшедшими, психопатами или тронувшимися. В книге "Бог как иллюзия" Ричард Докинз по-философски подходит к определению атеист – *"это человек, считающий, что за границами естественного, физического мира ничего не существует; за кулисами обозреваемой Вселенной нет никакого сверхъестественного разумного творца, душа не переживает тело, и чудеса – помимо еще не объясненных природных явлений – не происходят сами собой. Если случается событие, выходящее, казалось бы, в нашем теперешнем, ограниченном понимании мира за рамки естественного, мы надеемся со временем найти разгадку и включить его в ряд природных явлений"* [Там же. – С. 21].

Мы – приматы. Высшие приматы, но приматы. Мы ушли от шимпанзе всего лишь на пол хромосомы. И это проявляется. Особенно это проявляется в огромном количестве религий, которые мы изобрели для собственного успокоения и споров с другими приматами. Если что-то и демонстрирует, что бог придуман человеком, а не человек создан богом, то, конечно же, это религии, возведённые этим видом полу-шимпанзе.

Почему божественное существо, в уме которого витают идеи о вечности и творении, должно копаться в постыдных человеческих делишках? Мы, люди, задираем нос так высоко, что готовы вознести свои убогие грешки до вселенского величия! [Там же. – С. 150].

Наш вид достиг бы намного большего, если бы оставил это ребячество позади. Если бы освободился от этого зловредного детского абсурда. Утешения нет ни вверху, ни здесь. Только мы – маленькие, одинокие, суетящиеся, воюющие друг с другом. Я молюсь себе, я молюсь за себя.

М. В. Чиров, асп., НГУ им. Н. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия
maxchirov@gmail.com

ЛАКАНИАНСКАЯ АПОФАТИКА: БОГ И РЕАЛЬНОЕ

Слова Ф. Ницше "Бог умер" мы после М. Хайдеггера привыкли понимать как смерть метафизического мира, наблюдать феноменологически которую мы можем лишь в качестве определенного кризиса метафизического знания: "Слова "Бог мертв" означают: сверхчувственный мир лишился своей действительной силы" [*Хайдеггер М.* Исток художественного творения / пер с нем. Михайлова А. В. – М. : Академический проект, 2008. – С. 310]. Таким образом, можно сказать, что метафизика (=онтология) теряет свой статус, вместе с тем в философском знании, ровно как и в структуре каждого отдельного субъекта, рушатся не только ценностные ориентиры, в нем в принципе утверждается некий деструктивный элемент, философское знание становится ризомоморфным, хаотичным, невротичным как и сам субъект, перешедший к "клиповому сознанию".

При этом Бог, как Имя-Отца, как репрессирующий и структурирующий элемент не может пропасть бесследно, – "противоположностью существования (existence) является не несуществование (inexistence), а упорство (insistence): то, что не существует, продолжает упорствовать, борясь за существование" [*Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://bespalovseminar.narod.ru/literature/Zizek_Desert_Of_The_Real.doc] – пишет С. Жижек, то есть Бог как прежде заявляет о себе, но в ином месте, которое для субъекта всегда остается недоступным, которое при этом сохраняет свое влияние. Как отмечает Ж. Лакан: "подлинная формула атеизма вовсе не Бог умер <…>. Бог бессознателен – вот подлинная формула атеизма" [*Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)) / пер. А. Черноглазова. – М. : Гнозис, Логос, 2004. – С. 62], – ибо в том месте, куда раньше вытеснялся закон желания, теперь вытесняется закон-Отца. В этом отношении метафизический мир сохраняет свое подпольное влияние, и даже более того, он определяет структуру субъекта в большей степени, чем тот может знать, ибо субъект – это вовсе не та история, которую помнит он, но история, которая помнит его. Более того, мы можем с уверенностью заявить, что в структуре субъекта

Бог становится Реальным только после своей смерти. При условии конечно, что под Реальным мы понимаем исключительно функцию, инстанцию невозможной встречи, а не то мистическое место, которое каким-то волшебным образом субъект в состоянии достичь: "Реальное, которое возвращается, обладает статусом (новой) видимости: именно потому, что оно является реальным, то есть из-за его травматического/избыточного характера, мы не можем включить его в (то, что мы переживаем как) нашу реальность, и поэтому вынуждены переживать его как кошмарное видение" [*Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального].

Субъект, в этом отношении – это неудачник, который не может присвоить Бога, как и любой объект своего желания, и себя самого в том числе, ибо в нем есть то, что ему изначально внеположенно, то, что не способно вписаться в cogito ergo sum, большее чем ego, больше чем субъект, – место, встретить которое субъект может только путем полного самоуничтожения, достигнув той инстанции, которую Ж. Лакан обозначил, как инстанция Реального, то есть инстанция невозможной встречи, встречи с Богом, как у Ж. Батая: "нет средства стать богом, не утратив самого себя" [*Батай Ж.* О Ницше / пер. А. Д. Бакулова. – М. : Культурная революция, 2010. – С. 151]. Бог отчасти становится травмой, блокируемой принципом навязчивого повторения и другими механизмами защиты: "вытесненное травматическое представление замещается представлением навязчивым" [*Мазин В.* Субъект Фрейда и Деррида. – СПб. : Алетейя, 2010. – С. 178], – и все, на что субъект может рассчитывать стремясь к этой встрече, – это Тревога: "Встреча с Богом происходит в Реальном. Ну, а поскольку всякое Реальное недоступно, сигналом этой встречи служит то, что не обманывает, тревога" [*Лакан Ж.* Имена-Отца / пер. А. Черноглазова. – М. : Гнозис, Логос, 2006. – С. 72].

Инстанция Реального являет собой, таким образом, отсутствие, которое всякий раз о себе заявляет, становясь основой бессознательного как такового. И если мы и можем говорить об истине, как о метафизической категории, то она становится ближайшей сестрой бессознательного желания, чьи корни ведут к Реальному, к Богу, к отсутствию. Суть такой истины (такого желания) – изначально парадоксальна и абсурдна, ибо мы не можем ее идентифицировать в категориях ratio, то есть как достоверность, соответствие. Возможно истину желания, как истину Реального можно сопоставить с Хайдеггеровой концепции истины понимаемой как не-сокрытость, то есть истины по сути своей негативной, рождающейся скорее из самого механизма сопротивления, истины, словом, процессуального характера, конечная инстанция которой дает о себе знать лишь в качестве невозможного. Таким образом, Реальное, как невозможная встреча, как конституирующая субъекта отсроченная неудача, является структурным основанием любой частной мифологии того или иного человека, определяя его реальность. Но не в реальности, не в наличном, а только в Реальном, мы, теоретически, и могли бы обнаружить Бога, как отсутствие, как абсурд, возвращаясь к Тертулиану с его "верую, ибо абсурдно", ибо именно в силу своей недоступности Бог и Реален!

Д. Д. Чувашова, лаборант, КНУТШ, Київ
ldbrand@yandex.ua

ІСТОРИЧНА ҐЕНЕЗА САТАНІЗМУ. ПСИХОЛОГІЧНІ ТА СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ

Сатанізм – напівреліґійна течія, прибічники якої поклоняються певній демоністичній істоті: Сатані (Дияволу, Люциферу), Асмодею тощо. Демоністичні об'єднання не є лише модерновим явищем. Вони мають досить глибоке коріння, сягаючи часів давнього світу. Особливого поширення ці рухи набули в середньовічній Європі – як наслідок розвитку демонології та надмірного захоплення нею. Демонологія – релігійне вчення про демонів, яке виникло на грунті первісної віри в духів. На даний момент існує кілька різновидів сатанізму. Найбільш поширеним в XXI столітті є сатанізм Ла-Вея, який розглядає Сатану лише як позитивний символ Природи і Свободи. Сатанізм визначають по-різному: від "ідеології поклоніння злу" і "схиляння перед злим початком в житті" до "інвольтацій ег регор Сатани" [*Гекерторн Ч.* Тайные общества всех веков и всех стран : в 2 ч. Ч. 1. – М. : РАН, 1993]. Сучасні сатанинські організації різняться віросповідними принципами за древніми релігійними текстами – Авеста, Тібетська та Єгипетська книги мертвих, Каббала та ін. У есхатологічної концепції сатаністів відсутні чіткі поняття загробного існування людини, розмивається визначення раю і пекла. Найпотужнішою є Церква Сатани, заснувана А. Ш. Ла Вей, яка офіційно зареєстрована у м. Сан-Франциско (США). Послідовники Церкви Сатани прагнуть повністю підкорити собі дійсність, використовуючивсізасоби, у тому числі й неконтрольовані сили людської психіки за допомогою максимального осквернення (богохульство, гнів, пиття крові, поїдання трупа, групові оргії), в результаті чого члени об'єднання відчувають не характерні в реальному житті переживання. У підсумку подібних культових практик руйнуються морально-етичні цінності і наноситься шоковий удар по психіці людини, в ряді випадків з'являється явна залежність особистості від бажання регулярно відчувати подібні гострі відчуття. За вченням Ла Вея, Сатана є проявомтемнихаспектівлюдськоїнатури, які "сидять" у кожному. Водночас Ла Вей виступав проти принесення в жертву живих істот, сексуальних оргій, засуджував акти вандалізму, вживання наркотиків та зловживання алкогольними напоями [*Саввин А. В.* Современный сатанизм: идейные истоки, доктрина, практика : автореф. дисс. … канд. филос. наук. – М., 1999].

До символів сатанізму відносять: п'ятикутна або шестикутна зірка, зламаний або перевернутий хрест, сварга, трикутник, всевидяче око, стріли блискавки, число 666 та ін. Один з найдавніших містичних символів – пентаграма – правильна п'ятикутна зірка. Перші згадки відносяться до Стародавньої Греції, у перекладі з грецької "пентаграма" означає п'ять ліній. Пентаграма була символом життя і здоров'я, їй привласнювалася здатність захищати людину від злих духів. Ця фігура позначає

людину: верхня точка – голова, чотири інші – кінцівки. Світлі маги, щоб діяти на духів, користувалися пентаграмою головою догори, а чорні маги креслять пентаграму головою вниз. Друк Бафомета – офіційний символ Церкви Сатани. Являє собою перевернуту пентаграму з вписаною в неї головою козла. В кільце навколо пентаграми, навпроти кожного променя зірки, вписано ім'я "Левіафан". Число звіра (666) будучи числом, описаним Біблією, є тісно асоційованим з сатанізмом символом. Вважається символом Великого Звіра або Антихриста. Символіка перевернутого хреста асоціюється з сатанізмом, хоча Ла Вей не давав їй особливого значення. Двоголова змія – специфічна символіка, використовувана сатаністами на території пострадянського простору (Орденами "Чорний Світло і Ієрархія Сатани"). Позначає два види влади – світської і релігійної, всередині орденів. Цап – має прадавню біблейську історію – у якості жертвоприношення, звідси й прислів'я "цап-відбувайло" (или козел отпущения, имеется в виду грехов) [*Кавендіш Р.* Чорна Магія / пер. з англ. А. Блейз. – М. : ТЕРРА-Книжковий клуб, 2000. – С. 24, 29, 71].

Жертви сатанинських ритуалів, що залишилися живими, відзначаються постравматичними стресовими розладами. Діти зазвичай піддаються груповому сексуальному насиллю в особливо жорстокій формі з тілесними пошкодженнями. Їх залякують, що вони прокляті і назавжди віддані Сатані.

Звернення до древніх релігійних культів характерно для кризи в історії країни. Так на Кубі під час кризи 1992–93 рр. набула масового поширення чорна магія африканського народу йоруба. Тоталітарні суспільства схильні приписувати своїм вождям магічні атрибути: Гітлер не мав сумнівів відносно своїх гіпнотичних властивостей і постійно їх демонстрував. Культ Сталіна мав схожі риси, його впевненість у власних магічних відзнаках вражала не лише оточення, а й відомих світових лідерів, які мимовільно вставали при його появі.

Психо-фізіологічні аспекти впливу сатанізму на особистість – П. Б. Ганнушкин (1998) був одним з перших, хто вказав на зв'язок сексуальності, агресії та релігійних почуттів. Екстаз релігійного фанатизму, так само як і сексуальний екстаз й вибух агресії провокують викид внутрішнього наркотику – ендорфіна – з усіму вітікаючими наслідками, що відомі з фізіології.

Членами сатанинських організацій стають залежні особистості, які не здатні брати на себе відповідальність за своє життя, що впевнено відчувають себе лише в групі, яку очолює сильний лідер. Такі особи можуть стати жертвами – масових тренінгів, які проводять лідери-сайентологи або сеансів гіпнозу Кашпіровського, або потрапити у фінансову піраміду як "МММ" чи релігійно-терористичне угруповування. Сатаністи акцент у вербуванні ставлять саме на молодь. Їхні спільноти можуть бути не лише релігійною громадою, а й громадською організацією, благодійним фондом, бізнесовою фірмою, популярним музичним гуртом або клубом [*Карагодіна О.* Особа в секті: що далі // Людина і світ. – 1998. – № 5–6. – С. 19]. Пропаганда сатанізму через музику – найбільш поширене яви-

ще, досить придивитися до символіки рок-груп та вслухатися у зміст пісень. В Україні сатаністи з'явилися у 80-ті роки XX ст. як своєрідний антипод християнства. Прихильники нечисленні – теоретики ("ідейні одинаки") та практики ("груповики"); діють як молодіжні екстреміські угрупування. На сьогоднішній день у Харкові, Києві, Вінниці, Стрию, Львові, Одесі, Севастополі, Миколаєві відкрито філіали "Посвяченого Сатані рицарського ордену чорної меси". В Україні сатаністи офіційної реєстрації не мають. Але поодинокі випадки ритуальних жертвоприношень зафіксовані правоохоронними органами: у Рахові, Закарпатська область, двоє сатаністів вбили свого друга, 18-річного Владислава, завдавши йому 18 ножових поранень – три рази по шість. Окрім ножових поранень, на шиї та на тілі хлопця в області серця виявили сліди від укусів. Як зізналися два затримані вбивці віком 18–19 років вбити свого товариша їм наказав хазяїн-сатана, якому вони вірно служать ось уже кілька років(За матеріалами ЗМІ). Активізація сучасного сатанізму в Україні пов'язана з загальними тенденціями появи нових релігійних культів та з цілим рядом соціально-економічних, політичних, духовно-моральних причин, викликаних драматичним переходом від одного соціального ладу до іншого.

Отже, сучасний сатанізм заявив про себе як організована релігійна течія, віросповідання якої синтезовані з різних релігійних систем. Поряд з чисто окультними ідеями, мотив протиставлення християнству є одним з домінантних у сатанинських організаціях, тому основна частина віросповідальних положень сатанізму будується на запозиченні і грубому перекручуванні норм і цінностей християнства.

Підсекція
"ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ"

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

ВЛИЯНИЕ СМИ НА СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО КАК ФАКТОРА НАРАСТАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНФРОНТАЦИИ

Начало XXI века – это период, когда успешное решение политических, экономических и социальных задач все больше зависит от действия такого субъективного фактора как социальная активность личности. Важную роль в формировании активности играют средства массовой информации.

Сегодня роль СМИ в современном обществе очень велика, однако такое влияние часто носит как положительное, так и отрицательное значение. СМИ в значительной степени оказывают влияние на формирования информационного пространства и утверждения мнений в соз-

нании людей, именно поэтому электронные и печатные СМИ являются неотъемлемой частью духовной и культурной жизни современного общества. Сейчас, в глобальной сети можно найти информацию на любой вкус: почитать о последних произошедших событиях, о происходящих и о тех, которые произойдут. Из такого широкого спектра источников информации общество берет знания, которые всегда актуальны и значимы для современного общества.

СМИ это один из ключевых инструментов политического и идеологического влияния в государстве. В современных средствах массовой информации существуют как каналы моментальной доставки и тиражирования культурной информации, что является условием массового общения в рамках данного социума и потому определяет процесс аксиологической социорегуляции (условно этот процесс можно изобразить в виде горизонтали), так и формы консервации информации, создающие предпосылки для передачи ценностей от поколения к поколению (по вертикали – во времени). Поэтому поле деятельности средств массовой информации можно охарактеризовать как объективно-исторический процесс трансляции культурного опыта, осуществляемый тремя методами: материального воплощения социальной и культурной информации (пресса), вербального (радио) и аудиовизуального (телевидение), а кроме того при помощи технических средств тиражирования.

При всем положительном влиянии СМИ на общество, есть и свои отрицательные стороны. Они проявляются в заангажированной подачи информации, в использовании манипулятивной риторики, также применяется технология разрушения сознания и конструирование специфической реальности, внедряя в сознание индивида и социальных групп виртуальную реальность, которой ничего не соответствует в объективной социальной действительности.

Другим, негативным последствием влияния современных масс – медиа, на сознание человека, является потеря чувства реальности окружающего мира, потери ориентации в сложных реалиях современного общества. Для проблемы интерфейсов как посредника в процессах познания фундаментальным оказывается вопрос о соотношении реальности и познания именно действительности, а не ее виртуальной пары, т. е. на первый план выходит проблема истины. Также к негативной стороне воздействия СМИ, можно отнести нейролингвистическое программирование, это влияние есть невербальным, процесс происходит через слова, которые оказывают свое действие на подсознание человека, на первую сигнальную систему.

Но одним из главных отрицательных воздействий СМИ на общество заключается в разжигании конфликтов на религиозной почве. Конфликтность обычно нарастает постепенно, и СМИ часто являются отражением этого процесса. Конфликты являются естественной "средой обитания" журналистов. Ими движет желание отыскать актуальную информацию, постоянно быть "в теме" происходящих событий.

Религиозный конфликт – столкновение религиозных индивидов или групп, в вопросах вероучения, религиозной деятельности и правил построения религиозной организации. Конфликт может проявляться в форме разногласий и споров, конкуренции и борьбы, конфронтации и религиозной вражды, которая связана с фанатизмом и во многих случаях перерастает в религиозные войны. Религиозный конфликт может возникать внутри объединения, конфессии, направления, религии и между различными конфессиями, направлениями, религиями. При определенных условиях религиозный конфликт становился формой выражения классовых, сословных, межэтнических противоречий и противоборства государств. Специфика религиозных конфликтов заключается в том, что они затрагивают духовную жизнь людей, внутренний мир верующих, связанный с миром иным, божественным.

Средства массовой информации, могут влиять на ход религиозных конфликтов. Чрезмерно резкое или некомпетентное освещение событий может вызвать раздражение у одной из сторон, недовольство, которой, в свою очередь, может послужить эскалации конфликта. Поверив доводам одной из сторон конфликта, журналист может написать статью или подготовить телепередачу, в которой представит, слова, своих собеседников как истину. Таким образом, он начнет "играть" за одну из сторон. Это может вызвать ухудшение религиозной ситуации.

Обращаясь к религиозной тематике, СМИ могут совершать две типичные ошибки: использование слов с негативным значением в отношении религиозных меньшинств, а также они могут доказывать доминирование одной конфессии, над другой, тем самым унижая одну из них. В данной ситуации они пользуются, либо не проверенными источниками, либо источниками, ориентированными на принижение какой-либо конфессии, церкви, или прихода. Можно сказать, что пользуясь своим положением, представители СМИ, могут давать как положительную, так и отрицательную характеристику, любой религиозной общины. Примеров, таких случаев можно найти сотни.

Говоря о влиянии средств массовой информации на ситуацию в сфере религиозного конфликта, стоит упомянуть и Украину, так как это влияние явно прослеживается в ситуации относительно ислама. Любое событие, касающееся представителей ислама, в СМИ принимают негативную окраску. Происходит откровенное муссирование проблемы угрозы исламского экстремизма в Украине, изобилующее недостоверными "сведениями", вымышленными "фактами", катастрофическими сценариями развития этноконфессиональных процессов в Украине.

Подводя итог данного исследования, можно сделать вывод о том, что широкое приобщение средствами массовой информации людей к экономическим, социальным, политическим, эстетическим, моральным, религиозным и другим ценностям накладывает отпечаток на всю ценностную ориентацию общества, а, следовательно, определяет пути развития культуры. Средства массовой информации являются не только результа-

том грандиозного скачка в развитии технических способов передачи информации и трансляции культурных ценностей, но и феноменом культуры, отвечающим на определенный социально-исторический запрос эпохи. Этот феномен в высшей степени сложен и мозаичен, потому что в его производстве принимают участие наука, культура, эстетика, этика. Область его отображения – вся наша действительность. Сегодня уже судьбы мира – культурные, экономические, политические, социальные – неотделимы от СМИ, поскольку они обеспечивают приобщение личности к экономическим, культурным, политическим, социальным ценностям. Но, при всем положительном влиянии СМИ на общество и формирование общественного мнения, есть и негативное моменты. Явным примером такого есть ситуация выступает тот факт, что СМИ – фактор нарастания религиозной конфронтации. Проявляется это в том, что при рассмотрении вопросов, относительно той или иной конфессии, СМИ излагают чей-то взгляд на ситуацию, и он не всегда может быть адекватным. Они могут манипулировать информацией относительно любой религиозной общины и освещать ее с выгодной для заказчика стороны.

Е. О. Бабинцев, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва, Россия
evgenii_babincev@mail.ru

ПРАВОВЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ НА ИСПОВЕДАНИЕ ИУДАИЗМА В КОДЕКСЕ ЮСТИНИАНА

Иудаизм – единственная религия, за исключением христианства, исповедание которой допускалось в Византии. Однако религиозная жизнь иудеев существенно ограничивалась рядом правовых предписаний, зафиксированных в Кодексе Феодосия (438 г.) и Кодексе Юстиниана (529 г.).

Исповедание иудаизма и прозелитизм. Легальность исповедания иудаизма впервые фиксируется в Кодексе Феодосия, где мы читаем следующее: "Достоверно известно, что секта иудеев не запрещена никаким законом" (CTh 16.8.9); однако в Кодексе Юстиниана она выражалась в отсутствии законодательного запрета на его исповедание, а также в таких положениях, как "Ни один иудей, будучи невиновным, да не будет унижен и да не сделает его доступным для поношения какая-либо религия" (CJ 1.9.14; здесь и далее перевод по латинскому изданию Т. Моммзена: CorpusIurisCivilis. Vol. 2 CodexIustinianus. – Ed. byT. Mommsen – 1892). Однако при этом любые формы прозелитизма находились вне закона. Так, за исполнение или организацию обрезания христианина иудеи приговаривались к конфискации имущества и вечному изгнанию (ссылке) (CJ 1.9.16), а за обрезание раба-христианина – к смертной казни, причем раб в этом случае должен был быть отпущен на свободу (CJ 1.10.1). В свою очередь, переход в христианство всячески поощрялся, в том числе для иудеев был установлен запрет на пре-

пятствие обращению соплеменников в христианство: "Мы желаем сообщить иудеям и их старейшинам и патриархам, что если кто-нибудь [из них] после вступления в силу данного закона дерзнет атаковать камнями или другим безумным способом (что, как мы узнали, сейчас делается) кого-либо, кто покинул свою нечестивую секту и обратился к почитанию Бога, то он будет предан огню и сожжен вместе с соучастниками" (CJ 1.9.3). Возможности полемики с христианами также были ограничены законодательно, причем за подобные правонарушения устанавливалась весьма серьезная санкция: "Если он [иудей] со своим дурным учением обрушится с нападками на другую веру, то будет принято решение о конфискации его имущества, и вскоре он будет осужден на смертную казнь" (CJ 1.9.18.3).

Отправления культа. Иудеям предоставлялось право на выполнение их культовых действий, в том числе им было дано право на соблюдение субботы и религиозных праздников – в эти дни государственные чиновники не имели право тревожить иудеев ни по фискальной надобности, ни по частным искам (CJ 1.9.2, CJ 1.9.13). Однако религиозная жизнь иудеев была ограничена рядом запретов. Так, им не разрешалось публичное отправление культа в дни христианских праздников: "чтобы христиане в официально установленные дни не потерпели случайно какого-либо неудобства из-за помехи иудеев" (CJ 1.9.13). Кроме того, примечателен запрет на сжигание чучела Амана: "Пусть правители провинций (rectoresprovinciarium) запрещают иудеям сжигать [изображение] Амана во время их некоего праздника, вызывающего у них радость, ради воспоминания о каком-то наказании, и сжигать изображение, похожее на крест, в осквернение христианской веры святотатственным намерением, чтобы они не смешивали знак нашей веры со своими местами, но удерживали свои обряды от пренебрежения к христианскому закону; и они [иудеи], без сомнения, утеряют разрешение [на это празднование] до тех пор, пока не удержатся от недозволенного" (CJ 1.9.11). Данный запрет относился к празднованию Пурима (праздника "жребиев"), который традиционно отмечается иудеями 14 (или 15) числа адара в память о спасении евреев от истребления в Персидской империи. Казнь Амана (Гамана), который фигурирует в качестве главного врага евреев при персидском дворе, является одним из эпизодов Книги Есфирь (Эстер). Обычно его казнь трактуется как повешение: в синодальном переводе Библии мы видим формулировку "повесить на дереве", причем упоминается, что "дерево" высотой в пятьдесят локтей было заранее заготовлено [Есф. 5:14, 7:9–10]. В Средние Века часть евреев во время Пурима действительно вешала чучело Амана [*Стоу К.* Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой Латинской Европе. – М. ; Иерусалим, 2007. – С. 37], однако, как мы видим из параграфа законов, в первые века нашей эры существовал иной обычай: изображение Амана распинали, а затем сжигали. Запрет на подобные действия, изданный в 408 году императорами Гонорием и Феодосием II и

вошедший в Кодекс Феодосия (CTh 16.8.18), интересен для нас не только в контексте культовых ограничений иудеев в Византии, но и при анализе восприятие символики креста в раннесредневековом обществе. Крест, воспринимавшийся в позднеантичном мире как орудие казни, стал распространенным объектом почитания и изображения во время правления Константина I Великого (272–337), а к началу пятого столетия уже однозначно воспринимался как священный символ христианства. Маловероятным для нас представляется предположение, что византийцы видели в данном иудейском обряде глумление над фигурой Иисуса Христа, – очевидно, они были знакомы с сюжетом книги Есфирь и соотносили происходящее с ветхозаветными событиями (о чем свидетельствует упоминание имени Амана). Однако любые манипуляции иноверцев с крестом воспринимались ими как святотатство, и это свидетельствует о том, что символика креста как орудия казни преступников полностью утратила свое значение.

Культовые здания. Разрешение культовых действий во многом обусловливало отношение государства к иудейским культовым зданиям. В законодательстве Юстиниана утверждалось право на неприкосновенность синагог (CJ 1.9.14), а также право на защиту их от несанкционированных вторжений (CJ 1.9.4). Иудеям разрешалось ремонтировать уже существующие синагоги, однако при этом устанавливался запрет на строительство новых (CJ 1.9.18.1). Тот, кто предпринял строительство новой синагоги, приговаривался к штрафу в размере пятидесяти фунтов золота, а возведенное здание передавалось Церкви (CJ 1.9.18.2).

Вывод: исповедание иудаизма в Византии считалось дозволенным, однако правовые ограничения обеспечивали религиозную и культурную изоляцию еврейских общин.

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

ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР ЄВРОМАЙДАНУ

В світлі останніх подій в Україні Євромайдан є найбільш обговорюваною і актуальною темою. Не останню роль відіграло українське духовенство. Як відомо, за законодавством України держава і релігія відділені, але суспільство і духовність – ні. Церква не є політичним організмом. Однак Церква покликана служити суспільству, будучи його повноправною частиною. Її завдання – бути з народом у служінні, зокрема в терпінні, молитись і підтримувати кожного. Перед нею є відповідальність за вірних, за людей доброї волі, за долю України.

Церковно-релігійний фактор Євромайдану постав помітним явищем ще з перших днів народного протесту. Надалі, з розвитком ситуації, участь Церков та релігійна складова Євромайдану ставали все помітнішими. Безумовно, підтримка релігійних осіб здійснювалась у різних фор-

мах і охопити всі події дуже складно. Тому слід розглянути в хронологічному порядку найбільш відомі революційні дії українського духовенства.

Одним із перших кроків на підтримку Євромайдану була заява Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета видана 25 листопада 2013 р. "З приводу громадських виступів на підтримку європейської інтеграції України". Саме в цій заяві Патріарх висловив солідарність з громадянами України. 26 листопада Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організації закликала владу не перешкоджати учасникам Євромайдану [http://risu.org.ua/page.php?_lang=ua&path=studios/&name=studies_of_religions&id=54976&alias=&-_ftn5]. 27 листопада були оприлюднені слова солідарності з майданівцями екс-глави УГКЦ кардинала Любомира Гузара.

В ніч з 29 на 30 листопада Свято-Михайлівський собор (УПЦ КП) "по-біблійному" прихистив переляканих студентів, які втікали від бійців. Семінаристи і монахи рятували людей, заліковували рани, годували і навіть розстелили килими біля престолу для ночівлі. Слід зазначити, що вранці служба розпочалась в запланований час, хоч на підлозі і далі ночували студенти.

Таким чином, Свято-Михайлівський монастир став справжнім "домом" для активістів. Слідом за монастирем інші церкви зробили заяви на підтримку скривджених та закликали до мирного врегулювання ситуації. Глави провідних українських Церков відреагували категоричним осудом подій, які сталися вночі 30 листопада 2013 року на Майдані Незалежності у Києві. Зокрема, Глава УГКЦ Святослав (Шевчук) і Предстоятель УПЦ КП патріарх Філарет (Денисенко) висловили смуток з приводу побиття і проявів насилля до мирних громадян. Виконавчий секретар Братства незалежних церков та місій євангельських християн-баптистів України Сергій Дебелинський заявив, що немає ніякого виправдання тим діями, які були вчинені. Єпископ-номінат Німецької євангелічної лютеранської Церкви України Сергій Машевський та Голова Всеукраїнського Союзу Церков ЄХБ В'ячеслав Нестерук, закликали духовенство і мирян посилити молитви за припинення ворожнечі. Також і Рада Євангельських Протестантських Церков України закликала і керівництво держави, і правоохоронні органи, і учасників громадських протестів зберігати суспільний мир.

Відповідно, заяви про підтримку мітингувальників зробили православні, греко-католики та римо-католики та частина протестантських церков. Зокрема, мала спільнота німецьких лютеран, що розташувались прямо в епіцентрі подій, на вулиці Лютеранській у храмі святої Катерини відігрівала і кормила активістів. Традиційно найбільш рішучими були заяви представників УГКЦ і УПЦ КП, а також УАПЦ, а УПЦ МП – поміркованішими. Слід зазначити, що настоятель Києво-Печерської лаври зневажливо висловився про "майданівців". Натомість, прес-секретар предстоятеля УПЦ МП протоієрей Георгій Коваленко зробив заяву, що священники УПЦ МП присутні на Майдані, але не як духовні особи, а як громадяни з власною позицією.

Можна відзначити, що з однієї сторони представники протестантських церков стали більш активними в суспільному житті України, але з іншої сторони – багато громад абсолютно відмежувалися від любих подій, що можуть спричинити конфлікт з владою.

Згодом, вже традиційними стали молебні чи екуменічні молитви, які звучали зі сцени Євромайдану. Виступи священників різних християнських конфесій надихали і підтримували дух народу.

В ніч на 11 грудня зі Свято-Михайлівського монастиря залунав храмовий набат, який підхопили інші новозбудовані церкви. Таким чином, вони скликали столичних мешканців на захист Євромайдану від наступу.

Священники УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, РКЦ та протестантські пастори проводили самовіддане служіння на барикадах, вони ставали живим щитом між протестувальниками та силовиками, намагаючись достукатись до останніх не йти проти свого народу.

З часом, представництво духовних лідерів на Євромайдані стало вже й міжрелігійним: до виступів зі сцени своїх колег-священнослужителів приєдналась мусульманський лідер та рабин. Цікаво, що мусульмани були присутні на Майдані майже з перших днів.

Наступним кроком до подолання кризи в Україні стало проведення екстреного засідання ВРЦіРО 22 січня, у День Соборності України. Як відомо, ВРЦіРО об'єднує 90 відсотків усього релігійного середовища України. На засіданні було прийнято комюніке, де було засуджено насилля, використання Церков і релігійних організацій в політичних технологіях. Крім того, члени ВРЦіРО закликали духовенство до посиленої молитви та посту за збереження миру і цілісності Соборної Української Держави. Свою участь у подіях в Україні члени ВРЦіРО пояснюють, як суто миротворчу діяльність.

26 січня Блаженніший Святослав у своїй заміській резиденції зустрівся з паном Ендрю Беннеттом, Послом з питань релігійних свобод Канади. Під час зустрічі йшлося про дотримання в Україні релігійної свободи. Учасники зустрічі позитивно оцінили миротворчу роль духовенства різних конфесій для недопущення провокацій і насильства під час мирних протестів, що відбуваються впродовж останніх місяців. Окремо було схвально оцінено ініціативи ВРЦіРО щодо врегулювання кризової ситуації в Україні.

5 лютого Глави УГКЦ та УПЦ КП перебували в США для участі в 62-му Національному молитовному сніданку з членами Конгресу та Президентом США на запрошення комісії Конгресу Сполучених Штатів Америки. Глава Української Греко-Католицької Церкви Блаженніший Святослав (Шевчук) закликав владу США бути посередником у врегулюванні сьогоднішньої ситуації в Україні.

Отже, вже 4 місяці духовні особи докладають багато зусиль для подолання кризи в Україні. Більшість протестувальників ставляться до представників духовенства позитивно, але проблема полягає в тому, що висловлювання лідерів Церков сприймаються неоднозначно. Разом

з тим, значна кількість людей негативно сприймають участь у Євромайдані представників Церков. Якщо простежити різні опитування в соціальних мережах та на інформаційних порталах, то вони показують, що велика кількість читачів негативно ставляться до активної діяльності священнослужителів на Майдані. Більшість конфліктних розмов виникають довкола ототожнення політичної активності з соціальною і громадянською позиціями.

В цілому, церковний фактор став важливою частиною Євромайдану. Деякі Церкви демонструють рішучі дії, підтримку і самовіддане служіння віруючим, представники інших Церков висловлюють більш помірні погляди на сучасні події в Україні, треті – залишаються осторонь, але моляться за мир і злагоду. Тим не менше, всі релігійні інституції України підтримують прагнення українського народу до змін і покращень. Зараз Церкви мають чудовий шанс стати для суспільства – моральним авторитетом. Тим, хто зорієнтує в питаннях добра і зла.

А. И. Бардинова, магистр, ДНТУ, Донецк
angelikagolc@gmail.com

КАКОЕ МЕСТО В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ ОТВОДИТСЯ ВЕРЕ И РЕЛИГИИ?

Общеизвестный факт, что сегодня, в мире происходят переломные моменты во многих сферах жизни общества и человека, социальной, экономической и в сфере ценностных ориентаций. Если наше старшее поколение имеет непоколебимые, устоявшиеся взгляды, ценности, которые не так уж и легко изменить под влиянием каких-либо событий. Молодежь, напротив, находится "в поисках", начиная от простого и важного вопроса смысла жизни, поиска себя, но также и активно вырабатывает свою систему ценностей, и несомненно, на выбор молодого человека влияют происходящие события, его окружение, восприятие мира. Ведь по большому счету, молодежь – это "продолжение", "замена" старшему поколению. И именно от его выбора, прежде всего, зависит качество жизни, а возможно и то, что будет происходить в мире, странах через несколько лет.

На формирование своей системы ценностей следует отнестись серьезно в 18–20 лет, когда уже какие-либо базовые ценности имеются, и в дальнейшем – они практически не измены. А существенный переворот в сознании взрослого человека возможет при жизненном кризисе, сильном потрясении, так называемом "переломном моменте" [*Кулаков П. А.* Учащаяся молодежь и религия // Социс. – 1995. – № 11. – С. 91–99].

Сейчас проходят многочисленные социологические опросы, исследования в разных регионах и городах, среди подростков 16–22 лет, с целью выявления основных ценностей молодежи. Итак, обобщив данные исследования, выделим список в порядке убывания значимости ценностей:

1) здоровье
2) любовь
3) коммуникативные ценности, общение
4) финансовая стабильность, материальные блага
5) образование, самореализация, работа
6) слава, престиж, известность
7) семья
8) независимость и свобода
9) творчество
10) религия, вера.

Итак, мы видим, что большее место в жизни человека, занимают материальные блага – в том числе и как средство достижения семейного благополучия. В принципе, такая финансово-материальная ориентированность объяснима. Нынешнее поколение родилось в период перемен, детство которых, было тяжелым, их родители буквально выживали, стремясь заработать минимум средств для обеспечения себя и своих детей. Современная молодежь 90-х "насмотрелась" на годы детства, поэтому сейчас они желают стабильности, а деньги – как достижение стабильности. Моральные и нравственные ценности почти не вошли в список основных ценностей молодежи, а культурные и духовные ценности – на последнем месте.

Например, храм, церковь, мечеть молодое поколение воспринимает как сообщество единоверцев, как источник духовной помощи, поддержки. Эти религиозные институты – не очень значимы по их мнению, и сводятся к выполнению определенных ритуалов с использованием неких предметов. И воспринимается как элемент общественной жизни.

Или если молодому поколению задать вопрос "Интересуетесь ли Вы религией?". Ответ будет вроде бы положительный, но, нужно узнать насколько интенсивен их интерес. Окажется, что интерес проявляет – меньшая часть. Значит, остальная, большая часть – живет вне религии? Питается другими духовными источниками. Дальше вопрос: "Что читает молодежь, можно ли назвать это чтение "духовным""? Библию, Коран и другие книги – не попадают в бестселлеры, они "сложные". Получается, называя книгу религиозной, молодежь предпочитает книги нерелигиозного направления [*Гаврилова Н.* Современная религиозность. Во что и как верит молодежь Украины. – LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010. –148 с.].

В наши дни роль и значение религии в жизни современного общества существенно возрастает. Все большее внимание уделяется религиозному мировоззрению личности и ее влиянию на улучшение общественной, индивидуальной жизни и психического здоровья человека. Признавая религиозную веру психологическим феноменом, присущим человеку от рождения многие отечественные и зарубежные ученые указывая на реальность и ценность религиозной жизни для человека, видят в ней системообразующий ориентир в организации и упорядочении

психики человека в нравственном становлении личности и совершенствовании общества [Особенности религиозности молодежи восточных регионов Беларуси / В. В. Юдин. – Минск : Изд. центр БГУ, 2009. – 150 с.].

Таким образом, система ценностей современной молодежи представляет собой смешение традиционных ценностей: коммуникативные ценности, общение, финансовая стабильность, материальные блага: деньги, самореализация, независимость и т. д. Конечно, составляющие ценности молодежи не устойчивы, они могут и будут варьироваться в зависимости от человеческих потребностей, "кризисов" и возможно новое формирование уже стабильной системы.

М. М. Гергелюк, асп., ЧНУ ім. Ю. Федьковича,Чернівці
ko.g-lyuk@mail.ru

ВІДНОВЛЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У СРСР В 40-і рр. XX ст.

Друга світова війна воістину стала трагедією людства. Усвідомлюючи роль релігії як етноконсолідуючого чинника, воюючі сторони ставили собі за мету взяти під свій контроль сферу духовності. Реанімувавши у вересні 1943 р. Московський патріархат, Йосип Сталін намагався перетворити Москву на своєрідний "Православний Ватикан" і форсував створення антифашистського, а пізніше й антиамериканського блоку з Помісних церков. Також у цей процес була спроба втягнути Англіканську церкву, позаяк та від початків свого існування знаходилась у опозиції до Ватикану, який був сторонником США і країн Західної Європи [Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов : в 2 т. Т. 1. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1948 гг. – М., 2009. – С. 404]. Задля реалізації цього проекту було організовано масштабні святкування 500-ліття автокефалії РПЦ (1948 р.) на які прибула делегація предстоятелів і представників майже усіх православних церков [Телеграмма патриарха Алексия И. В. Сталину в святи с началом церковного празднования 500-летия автокефалии Русской православной церкви 8 июля 1948 г., г. Москва // ЖМП. Специальный номер посвященный юбилейным торжествам РПЦ по поводу 500-летия ее автокефалии (8–19 июля 1948 г.). – С. 13].

У середині 40-х рр. XX ст. радянським керівництвом вкупі з церковними ієрархами на короткий час було втілено у життя тезу: Москва другий Єрусалим, III Рим. Із заяв предстоятелів та представників Помісних Церков, які прибували з візитами у Москву в даний період, чи з суджень самих ієрархів РПЦ бачимо, що Московська Патріархія сприймається православним загалом як центр світового Православ'я [*Волоткина Т.* Москва и восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50 годов XX века: Очерки истории / Т. Волоткина, Г. Мурашко, А. Носкова. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). – С. 84].

Однак, покладені у СРСР на церкву сподівання не оправдали себе у повній мірі. Колосальні затрати на здобуття прихильності глав Помісних Церков, поступки у майнових питаннях, часткове повернення цінностей, культових споруд РПЦ, не принесло для СРСР очікуваних результів у сфері зовнішньої політики. Також Радянський союз не зміг здобути для свого дітища, уже не Російської, а Руської Православної Церкви, абсолютної першості у Вселенському православ'ї. Проте, було легалізовано та реабілітовано єпископський корпус Московського патріархату у очах світового православ'я і виведено його на міжнародну арену, не зважаючи на анафемствування ієрархів РПЦ, як у середині мега-держави з боку православного духовенства, що перебувало у засланнях, чи на нелегальному становищі, так зване "катакомбне", а також, більш "загрозлививих" діаспорних проклять, – ієрархами Російської Православної Церкви Закордонної.

Дані колізії викликають підвищений інтерес з боку як світської, так і церковної історичної науки. Також потрібно приділити більше уваги даній проблематиці і православним каноністам. Справа у тому, що по закінченню ІІ Світової війни, як згадувалось раніше, радянське керівництво діючи виключно у державних інтересах, відродило, ним же знищену православну церкву. До числа ієрархів новоствореної РПЦ увійшли особи, які були лояльні до комуністичного режиму і діяли відповідно до вказівок останнього. За що, відповідно, піддавались нищівній критиці і з боку духовенства, котре перебувало у еміграції.

Анафема патріарха Тихона накладена на більшовицьку владу і на тих, хто співпрацював з нею від 19 січня 1918 р. стала майже на століття головним козирем при полеміці із РПЦ в руках православних емігрантів із колишньої царської Росії, котрі її частенько дублювали. Але події навколо святкування 500-ліття самопроголошення фактичної автокефалії у Московському царстві, демонструють, що по суті і Константинополь, який взяв під свій омофор частину приходів РПЦЗ, і інші Помісні Православні церкви, визнають "відновлену" ієрархію РПЦ від 1943 р. з легкої руки радянського уряду [Див.: Докладная записка Г. Г. Карпова в Советминистров СССР и ЦК ВКП(б) о совещании в Москве руководителей и представителей православних церквей, его итогах и перспективах зарубежной работы Московской патриархии. 3 августа 1948 г. // РГАСПИ. – Ф. 17. Оп. 132. Д. 8. Л. 99–107]. Це чергове унаочнення того, що Вселенська патріархія і Помісні церкви при вирішенні канонічних питань, юрисдикційних суперечок, керуються найперше владними вказівками та власними інтересами.

У цілому можна стверджувати, що відновлення діяльності Православної церкви у СРСР в 40-х рр. ХХ ст. та головне – визнання її єпископату Вселенським православ'ям, всупереч всім наявним на той час перешкодам, надало новоутвореній еклезіологічній структурі з назвою Руська православна церква нового змісту. Так, церква що підтримала державу у боротьбі з нацизмом, стала за ці заслуги привілегійованою та

ілюзорно вільною. Водночас, змушена була провадити прорадянську політику не тільки у сім'ї православних церков, а й на міжнародній арені. По-дружньому запропонований владою курс фактично зробив РПЦ заручницею партійних ідей. Фактично куплена за кошти влади прихильність Помісних церков не принесла очікуваних результатів. СРСР не зміг закріпити за собою право першості у світі, а його церква офіційно так і не стала вселенською.

М. М. Гнидка, здобувач, лабобрант, ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
hnydka@mail.ru

ПРАКТИЧНА ЦІННІСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО РЕЛІГІЙНОГО ФОНДУ У ДІЯЛЬНОСТІ ТА РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА БУКОВИНІ

Практична цінність Православного релігійного фонду у діяльності та розвитку Православної церкви на Буковині.

Наявність у структурі Православної церкви Буковини такого економічного комплексу, як Православний релігійний фонд говорить передусім про самостійність, чітку структурованість та впорядкованість буковинської єпархії. Саме Фонд дав змогу церкві досягти належного рівня розвитку, тобто сприяв забезпеченню потреб вірян, як у якісно-освічених духівниках, так і в духовних та освітніх спорудах.

Відповідно до свого прямого призначення і напрямків діяльності, фонд виділяв значні суми для будівництва церков і парафіяльних будинків, виплати духівникам заробітної плати та благодійної діяльності. Але, на жаль, коли Буковина в адміністративному плані була приєднана до Галичини (1786–1861 рр.), про-католицький уряд Львова позбавив всіх коштів, спрямованих на будівництво православних церков Буковини. Тим не менше, за час приєднання Буковини до Галичини було побудовано 6 кам'яних церков, інші були дерев'яні ще з часів Молдавського воєводства. Це створювало значну проблему, оскільки дерев'яні церкви були малі і незручні. Як зазначають науковці, що представники інших віросповідань не маючи такого фонду, змогли за цей час в краї побудувати великі будівлі [*Iacobescu M.* 30 de zile in "Siberia" căutând arhivele Bucovinei. – Iaşi : Editura Junimea, 2003. – P. 119–121].

Та після надання краю автономії 1861 р., на кошти Фонду у Буковині були побудовані великі кам'яні церкви, що служать прихожанам і до сьогоднішнього дня. Зокрема у 1862 р. було завершено будівництво церкви "Св. Параскеви" у Чернівцях, на зведення якої було виділено 60000 флоринів з фонду. З 1844–1864 рр. побудували Православний Свято-Троїцький Собор в Чернівцях, проект якого разом з проектом резиденції розробили 1794 р. [*Кайндль Р. Ф.* Історія Чернівців від найдавніших часів до сьогодення. – Чернівці : Золоті литаври, 2005. – С. 227]. 3 липня 1844 р. був посвячений і закладений наріжний камінь цієї церкви, а 4 липня 1864 р. єпископом Євгеном Гакманом (1835–1873) освяче-

но новозбудований Храм [*Клим'юк Ф. прот.* Буковинская Православная Церковь (1775–1918). Машинопись. – Черновцы, 1969. – С. 102]. Зведення Собору коштувало єпархіальному фонду 200 000 флоринів. Митрополичу Резиденцію будували з 1860 – по 1882 рр., та витрати фонду на цей величний комплекс у мавритансько-візантійському стилі, досягли нечуваної суми у 1 830 000 флоринів [*Onciul I.* Der griechisch-orientalische Religionsfonds // Herzogtum Bukowina in Wort und Bild. – Wien, 1899. – S. 172]. І це була тільки сума, яку витратили з каси Фонду. У загальному кошторисі на будівництво витратили більше 5 мільйонів австрійських гульденів [*Воскресенский Г. А.* Православные славяне в Австро-Венгрии. – СПб., 1913. – С. 64].

Резиденція митрополитів Буковини і Далмації була побудована на горбку "Домник", в північно-східній частині Чернівців. Будівництво резиденції було нагальною потребою, оскільки недавно побудована (1783 р.) стара резиденція єпископа вже через 7 років прийшла в неналежний для проживання стан через грибок, а частина її і зовсім завалилася [*Кайндль Р. Ф.* Історія Чернівців від найдавніших часів до сьогодення. – С. 227]. А оскільки перший наріжний камінь єпископом Гакманом освячено та закладено 6 липня 1864 р., архієрей змушений був мешкати у приватних оселях. Нову будівлю резиденції було зведено за проектом чеського архітектора Йозефа Главки, затвердженим розпорядженням цісаря від 20 серпня 1863 р. Для художньої обробки були запрошені митці з Австрії: К. Іоберт і К. Свобода. Над внутрішнім оформленням працював чернівецький художник Є. Максимович [*Игумен Гедеон (Губка В. И.)*. История Православной Церкви на Буковине в период вхождения Буковины в состав Австрийской империи (1777–1918 гг.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://culturelandshaft.wordpress.com/о-нас/кл-рефлексии-путеводитель-по-материа/страницы-буковинской-истории/история-православной-церкви-на-буков/]. Вона була споруджена у вільному візантійському стилі і складалася з головної будівлі (по середині), семінарської будівлі із синодальною церквою (ліворуч) і будинку священиків (праворуч). Семінарська будівля була закінчена 1874 р. і називалась ще монастирським корпусом. Вона знаходилась зліва, і там розміщувалась ще школа псаломщиків і свічний завод. На першому поверсі розміщувався богословський факультет і бібліотека, на другому – духовна семінарія. Цей своєрідний семінарський комплекс розміщувався у вигляді копита, і мав на своїй території церкву Трьох Святителів, яка обслуговувалась студентами-теологами і їх духівниками [*Яремчук С. С.* Нарис історії Православної Церкви на Буковині // Світильник. – 2001. – № 9. – С. 186]. У правому корпусі (пресвітерій) розміщувалась дяківська школа і єпархіальний музей. У головній будівлі знаходились покої митрополита, приміщення консисторії і канцелярії, адміністрація Релігійного фонду, приймальні кімнати або зали засідань, архієпископська каплиця (домова церква) вмч. св. Іоана Нового (Сучавського) [Там само. – С. 186–187]. Освячення відбулося 29 липня 1882 р. Як зазначає Буко-

винський дослідник В. Докаш, резиденція Буковинських митрополитів постала символом багатства православної церкви Буковини і є найвеличнішою з будов краю [*Докаш В. І.* Релігійний атлас України: Буковина релігійна: історія, сьогодення, трансформаційні зміни // Релігійна панорама. – Чернівці, 2010. – № 10. – С. 62]. Така будівля мала велике функціональне значення для розвитку краю, адже стала духовним і освітнім осередком навіть для всієї Австрійської імперії.

На території усієї Буковини до Першої Світової війни було побудовано значна кількість церков і парафіяльних будинків. У Південній Буковині (сучасна Молдова) 1892 р. фонд допоміг сумою у розмірі 51 000 флоринів, на які збудували нову будівлю навколо знаменитої церкви "Святого Георгія". Цей монастир знаходився під заступництвом церкви в Яссах, для яких і румунська держава дала з тією ж метою суму у 80 000 франків. У 1894 р. Фонд виділив 50 000 флоринів на відновлення церкви Мірівці в Сучаві [*Onciul I.* Der griechisch-orientalische Religionsfonds. – S. 172].

Таким чином, практична діяльність Фонду для буковинської місцевості, і церкви зокрема була значною. Виходячи з статків єпархіального фонду могло бути зведено значно більше церков, але з Фонду австрійська влада залучила чимало коштів на ведення безуспішних війн, використовуючи фундацію не за призначенням. Тим не менше, здобутки Фонду залишились і до сьогодні. Вони забезпечують вірян місцями для молитов і звершень богослужінь та освітніми центрами.

Д. В. Знайденова, студ., ОНУ им. И. Мечникова, Одесса
bolonka333@gmail.com

ИДЕЯ БОГОИЗБРАННОСТИ В ИУДАИЗМЕ

На протяжении всей истории различные группы людей рассматривали себя в качестве "избранного народа", выбранного божеством для некой цели, чтобы действовать на земле от лица божьего. Например, Мун Сон Мён учил, что Корея является родиной избранного народа, отобранного для осуществления божественной миссии. В авраамические религии, данный термин, встречается во фразе "богоизбранный народ".

Так в Танахе "Свой народ", это точная фраза, используемая в тексте, где имеются ввиду "колена Израилевы". В Книге Второзакония, Бог провозглашает народ Израиля, известный первоначально как колена Израилевы, "лишь Ему [Богу] принадлежащим из всех людей на земле" [Второзаконие 7:6].

Идея богоизбранности составляет главную отличительную черту религиозного сознания иудеев. В Библии есть много мест, где Господь обещает еврейскому народу особое отношение и особую любовь:

"Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля. А вы будете у Меня царством священников и народом святым" [Исход 19: 5–6].

Или, например:

"Ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего, и тебя избрал Господь, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле" [Второзаконие 14: 2].

Здесь тоже встречается эта идея:

"И увидят народы правду твою и все цари – славу твою, и назовут тебя новым именем, которое нарекут уста Господа. И будешь венцом славы в руке Господа и царскою диадемою на длани Бога твоего" [Исайя 62: 2–3].

В этих отрывках из Библии Бог называет еврейский народ святым народом, обещает поставить его выше всех народов земли и показать всем его правду и его славу. И евреи верят в свою особую миссию – миссию святого народа – привести все народы в дом Господа Бога своего, убедив их отказаться от греховного поведения и принять Тору.

А поэтому следует вспомнить о предназначении души на земле в иудаизме. Так, душа человека – это часть самого Творца. Творческие способности человека есть отражение способности Бога создавать новое; не случайно сказано в Торе, что человек сотворен по образу и подобию Господа. Каждая душа есть частица Божественного света, это драгоценный подарок, данный Творцом человеку. Душа – своего рода посланница, представительница Всевышнего в физическом мире. Прежде всего, душа одухотворяет материю, дает жизнь телу "И создал Г-сподь Б-г человека из праха земного, и вдохнул в его ноздри дыхание жизни, и стал человек существом живым [нефеш хая]" [Брейшит, 2:7].

Процесс установления связи между душой и телом, называемый "нисхождением души в материю", представляет собой, в определенном смысле, величайшую трагедию для души. Одна из функций души – "работа", которую она должна выполнять в "земном изгнании", исправление мира. Эта работа поручена душе для того, чтобы человек не получал Божественное благо ни за что, как нищий милостыню.

Но статус "избранного народа" несет под собой как благословение, так и определенную ответственность, как описано в библейском завете с Богом. Избранность означает определенный набор обязанностей помимо семи законов Ноя, данных всему человечеству. Каждый потомок Ноя (нееврея) несёт на себе ответственность жить по семи законам потомков Ноя.

Евреям же дано 613 Мицвот (заповедей), все заповеди этого списка перечислены в Торе. 613 заповедей делятся на две главные категории. Первая содержит 248 обязывающих заповедей, предписывающих исполнение определённых вещей. Вторая категория содержит 365 запрещающих заповедей, запрещающих исполнение определённых действий.

С момента возникновения иудаизм носил национальный характер, идея богоизбранности не позволила иудаизму выйти за пределы еврейских племен, даже когда евреи были рассеяны по разным странам. Именно поэтому под понятием богоизбранности понимается договор, о том, что евреи исполняют обязанности, наложенные Богом на них в Торе, а в ответ на это, Бог покровительствует Израилю.

А. С. Зосімова, студ., ДНТУ, Донецьк
anastasiya.z92@mail.ru

ПРОЗЕЛІТИЗМ В ХРИСТИЯНСТВІ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ

Питання прозелітизму історично викликало до себе посилену увагу і такий стан справ наявний і на сьогоднішній день. Феномен релігійного прозелітизму в світлі обговорювання питання різними релігійними конфесіями і організаціями, а також в міжнародному праві та окремими дослідниками, набуває різноманітних відтинків, що відображає ту чи іншу точку зору стосовно цього питання.

Актуальність теми полягає в тому, що феномен прозелітизму є наріжним каменем в міжцерковних стосунках. Він порушує питання стосовно релігійної свободи і місійної діяльності церков.

Велике значення в розгляді феномену прозелітизму має використання та трактування термінів, які вживаються в обговорюванні даної проблеми, що може потребувати ґрунтовного розглядання та уточнення змісту вкладеного в ці терміни, тому що, розбіжності розуміння змістовного наповнення породжує конфлікт позицій. Цей факт підтверджується і розділяється багатьма дослідниками. Наприклад, М. Маринович, говорить про те, що "термін «прозелітизм» заграв різноманітними барвами та відтинками, з посеред яких дуже важко було вирізнити колір «справжній»" [*Маринович М.* На межі двох людських правд // Релігійна свобода і права людини: місія і прозелітизм : у 3 т. Т. 3. – Л. : Свічадо, 2004. – С. 10], чи Д. Керр підкреслює, що "термін "прозелітизм", наче той хамелеон, міниться багатьма барвами й відтінками" [*Керр Д.* Християнські тлумачення прозелітизму // Релігійна свобода і права людини: місія і прозелітизм. – С. 415]. С. М. Робек розділяючи цю точку зору говорить також, що "в сучасній ситуацій термін "прозелітизм" і споріднені з ним слова обтяжені безліччю значень. … Втім, очевидно, що … дефініцій дуже різняться залежно від того, хто цей термін застосовує" [*Робек С. М.* Євангелізація, прозелітизм і спільне свідчення: погляд п'яттидесятників // Релігійна свобода і права людини: місія і прозелітизм. – С. 443].

Отже, розглядаючи змістовне наповнення терміну "прозелітизм" важливим є висвітлення його в співвідношенні і уточнені щодо таких понять як: "навернення", "місія" і "релігійна свобода". Тому що, вживання цих понять має не однакове значення, а саме поняття чи ототожнюються, чи противопоставляються терміну "прозелітизм".

Розуміння феномену релігійного прозелітизму з точки зору католицької і православної церков загалом мають спільні риси, але водночас несуть с собі розбіжності, які кореняться в тому як кожна з церков себе позиціонує. Прозелітизм з точки зору католицизму означає незаконне силування індивідів чи груп до переходу з однієї релігії в іншу. Церква визнає навернення невід'ємною ознакою релігійної свободи, проте розглядає його в контексті духовної мандрівки, яка, повинна визначатися діалогом та співпрацею.

Розглядаючи православне розуміння феномену прозелітизму, слід зазначити, що воно має свою специфіку, яка дещо відрізняє її від католицького розуміння цього феномену. Від початку 1960-х років православні церкви регулярно порушують питання прозелітизму на Всеправославних конференціях і вкрай цим занепокоєні. Дорікання з боку православної церкви пов'язано з тим, що православне розуміння прозелітизму виходить за вузькі рамки незаконного, насильницького навернення. У соборовому вжитку Східних та Орієнтальних православних церков цей термін має дещо ширше значення. І це перш за все пов'язано з розумінням поняття "канонічної території" – тобто географічної посілості окремого народу або нації, за євангелізацію якого відповідає національна церква. Ця концепція канонічної території виражає нерозривну єдність народу, культури, землі та церкви. Вона передбачає глибоку вкоріненість церкви та її літургії в національному житті народу.

З приводу принципу канонічної території в сторону православної церкви лунають докори (хоча подібні обставини можна зустріти і в католицизмі, особливо в Латинській Америці), які являють собою ще одну обставину в проблемі розуміння прозелітизма. Так, наприклад, с точки зору протестантів, які розглядають ці землі як "terra missionis", тобто месійні території, що потребують в євангелізації. А з православної точки зору ці дії нелегітимний прозелітизм, який завдає шкоди її культурі. З цього приводу М. Вольф зазначає, що найбільш дражливими проблемами довкола питання прозелітизму в Східній Європі є фундаментальні розходження в перспективі, з якої аналізують цю проблему. По-перше, це різні погляди щодо взаємовідносини між церквою і культурою. Офіційні церкви (маються на увазі католицькі і православні) вважають себе опікунами існуючих культур і народів [*Вольф М.* Вудіння риби в сусідському ставку: місія і прозелітизм у Східній Європі // Релігійна свобода і права людини: місія і прозелітизм. – С. 398].

Отже, православна церква визначає прозелітизм – як незаконне, насильницьке навернення з однієї конфесії в іншу, канонічно протиправне втручання "іноземної" релігії в канонічні володіння етнічної, національної православної церкви. Виходячи з вкоріненої етнічної тотожності народу й церкви, православне розуміння прозелітизму більш ширше трактує цей феномен ніж властиве католицизму, де загалом акцент падає на незаконний і насильницький характер.

У співвідношенні з розумінням прозелітизма, яке властиве католицькому та православному розумінню є можливість розкрити специфіку розуміння цього феномену в протестантизмі. Але варто зазначити, що саме розуміння прозелітизма в протестантизмі може коливатися, в силу різноманітності його напрямків. Це можна простежити в фундаменталістських та екуменістичних рухах. Прозелітизм є доволі поширеним і в середовищі самих протестантських церков. Наприклад, пастори баптистських і п'ятидесятницьких церков часто скаржаться на незалежні харизматичні церкви, вірні яких приїжджають до їхніх міст, вербуючи їхніх вірних.

Загалом, як можна побачити, найбільш питомими проблемами довкола розуміння прозелітизму є: по-перше різні погляди щодо взаємовідносин між церквою і культурою; по-друге, існують різні погляди щодо взаємовідносин між церквою і державою; по-третє, існує різне бачення того, що означає бути християнином; по-четверте, існує різне бачення того, що таке Церква.

Сучасні тенденції в міжцерковних взаєминах дають можливість виробити спільний підхід до прозелітизму. Сьогодні можна спостерігати, що міжконфесійні відносини намагаються збудувати в екуменічному дусі через діалог та співпрацю.

Таким чином, розглядаючи прозелітизм, як термін і як явище, яке має властивість набувати різні трактовки, які відображають ту чи іншу точку зору, де остання загалом має негативний характер, треба зазначити те, що багато залежить від культурного, соціополітичного та історіографічного фону на якому розглядається ця проблема. І сучасне відношення к феномену релігійного прозелітизму лише ще більш відображає ті проблеми, які виникають при досліджені даного феномену.

А. С. Иванова, магистр, ПСТГУ, Москва, Россия
anastasuwa_iv@mail.ru

ТАНАТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИНДУИСТСКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСОНИФИКАЦИИ СМЕРТИ (НА ПРИМЕРЕ БОГИНИ НИРРИТИ)

Персонификация (от лат. *persona* "лицо", лат. *facio*) является метафорической языковой единицей, родственной по своему смысловому значению с понятиями аллегории и олицетворения. Персонификация является эффективным средством отображения смысла через художественный поэтический образ.

Мифологическая персонификация включает в себя: передачу личностных черт природным объектам, трансляцию эмоциональной стороны восприятия религиозного явления или объекта, наделение его способностью к межличностной коммуникации, выражение абстрактных понятий (например, душа, судьба, истина, горе и т. д.) через антропоморфический образ, нематериальность которого, стимулирует сознание и воображение к осуществлению интенсивного процесса мифологизации.

Индуистская мифологическая персонификация смерти включает в себя два взаимосвязанных смысловых элемента:

Первый элемент: непрерывный процесс конструирования образа из символов и атрибутов, несущих ассоциативную нагрузку понятия смерти.

Второй элемент: кристаллизация уникальной идентичности образа, его несводимость к атрибутивному содержанию.

Анализ мифологических персонификаций смерти, представляет собой изучение специфики проявления в них метафорических и ассоциа-

тивных атрибутов смерти, связанных с типично индуисткими танатологическими представлениями.

Следует отметить, что основные атрибуты смерти, указанные в таблице, представляют собой логический инструментарий для описания и анализа конкретной мифологической персонификации смерти.

Общие атрибуты смерти	**Специфика их отображения в конкретных персонификациях смерти**
Голод	Творящая смерть – пожирательница
Время	Всеуничтожающее время
Танец	Танец смерти – тандава, танец – оружие смерти
Луна	Лунный нектар бессмертия, Лунный остров бессмертия. Луна и Яма
Нечистота/запретное	Кровь,слизь, грязь, мясо, вино
Цвет	"Черный рот" и "красные глаза" Ямы [*Невелева С. Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса: Эпитет и сравнение. – М., 1979. – С 11–12]
Вестник/слуги	Голуби и собаки
Дхарма/рита	Отрицание закона, его исполнение
Юг/граница	Загробные миры, испытания адами
Петля и связывание	Символ Ямы-Варуны. Извлечение души из тела

Ниррити (nirṛti) – древняя богиня гибели и разложения. Надо отметить, что Ниррити является одним из наиболее малоизученных божеств, встречающихся в текстах Ригведы и Атхарваведы. Но, несмотря на то, что отечественные исследователиотводят данной богине маловажную роль в ведийском пантеоне, ее значение в рамках нашего исследования трудно переоценить. Существует проблема идентификации функций богини. С одной стороны, исходя из этимологического анализа имени богини, Ниррити – является персонификацией земли и небытия, с другой стороны, – следуя теории грамматиста Гаргьи, Ниррити связана с неправдой и злом, а также отрицанием закона божественной гармонии –риты. По мнению исследователя Шарада Патила, "Ниррити является божеством водной стихии" [*Patil S.* Earth Mother // Social Scientist. – 1974. – Vol. 2, No. 9. – P. 33].

Несмотрянапоследнююгипотезу происхождения имени богини Ниррити, полностью дисквалифицирующую ее как богиню смерти, результаты анализа аспектов данной персонификации подтвердили ее прежний статус.

В образе Ниррити можно увидеть следующие атрибуты смерти:

Общие атрибуты смерти	**Специфическое отображение в Ниррити**
Юг/граница	Южная граница принадлежит Ниррити
Время	Время жизни человека определяется силой затягивания петли
Цвет	Черный

Закінчення табл.

Общие атрибуты смерти	Специфическое отображение в Ниррити
Дхарма/рита	Отрицание порядка, бездна, лоно небытия
Нечистота	Слизь, телесные покровы
Вестник	Голуби
Петля	Железные путы у горла

А. Д. Ичетовкина, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
malahit.alex@gmail.com

ОБРАЗ ИСЛАМА И ИСЛАМОФОБИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В настоящее время в общественном сознании наблюдается отрицательное восприятие ислама. По результатам опроса, проведенного ВЦИОМ, на 2006 г. 26 % населения считают ислам наиболее чуждой религией, а также в российском обществе стремительно формируется образ врага, представленного террористом в маске или бородачом с автоматом [*Малашенко А. В.* Каким нам видится ислам].

Как известно, одной самых древних дихотомий человеческого сознания является дихотомия "свой – чужой". Она проявляется не только по отношению к представителям другого этноса или нации, но и к представителям другой религии. Исторически сложилось, что православие относится к исламу как к ереси, соответственно, в глазах русских православных христиан ислам остается "заблуждением", а его пророк – "лжепророком". Это конкретный пример той самой дихотомии [*Стецкевич М. С.* Мифы о "тоталитарных сектах" и "ваххабитах" в современной России: попытка анализа].

Формированию в русском сознании отрицательного отношения к исламу способствовали военно-политические события: это и покорение татарских ханств при Иване IV Грозном, и столкновения с Крымским ханством, Персией и Турцией. Все войны воспринимались как противоборство с басурманами, войны за веру. В XVIII в. в связи с реформами Петра I и ориентацией на Европу всё восточное, в том числе и ислам, характеризуется как застойное и отсталое, а сам ислам – как безнравственная и бесплодная религия. В XIX в. огромное влияние на формирование общественного мнения относительно ислама сыграла Кавказская война: имам Шамиль создал на Северном Кавказе собственное государство – имамат – основанное на законах шариата. Россия же стремилась присоединить Кавказ к своим территориям, и после длительного сопротивления Шамиля это все-таки удалось. Естественно, в общественном сознании эта победа воспринималась как победа правой религии над еретиками.

Что касается XX в., в СССР ислам считался наиболее реакционной религией. В конце 1970-х гг. на формирование образа ислама сильное

влияние оказали два события: это антишахская революция в Иране и война в Афганистане [*Омарова М. М.* Из истории осуществления свободы совести в Дагестане (1930–1990 гг.)]. Сопротивление моджахедов стало причиной того, что понятие "ислам" слилось с образом религиозного фанатика – "душмана", "духа". 1980-е гг. не принесли мусульманскому населению СССР облегчения: в это время выходили такие постановления ЦК КПСС, как "О мерах по идеологической изоляции реакционной части мусульманского духовенства" (от 5 апреля 1983 г.) и "О дополнительных мероприятиях в связи с активизацией в странах Азии и Африки так называемого воинствующего ислама" (от 21 октября 1985 г.). Во время перестройки начинается общее возрождение религиозности в СССР, но "почему-то" именно в отношении ислама в связи с этим начинается чуть ли не паника.

После распада Советского союза в республиках Средней Азии и Северного Кавказа наблюдается явный социально-экономический кризис, проявляющийся в безработице, низком уровне жизни населения и инфляции, что в свою очередь становится причиной высокого уровня криминализации регионов, наркомании и других проблем. Это ведет к миграции населения в более благополучную Россию. Представляется, что именно с этого времени начинается активный рост ксенофобии в постсоветской России, относящейся именно к выходцам из республик Северного Кавказа и Средней Азии.

В среде русского населения России сложился стойкий стереотип в отношении южан, особенно исповедующих ислам. Наблюдается рост ксенофобских настроений, проецирующихся также и на религию. В соответствии со старыми и новыми стереотипами, связанными с исламом, мусульманская религия у определенной части русских стала ассоциироваться чуть ли не со всеми пороками отдельных представителей автохтонных этносов, со всеми негативными явлениями, расцветшими на почве социально-экономического неблагополучия, бытовым хулиганством, наркоманией.

Теперь мы подходим к событиям рубежа XX и XXI вв. : это и Чеченские войны, и деятельность так называемых ваххабитов, и множество терактов, и нынешняя напряженная ситуация в Дагестане и других республиках. Все эти события сыграли известную роль в поддержании, если не нарастании, антимусульманских настроений.

Высшее мусульманское духовенство напугано "призраком" новой Кавказской войны, и в свою очередь оно распространяет эту идею в среде руководства страны. Если сначала главной опасностью считались националисты, то теперь их сместили исламские реформаторы-радикалы, получившие здесь название "ваххабитов". Появлению идеи о ваххабитской опасности у федеральных властей немало способствовало мусульманское духовенство Дагестана и Москвы, напуганное возможностью утраты власти [*Бобровников В.* Исламофобия и религиозное законодательство в Дагестане].

Здесь мы перейдем к вопросу об освещении этих событий в СМИ. Именно на основе сообщений средств массовой информации и формируется образ ислама у большинства русского населения России, а наиболее подробно освещаются именно негативные явления, такие как акции экстремистов, конфликты с участием мусульман, радикальные заявления политиков и духовных деятелей. Именно благодаря СМИ российское население убедилось в том, что чеченское сопротивление носило на идеологическом и символическом уровнях четкую исламскую окраску. Появляются такие заголовки, как "Исламские волки убивают русских солдат", "Кровавая ересь ваххабизма", и многие другие. При этом налицо невежество авторов и полное отсутствие самых минимальных знаний об основах ислама. Естественно, это очень влияет на общественное сознание. При этом мусульманские лидеры не так уж часто появляются в светских СМИ, а если и появляются, то, естественно, их главное послание заключается в том, что ислам – это религия мира.

Таким образом, формирование негативного образа ислама в общественном сознании россиян идет с двух сторон: "внутренней", происходящей из древней дихотомии "свой – чужой" по религиозному критерию, а также из ксенофобских настроений, берущих начало в той же дихотомии, но по критерию этническому, и "внешней", проявляющейся в освещении событий, связанных с исламом или его носителям, средствами массовой информации, политиками и массовой культурой. В итоге в российском общественном сознании сложился образ ислама как чужеродной, радикальной, опасной религии, целью которой является уничтожение "неверных" по всему миру.

Д. М. Калач, здобувач, КНУТШ, асист., ВНАУ, Вінниця
kala4d@ukr.net

СУЧАСНІ ПРИНЦИПИ РЕАЛІЗАЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ

При реалізації принципу міжконфесійної толерантності необхідно відштовхуватися від визначення толерантності як такої, що передбачає не бездумне терпіння і пасивну згоду, а рефлексію необхідності, активну позицію. Толерантність визначається, як здатність зберігати свою структурну організацію і стійкість до зовнішніх соціальних впливів. Це опонує ідеям екуменізму і синкретизму, які часто підмішуються до розуміння міжконфесійної толерантності. Зіткнувшись з екуменізмом і синкретизмом, релігійна спільність сприйме їх як експансію власних цінностей, дасть захисну реакцію, тому позиція міжконфесійної толерантності повинна включати збереження догматів та ідеологічну ідентичність, не допускачи їх розмивання. Міжконфесійні протиріччя в своїй основі представлені полярними ціннісно-світоглядними системами і об'єктивними суспільними інтересами, при пріоритеті перших над останніми.

Посилення ролі держави в регулюванні відносин між релігійними об'єднаннями припускає її посередницьку участь у міжконфесійному діалозі. Важливо підкреслити, що діалог повинен бути спрямований на вирішення актуальних робочих аспектів міжрелігійних відносин, не зачіпаючи при цьому догматику конфесійних ціннісних систем.

При цьому необхідне узгодження дій світської влади та конфесійних ієрархів. Практично будь-яка релігія в своєму культурному арсеналі має засоби соціального контролю, здатні стримувати міжгрупову агресивність. Зараз особливо важливоактуалізувати цю сторону релігійних культур в необхідному напрямку.

У функції світської влади входять також заходи щодо мотивації священнослужителів на відмову від нав'язування факту винятковості своєї релігійної доктрини. Обов'язковою є необхідність з'ясування, чи існують "треті сили", які ускладнюють міжконфесійні відносини і при наявності вживати заходищодо їх усунення, дотримуватися принципу нейтральності і перешкоджати спробам чиновників використовувати службове становище з метою ангажування інтересів конфесійної спільності. Необхідно також дотримуватися балансу інтересів традиційних конфесійних спільнот, пропорційно їх представленості в конкретному регіоні (надання телевізійного ефіру, фінансова допомога, організаційна допомога та ін.).

Важливою мірою в реалізації міжконфесійної толерантності є пропаганда цієї ідеї. Говорячи про пропаганду, зазвичай мають на увазі соціальний ареал, на який вона спрямована. Без конкретної спрямованості вона має ризик перетворитися на ідеологічний фетиш. Пропаганда ідеології толерантності найбільш актуальна насамперед у середовищі віруючих традиційних конфесій. Необхідність такого підходу відображає реалії нашої країни, що знаходиться в межах територіального простору, де проживають віруючі, що належать дорізної релігії та конфесії. Виникнення напруженості і конфлікту між ними неприпустимо. Толерантність же виступає тут як морально-етична категорія, ціннісна категорія, що не дозволяє і не допускає критичного або ворожого відношення до теорій та ідей, шкідливих і ворожих суспільству. Шляхом нав'язування певних цінностей визначається світогляд, а він в свою чергу визначає способи і межі діяльності людини, бо людина існує і діє – у парадигмі певних цінностей. Отже, критика, будь-які активні дії проти ворожих ідей і теорій, що руйнують стосунки в суспільстві, сприймаються не толерантними та антигуманними.

Межі міжконфесійного відчуження окреслюються всередині ідеологічного поля кордонів держави, що створює певні ризики. Держава, що знаходиться "на межі" релігійних культур, де населення є поліконфесійним, не має права недооцінювати і спотворювати свій обов'язок легітимізації міжконфесійних відносин. Для її здійснення необхідно знати природу феномену міжконфесійних відносин. У сучасному суспільстві міжконфесійні реалії являють собою не ситуативне явище, а навпаки широко проявляють себе у повсякденному суспільному житті, поширюються на різноманітні соціальні практики, безпосередньо не пов'язані з релігійною діяльніс-

тю. Актуалізація релігійних протиріч деформує міжособистісні контакти і розриває соціальні зв'язки між цілими спільнотами. Релігійні протиріччя проявляються як на груповому, так і на особистісному рівні.

Деструктивний і конструктивний характер взаємовідносин між релігіями в значній мірі визначається фактором приналежності до конкретної спільності. При цьому міжконфесійні відносини в ракурсі позитиву (толерантності) чи негативу (конфліктності) конкретних носіїв тієї чи іншої духовної ідеології визначаються змістом цієї ідеології. Ось чому важливо правильно розставити пріоритети, щоб не профанувати ідею толерантності, запобігати можливості поширення цього принципу на антисоціальні, радикальні і екстремістські релігійні спільності. Слід зазначити, що заходи з підтримання міжконфесійної рівноваги приречені проводитися на тлі протиріч у законодавстві та громадської думки. Їх реалізація вимагає виважених та збалансованих рішень, аналізу соціокультурних передумов, ретельно виробленої стратегії.

К. Є. Качан, асп., КНУТШ, Київ
e.kachan@list.ru

ПРИЧИНИ ПОЯВИ НЕОЯЗИЧНИЦТВА У СВІТІ

Характерною особливістю сучасної релігійної ситуації світу є поява значної кількості нових релігійних течій та рухів, які перебувають поза межами усталених традицій.

Ми ще далекі від повного розуміння специфіки функціонування сучасних релігійних новотворів і знаходимось у пошуку правильних форм взаємовідносин суспільства з новими релігійними новаціями.

В умовах проблем сучасності, постаючи альтернативою існуючим традиційним релігіям, новотвори пропонують своїм прихильникам вирішення глобальних проблем сучасної людини, суспільства і світу в цілому. До таких проблем належать економічні кризи, природні катаклізми, соціальні конфлікти. Врешті-решт саме ці явища є причиною негативних суспільних настроїв і стимулюють пошук нових орієнтирів.

Не останню роль у цьому процесі відіграє криза ідей гуманізму і цінностей духовної культури, яка істотно зачепила більшість населення. Тому нові релігії постають як результат духовних пошуків, протест проти існуючих порядків.

Зміні світоглядних орієнтацій та релігійної картини світу також сприяло підвищення загального рівня освіченості. Трансформація поглядів на давню історію відбувалася під впливом нових археологічних відкриттів.

Не останньою причиною булавідкритість "новихрелігій" для послідовників будь-якихвчень, методики та формироботи, які вони пропонують – медитації, сеанси йоги, фізичне та психічнеоздоровлення.

Сучасні соціокультурні тенденції характеризуються потягом до відродження історичного минулого, що сьогодні постає у формі неоязичництва.

Специфіка об'єкта аналізу зумовлена наявністю неоднозначних оцінок, поглядів до вивчення, акцентування уваги на певних аспектах проблеми.

Неоязичництво являє собою релігійну новацію, що пропонує нове розуміння навколишньої дійсності та шляхи вирішення соціальних проблем. Важливим є розуміння причин виникнення і особливостей його поширення у світі.

Виникненню неоязичництва сприяв соціально-культурний фактор, який виражається в руйнуванні традиційної системи цінностей і утворенні нових ідеологій.

В пострадянських країнах зміна парадигми мислення відбувалася після розпаду СРСР. Кризові умови сприяли пошуку нової релігійної та етнічної ідентичності.

Однією з складових масової культури як засобу компенсації світоглядної кризи виявляється література в жанрі "фентезі", що формує міфологічне мислення і провокує подальшу міфотворчість.

Важливим фактором стають демографічні процеси, що притаманні західному суспільству, які виражаються міграцією великої кількості етнічного складу представників Близького Сходу, Китаю та країн "третього світу". Дані зміни призводять до приходу етнічних релігій вище перахованих держав та ослаблення християнськоїтрадиції.

Поширенню неоязичництва сприяли часом нові, тепер загальнодоступні засоби інформації, такі як інтернет, де кількість неоязичницьких сайтів постійно зростає.

Великий вплив справила криза гуманізму, де має місце теоретичний антигуманізм, основним гаслом якого було проголошення остаточної смерті Бога. Нові критерії оцінки дійсності, які поставили під сумнів базисні принципи діючих форм моралі, релігії та культури постали у концепції Ф. Ніцше.

Соціально-економічний чинник виявляється в економічних кризах, змінах у структурі суспільства, що призвело до відчуття загальної нестабільності і напруженості. В таких умовах люди починають звертатися до досвіду минулого, пошуку національних коренів.

Соціально-політичний фактор зумовлюється зміною політичної ідеології, що також сприяло формуванню неоязичництва. Проведення громадських зборів, богослужінь, акцій соціального протесту, давали можливість формуванню рухів неоязичництва.

Поширення нового язичництва пов'язане з екологічними проблемами. Діяльність людини призвела до змін у біосфері, ерозій і виснаження родючих грунтів, зникненню біологічних видів, утворенню пустель на місці водойм. Тому XXI ст. починається з перебудови планетарної свідомості.

Отже, соціокультурні перетворення початку XXI ст. формують нові світоглядні орієнтири для індивіда і суспільства.

К. Є. Качан, канд. філос. наук, викл., НМУ ім. О. Богомольця, Київ
K-i-K@i.ua

ІСЛАМСЬКІ РАДИКАЛЬНІ РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ ОРГАНІЗАЦІЇ В КРАЇНАХ АФРИКИ

На початку XXI ст. в країнах Африки діють різноманітні ісламські радикальні релігійно-політичні організації, які вимагають викорінити західну освіту, виселити іноземців західноєвропейського походження, об'єднати загрузлу у громадянській війні країну та, безумовно, поширити шаріат.

Однією з найбільших ісламських радикальних організацій в регіоні є "Аль-Каїда в країнах ісламського Магріба". Історія даної радикальної релігійно-політичної організації починається з громадянської війни в Алжирі в 90-х рр. минулого століття, коли в даній країні з'являються перші осередки ісламських радикалів під назвою "Салафітська група проповідування і джихаду". Дана РПО відокремилася від "Збройної ісламської групи" – найбільшої радикальної терористичної групи, що діяла в той час в Алжирі.

Після терактів 11 вересня 2001 року її почали пов'язувати з "Аль-Каїдою" і "Талібаном". Остаточне перейменування в "Аль-Каїда в країнах ісламського Магріба" відбулось в кінці 2006 – на початку 2007 року. На рахунку організації викрадання іноземців з метою отримання викупу, напади на співробітників і об'єкти правоохоронних органів і органів безпеки Алжиру, напад на представництво Організації Об'єднаних Націй в місті Алжир, в результаті якого було вбито 17 осіб, а також напад на Конституційну раду Алжиру, відповідно до заявленої мети повалити уряд Алжиру і створити ісламський халіфат.

Після офіційного приєднання організації до "Аль-Каїди" вона розширила список потенційних цілей і заявила про те, що має намір здійснювати напади на громадян і об'єкти західних країн.

Перші осередки, які прагнули ісламізувати Нігерію, з'явилися в 1960-х рр. Наявність ісламського радикалізму констатується введенням в 1999 р. шаріатського законодавства на півночі Нігерії в 12 з 36 штатів. Найбільш відомою ісламською радикальною РПО у Нігерії є створена у 2002 р. "Боко Харам" (Боко – від англ. book. "Боко Харам" – "західна освіта заборонена"). Іншими назвами даної РПО є "Аль-Хіджра" та "Нігерійський Талібан", незважаючи на те, що дана організація не має ніякого відношення до афганського "Талібану".

Ідеологія "Боко Харам" ґрунтується на ідеях, які являють собою гібрид салафії та суфізму. Метою нігерійських талібів є створення незалежної ісламської держави на півночі Нігерії і викорінення західної освіти. Тактикою організації з 2003 р. стали регулярні напади на поліцейські відділки та релігійних лідерів, погроми і заклики до утворення ісламської держави. Окрім цього, радикали користуються протестними настроями нігерійців, які були виселені зі своїх земель, на яких були знайдені поклади нафти. Передача цих земель західним нафтовидобувним компаніям лише підсилила антизахідні настрої серед широких кіл населення.

На сьогоднішній день "Боко Харам" продовжує функціонувати і тримати в страху населення північної території Нігерії.

Прояви ісламського радикалізму є і в охопленому громадянською війною Сомалі. Заворушення в країні розпочалися в 1991 р. В середині 90-х рр. минулого століття в столиці країни м. Могадішо почали з'являтися перші суди, які застосовували закони шаріату. Пізніше виник "Союз ісламських судів" – ісламський радикальний рух, який почав активно набирати оберти в охопленій внутрішніми протистояннями країні. Фінансування організації відбувалося за рахунок коштів, що стягувалися з протиборчих сторін.

Повторюючи багато в чому історію створення Асоціації "Братів-мусульман", вплив СІС у Сомалі поступово зростав. У 1999 р. організація сформувала збройні загони міліції, а згодом розпочала боротьбу з піратами, які орудували біля берегової лінії Сомалі. Влада СІС розповсюджувалася на більшу частину регіонів Сомалі. Проте, жорсткість політики, яку проводила організація, викликала невдоволення, які переросли в мітинги і демонстрації протесту населення.

Наприкінці 2006 р. "Союз ісламських судів" був розгромлений сомалійським перехідним урядом з допомогою армії сусідньої Ефіопії, підтримку якій надавали США. Наступником "Союзу ісламських судів" стала організація, що вийшла з його молодіжного крила, – "Харакат аш-Шабааб аль-Моджахедин" ("Молодіжний рух моджахедів", або "Рух прагнення молоді". Скорочено "Аш-Шабааб" – молодь). Організація була заснована у 2004 р. і проголошувала своєю метою повалення уряду, встановлення миру та шаріату на території Сомалі. Для досягнення цих цілей потрібно було вести війну – джихад проти "ворогів ісламу".

Тактикою РПО є організація вибухів самогубцями, а також напади і арешти сомалійців, які не дотримуються законів шаріату. В ідейному плані ця організація вже не ставила собі за мету створити всесвітню ісламську державу, а намагалась об'єднати загрузлу у громадянській війні країну. Продовжуючи ідею консолідації мусульманського світу (а фактично ісламських радикальних релігійно-політичних рухів та організацій), вона намагалася вплинути на діяльність нігерійських і сомалійських радикалів і "Аль-Каїди". "Аль-Шабааб" іноді навіть називають "сомалійським філіалом "Аль-Каїди". Найбільш поширене це в американських ЗМІ. У жовтні 2011 р. через регулярні атаки кенійської території влада Кенії розпочала військову операцію проти "Аш-Шабааб".

На сьогодні радикали контролюють увесь південь Сомалі, в той час як на півночі намагаються легітимізуватися напівавтономні і напіввизнані державні утворення, а визнаний Тимчасовий уряд контролює лише кілька кварталів у столиці. Ісламські радикали в Сомалі являють собою авторитетну і вагому політичну одиницю.

Останнім часом активно розвиваються події з державним переворотом і повстанням туарегів в Малі. Активну участь в подіях приймає ісламське угруповання "Ансар ад-Дін". Існує точка зору, що ця релігійно-

політична організація зовсім нещодавно "відкололася" від "Аль-Каїди в країнах ісламського Магріба". Наскільки вирішального значення буде мати її діяльність покаже час, однак для західноєвропейської спільноти поява нової ісламської радикальної організації в регіоні, де європейські країни, зокрема Франція, мають неабиякий політичний та фінансовий інтерес викликає занепокоєння. З іншого боку за діяльністю даної РПО уважно слідкують і країни Африканського союзу, оскільки проблема сепаратизму присутня фактично в кожній державі континенту. Звідси і "жорстка реакція" африканських держав на події в Малі, включаючи призупинення членства Малі в Африканському союзі і закриття кордонів.

Ідея застосування ісламських законів та створення ісламської держави, яка могла б забезпечити швидке вирішення наявних протиріч, здобуває помітний відгук у широких кіл населення, що призводить до зростання популярності ісламського радикалізму і як наслідок – збільшення кількості ісламських радикальних релігійно-політичних організацій. Іншими словами, мова йде про реалізацію проекту зі створення умов для застосування ісламських (шаріатських) норм у всіх сферах людської життєдіяльності. Реалізація такого проекту передбачає глибинну й широкомасштабну соціальну трансформацію – з тієї причини, що ніде в світі не існує держави, в якому всі без винятку аспекти життєдіяльності суспільства регулювалися б тільки й виключно ісламськими шаріатськими нормами. Така трансформація часто здійснюється революційним шляхом.

Т. А. Колесникова, магистр, ДНТУ, Донецк
Sacrum103@yandex.ua

КРИТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ АНТИСЕМИТИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ НА ПРИМЕРЕ ВЕРОУЧЕНИЯ УКРАИНСКОЙ РЕФОРМИРОВАННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (УРПЦ)

Термин "еврейский вопрос" в самом общем значении обычно относится к основам сосуществования евреев с неевреями. Впервые термин был употреблен в процессе дебатов по Еврейскому биллю в Англии в 1753 году. Билль давал евреям гражданские права в Англии. В христианском богословии еврейский вопрос – место иудаизма, не признавшего Иисуса Мессией, по отношению к христианству. Христианская мысль на протяжении веков ставила проблему – как относиться к евреям, чьи предки распяли Христа. В ранние века христианства церковь, ведущая своё происхождение от иудейского учения и постоянно нуждающаяся в нём для своей легитимации, начинает инкриминировать старозаветным иудеям те самые "преступления", на основании которых некогда языческие власти преследовали самих христиан. Конфликт этот существовал уже в I веке, о чём есть свидетельства в Новом

Завете. Начиная со второго века, антииудаизм получает распространение в христианской среде. Об этом свидетельствует некоторые места из творений Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского и Блаженного Августина. Первый крестовый поход в 1096 году начался с уничтожения ряда еврейских общин Европы. Четвертый Латеранский собор в 1215 году потребовал от евреев принудительного ношения на одежде специальных опознавательных знаков. Гетто – обязательные резервации для поселения этнических меньшинств, возникают в Италии в XVI веке, при папе Павле IV, а затем получают распространение по всей Европе.

Холокост – страшная катастрофа европейского еврейства, не только ударил по еврейско-христианским отношениям, но и причинил травму самому христианству, затронув его основные теологические принципы. У многих христиан геноцид евреев вызвал кризис доверия к основам собственной веры. Спустя несколько десятилетий после окончания Второй Мировой войны начинается критическое осмысление христианскими богословами проблемы Холокоста. Одно их направлений этого осмысления – признание христианскими церквями морально-политической ответственности за Холокост. Другое направление – критический анализ христианской истории с целью выявления в ней истоков и самого ядра антииудаизма, приведшего к трагическим для всего человечества последствиям. Современные католические и протестантские богословы приходят к выводу, что после Холокоста самое ядро христианской догматики должно измениться. Опасный заряд антисемитизма был заложен в христианском богословии в самом начале его развития. Это положение о том, что христианская церковь должна стать новым Израилем, новым народом божьим, а старый Израиль, как и весь еврейский народ должен остаться в прошлом, относясь к Ветхому Завету. Но иудаизм и еврейский народ продолжает существовать, и один факт его существования уже является для многих богословов анахронизмом, недоразумением. Это проблема христианства, подлежащая переосмыслению. Речь идет не о признании христианской веры чем-то порочным, а о новой ориентации в мире, который после Холокоста радикально изменился.

В основном работа по этой проблеме ведется католическими и протестантскими теологами в Европе. В разные годы об этом высказывались Пауль Тиллих, Фридрих-Вильгельм Марквардт, Роберт Эриксен, Иоганн-Баптист Метц. Складывается целое направление – "теология-после-Освенцима". В Украине в последние годы к этой проблеме обращаются неоправославные религиозные течения, в частности, Украинская Реформированная Православная Церковь (УРПЦ). Ее глава и основатель, архиепископ Сергей Журавлев решает своим служением перекинуть своеобразный мост от православия к иудаизму. В 2003 году в Киеве состоялся Поместный Обновленческий Собор, на котором были приняты 100 тезисов, из которых 6 посвящены проблеме антисемитизма. Участники Обновленческого Собора принести покаяние в православном антииудаизме и еврейских погромах на Украине в XVII веке, когда

свыше полумиллиона евреев было вырезано казаками гетьмана Богдана Хмельницкого, решительно отреклись и прокляли всякую межнациональную рознь. Также 67-й тезис Собора гласит: "Мы отрекаемся от ложной теории "Всемирного еврейского заговора", основанной на т. н. "Протоколах сионских мудрецов" и прочих антисемитских пасквилях времен царского самодержавия и церковного самодурства конца XIX и начала XX века, распространявшихся и распространяющихся порой и по сей день, от имени Православной Церкви;" [Тезисы православного обновленческого собора [Электронный ресурс]. – Киев, 2008. – Режим доступу: http://www.alivechurch.narod.ru].

Сам Сергей Журавлев, архиепископ УРПЦ относится к проблеме христианства после Освенцима в характерном для православия мистическом духе. Он не проводит последовательного рационального осмысления проблемы, но видит ее как разрыв, имеющий сакральное основание, и этот разрыв должен быть восстановлен также мистическим образом. Для Журавлева очень важно восстановление исторической преемственности. По мысли Журавлева, для христианства еврейский вопрос – настолько болезненная тема, что он в проповедях сравнивает отношение "Церковь – Израиль" с разводом супружеской пары, от которого страдают оба. И, по его мнению, христианство в результате исторического разрыва с иудаизмом пострадало гораздо больше. Иисус Христос должен устранить этот разрыв, ведь в результате своей смерти на кресте у него есть сила устранить всяческое зло. Журавлев приводит как аргумент, стих Писания (Инн, 25:2) – "Я есмь воскресение и жизнь, и верующий в меня, даже если умрет, оживет". Таким образом, разрыв с иудаизмом – зло, смерть для христианства, он приобретает уже не историческое, а сакральное значение. Иисус мистическим образом способен устранить этот разрыв и восстановить историческую преемственность. Своей кровью он совершил великое чудо примирения евреев и неевреев.

Журавлев открыто говорит о том, что в православии очень сильны антисемитские настроения, это самая антисемитски настроенная конфессия, по его мнению. Хотя, как ни странно, в православии больше всего еврейских корней, по мнению Журавлева. Православные праздники можно соотнести с еврейскими, православный день традиционно начинается с вечера. Православные византийские песнопения уходят корнями в народные еврейские песни. Именно поэтому православие и должно перекинуть мост от христианства к иудаизму.

Журавлев рассказывая о себе, утверждает, что вырос в семье атеистов. Мать его была татарка, а отец – еврей. Для него самого было очень важно обрести себя в вере, и каким–то образом проблема "Церковь – Израиль" для него является личной. Он говорит, что это для него вопрос наболевший. Восстановление связи между христианством и иудаизмом – это преодоление глубинного разрыва, не исторического, а сакрального. Поэтому оно должно вестись не телесно, материальным способом, а мистически – Журавлев призывает к молитвенной связи с

евреями, почитанию еврейских праздников. Показательно также в этом отношении еврейская символика, которую использует Журавлев во время своих семинаров и служений. Также Сергей Журавлев проводит совместные служения с общинами мессианских евреев. Он призывает помнить о том, что Иисус был еврей по национальности, а свою жертву на кресте он принес не во имя вражды и разделения народов, а во имя любви и примирения.

Основные положения вероучения УРПЦ в отношении иудаизма архиепископ Сергей Журавлев очертил на семинаре "Израиль и Церковь" в г. Ильичевске, Украина, 19 декабря 2013 г.

О. В. Кузнецова, асп., УрФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия
olesyakzn@yandex.ru

МИКРОИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: ИЗУЧЕНИЕ ЖЕНСКИХ ПРАКТИК

Микроистория стала популярна в западной исторической науке в 70-е гг. XX века. Это направление концентрируется на изучении прошлого небольших групп, отдельных людей с целью изучения "маленького человека", часто остающегося незамеченным в социальной, политической истории. Смена масштабов и контекстуализация, позволяют разглядеть специфику явления, преломление общих исторических процессов "в определенной точке реальной жизни". Таким образом, результат рассмотрения деятельности людей, причастных к нему, позволяет сделать историческое явление более понятным. "Принципиально важна ориентация микроистории на анализ исторических персонажей как действующих лиц, обладавших собственными целями и стратегиями; в этом плане она выступает против позиций "традиционной" макроориентированной социальной истории, для которой низшие слои оставались анонимной массой. К числу принципиальных положений следует отнести сфокусированность микроисторического подхода на социальных связях и отношениях, в рамках которых индивиды осуществляют свои стратегии, а не на изолированных индивидах" [*Побережников И. В.* Микроистория: действия и структуры в историческом контексте // Уральский исторический вестник. – 2010. – № 4(29). – С. 9].

Микроисторический подход представляется вполне оправданным для изучения женских практик относящихся к спиритуально-коммерческому движению. Спиритуально-коммерческое движение – это движение, возникшее в рамках религиозного движения Нью Эйдж, его отличительной особенностью является то, что обучение и передача знания внутри группы носит преимущественно платный характер. Под "женскими практиками" мы понимаем различные по форме и целям преимущественно практические занятия (тренинги, мастер-классы, консультации, семинары и т. п.), направленные на создание мифологии женственности, фор-

мирование женских образов и пути их обретения, результатом чего постулируется: обретение женственности, личностный рост, обретение спокойствия, понимание законов и принципов жизни, "Внутренней Красоты, Чистоты, Целостности, Святости и Свободы", гармонизация отношений между мужчиной и женщиной, поддержание женского здоровья и т. п. Именно микроисторический подход позволит понять стратегии и действия исторических персонажей, включившихся в эту разновидность Нью Эйдж. В конечном счете, определенная противоречивость, непоследовательность личных стратегий на микроуровне, расширяет наше знание о макропроцессах сопряженных с распространением в постсоветское время в России Нью Эйдж.

Опыт исследования. В ходе исследования биографий небольшой группы женщин, их религиозной эволюции, были выделены и описаны стратегии, приведшие женщин в женские практики (Нью Эйдж).

Во-первых, это мировоззренческая стратегия. Участие в женских практиках для них является одним из аспектов их религиозно-философского поиска. Как правило, до того как стать активными участницами женских практик они уже посещали или активно интересовались конфессиями, присутствующими в данной местности. Фиксируется неприятие христианства (православия): от безразличия до холодности ("христианский Бог далекий", "жесткие рамки", "отсутствие свободы", "монотонность, трясина", неудовлетворенность распорядком церковной жизни) и даже определенной враждебности ("нет любви…насилие"). Интересен опыт женщины (52 года) отринувшей после падения СССР, как ей представляется, всё то чему её учили в школе и на работе. В женских практиках доступна "чистая эзотерическая духовность, чего в Союзе мы не знали, а кто знал, те молчали".

Важным моментом становиться констатация отсутствия религиозного/духовного переживания/опыта в случае столкновения с традиционной для местности религией (в нашем случае, православие). Женщины указали на личный опыт, мистического прикосновения к священному в результате занятий женскими практиками. Религиозный опыт описывался нашими респондентами, как: сложные, неповседневные, невербализуемые эмоции; переживание сверхъестественного; "внутреннее предчувствие" от соприкосновения с иным; интуитивное "прочувствование" и интуитивное осмысление бытия; переживание, сопряженное с пониманием себя в этом мире – "всё стало ясно". Множество опрошенных женщин считают, что женские практики помогли им обрести своё "я", которые в подавляющем числе случаев описывается через термины "вчувствования, всматривания, вслушивания в мир, космос, природу, душу…", "особую интуицию". Полученный опыт делает их убежденными сторонницами Нью Эйдж доктрины.

Вторая стратегия, попытка решить психологические и гендерные проблемы. В этом случае религиозно-философский компонент женских практик для участниц играет второстепенную роль. Возраст наставниц в

основном укладывается в 20–50 лет. Время активного строительства жизни, создания и манифестации своих ценностей. Одной из таких ценностей является строительство и укрепление семьи. Диспропорция полов в России, изменение структуры семьи (семья – один человек) порождает конкуренцию на "рынке жен и подруг". Женские практики через работу с "потоками энергии", "сексуальной энергией", "силой рода", "родовой кармой" (существование которых, воспринимается как само собой разумеющееся) обещают помощь. Но, любопытно, что, при постулировании приверженности "традиции", "восстановления традиционной роли женщины", нередко наблюдается фактический отказ от понимания ценностей традиционной семьи. Разрыв между транслируемыми патриархальными, патерналистскими ценностями общества и жизненными реалиями женщины, порождают вид религиозно окрашенного феминизма. Дискурс "Богини матери", сексуальной и без детей, молодой и мудрой. Здесь мы видим, как личное желание устроить свою семейную жизнь и не возможность его реализовать способствует смене и/или размытию конфессиональных предпочтений.

В-третьих, коммуникативная стратегия. Еще одной причиной включения женщин в женские практики можно назвать отсутствие разнообразия женского досуга. Эта поведенческая стратегия рассматривает женские практики как способ общения с интересными людьми, способ хорошо провести время. Они в меньшей степени связывают свое участие в женских практиках с мировоззренческим поиском и стремлением решить сложные проблемы.

А. Л. Лапчевська, студ., КНУТШ, Київ
Ali21–94@mail.ru

РЕАБІЛІТАЦІЯ МАГІЧНОГО В СУЧАСНОМУ СВІТІ. ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ ВІДЬМИ

З 1990-х років на пострадянському просторі, зокрема й в Україні, виразно пожвавився інтерес до всього, пов'язаного з магією й окультизмом. На заході трохи раніше з'явилась література даної тематики: Маргарет Мюрей "Культ відьми в Західній Європі", Роберт Ґрейвз "Біла богиня" і Джеральд Бросо Гарднер "Відьомство сьогодні". У своїх працях вони стверджували, що відьомство – це повноцінна релігія.

Наприкінці XVIII сторіччя спостерігався процес, який влучно назвали "disenchantment of the world", який можна перекласти як розчарування світу, позбавлення його чарів. З'явилися точні науки, які обіцяли пояснити все чарівне й незрозуміле за допомогою емпіричних досліджень. На якийсь час наука справді посіла місце "нової релігії". Але вже з середини XX сторіччя спостерігається криза довіри до науки, яка висвітлює одні явища і зовсім не може пояснити інші. Релігія, з одного боку, й окультизм, з другого, покликані заповнити ці прогалини.

Інтерес до чарівного проявляється на побутовому рівні. Сьогодні у більшості книгарень Європи цілі секції присвячено магії й окультизму. Звичайно, в Радянському Союзі магії не було. Але окультизм швидко надолужив згаяне і перетворився на моду. Масова культура активно експлуатує тему відьомства й магії. На Заході відьми, маги й чаклуни давно стали популярними кіно- й літературними героями [*Диса К.* Історія з відьмами. – К., 2008. – С. 251].

Образ української відьми сформували Микола Гоголь, Григорій Квітка-Основ'яненко та колись відомий письменник Орест Сомов, автор повісті "Київські відьми". Створені ними яскраві й потужні образи чаклунок стали своєрідними стереотипами, які досі впливають популярне сприйняття відьомства. З середини XX століття у західній масовій культурі склався ще один образ відьми як дуже розумної жінки з надприродними здібностями, що передаються у спадок. Проте ранньомодерні "відьми" були не могутніми й сексуально привабливими адептами магії, як їх зазвичай представляють у літературі й кіно, а сварливими й лихими жінками, що живуть по сусідству.

Старовинне слово "відьма" пішло від поняття "відати", тобто знати. Мову про образ відьми в українознавстві варто розпочати з того, що наша історія не знає масових переслідувань та страт відьом, як це було в Західній і ЦентральнійЄвропі. Більше того: українці не звинувачували своїх відьом у зв'язках з дияволом, а карали лише за ту конкретну матеріальну шкоду, яку було завдано людям. Як правило, це селянки дітородного віку. Образ української відьми дуже еротизований. Вона дуже сексуальна навіть у не дуже молодому віці.

Зовні наші відьми не відрізняються від інших жінок у селі. Вони не є поза громадою, тобто не вигнані, а можуть відвідувати церкву, вільно пересуватися селом і займатись господарською діяльністю. Після смерті її ховали як звичайну людину. Часом тільки додавали до поховального ритуалу окремі магічні дії: сипали в могилу мак, забивали кілок.

Зрештою, розмежувати, де знахарка, де ясновидиця, а де відьма – майже неможливо. Щоправда, в народі чітко розмежовували відьму вроджену і відьму навчену. Вважали, що перша є не такою лиховісною та злосливою. Вона може народитися тоді, коли вагітна жінка, готуючи страву на Святий Вечір, з'їсть вуглинку з печі, яка необережно впала до горщика. Бувають відьми вчені. Це жінки, які продають свою душу чорту, а тому вони дуже лихі та злі. Адже вважається, що свідомо ставши на цей шлях, вона прагнула здобути надприродні знання.

У Купальську ніч всі відьми стають молодими та вродливими і злітаються на шабаш до Лисої гори. Верховодить там ними старий відьмака – це чоловік, який усе знає, але з лиця бридкий, як і стара жінка, що стала відьмою.

Перед подорожжю відьма роздягається догола. Натершись чарівною маззю, відьма перекачується через стіл, сідає верхом на помело або мітлу і вилітає через комин на шабаш, де при світлі багаття після ділової частини влаштовують дикі оргії. На завершення сатана спалює себе,

а відьми беруть попіл для нових злодіянь [*Войтович В.* Міфи та легенди давньої України. – Тернопіль : Богдан, 2005. – С. 392].

В основі будь-якої діяльності відьом лежить уміння обертатися на живі істоти та неживі предмети, без чого сама діяльність ця не завжди була б можливою. Здатність до перевтілення часом обмежується лише дванадцятьма видами предметів, у які перетворюється відьма, а часом така здатність визнається майже безмежною.

Малоруська відьма також ходить уночі з відром і ссе кров з сонних, умертвляє людей, викрадає дітей або "псує", "їсть їх очима", пожирає трупи. Від шкідливої діяльності, що направлена виключно на особу, відьма переходить до заламування закруток на хворобу, смерть, пошесть, збитки. Тож коло діяльності відьом, за народними уявленнями, досить значне, але є певні категорії осіб, що за самою своєю природою виключені з цього кола: первістки, останні в сім'ї та сьомі [*Іванов П.* Розповіді про відьом].

У XIX ст. відьом ще купали у Правобережній Україні. Потоплення відьом було не тільки випробуванням, а й стратою. Проте значно частіше чаклунство в Західній Європі каралось спалюванням, особливо в XVI і XVII ст., а в Польщі навіть і в XVIII-му. Ще 1793 р. спалено 14 жінок біля Кракова [*Малорадович В.* Українська відьма: нариси з української демонології. – К. : Веселка, 1993].

Та й природна смерть відьми важка. Щоб полегшити муки, вона повинна передати комусь свою силу, наприклад, дочці, яка зразу ж стає відьмою [*Беньковский* // Киевская Старина. – 1896. – IX, 242]. В іншому випадку вона цілий тиждень ніяк не вмре, реве бичачим голосом, блює кров'ю, вивалює язик і такий розноситься сморід, що всі тікають з хати. Щоб полегшити передсмертні страждання відьми, свердлять черінь на печі і зривають крайній сволок. Щоб вона не встала з могили, на місце, де знаходяться груди, їй забивають осиковий кілок.

Викладені дані приводять до висновку, що малоруські народні оповіді і повір'я про відьом, співпадаючи із західноєвропейськими, як зазначав Г. Спенсер, відкривають цікаві риси найдавнішого світогляду людства: віру в перевертнів, в основі якої постійні зміни рослинних та тваринних форм у самій природі; віру в дуалістичне існування, тобто в діяльність душі окремо від тіла; віру в можливість управляти стихіями і викрадати зірки.

Проте правові західноєвропейські та українські погляди на відьму помітно відрізняються. В нашій юридичній практиці не було відомо такого виняткового порядку судочинства, як на заході,– з ув'язненням як єдиним запобіжним засобом проти ухилення від суду, тортурами, позбавленням захисту, безапеляційним вироком, смертною карою, конфіскацією усього майна в родині обвинуваченої. Причина порівняно поблажливого ставлення малоруського народу до відьом полягає, між іншим, в уявленнях про вроджені здібності відьми, які виключають злу волю; у слабкому розвитку в народній свідомості уявлень про змову з дияволом; у відсутності в українському минулому усілякої єресі – а отже, і єресі чаклунства, і звідси – у повному невтручанні духівництва в питання про відьом.

І. В. Луцан, асп., викл. ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
zan-lu@mail.ru

МІЖКОНФЕСІЙНІ КОНФЛІКТИ У ЧЕРНІВЕЦЬКІЙ ОБЛАСТІ КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ ст.: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

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 збоку 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 протиборство між вірянами різних конфесій, яке помітно впливає на громадсько-політичне життя краю, порушуючи громадянську злагоду регіону.

Вектор напруженості у поліконфесійному релігійному середовищі України і Північної Буковини зокрема, увиразнюється вже на початку 90-х років ХХ ст. і поширюється у трьох головних напрямах: а) через відверту конкуренцію між традиційними конфесіями; б) через протистояння традиційних і нетрадиційних для України конфесій; в) через негаразди і кризи внутрішньоконфесійного розвитку [*Арістова А. В.* Поліконфесійність як феномен сучасності: Україна і світовий контекст // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2006. – № 55. – 216 с.].

Церква на сучасному етапі, як механізм реалізації соціальних функцій релігії, може успішно виконувати свою роль у першу чергу тому, що рівень довіри до неї найвищий серед соціальних інститутів [*Докаш В. І.* Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності // Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – № 2(4). – С. 232]. Тому навіть при різновекторності дій церков, їх есхатологічних принципів та ідей, завдання суспільства полягає у формуванні механізмів співпраці релігійних співтовариств, різноманітних форм діалогових комунікацій, що у кінцевому результаті повинно би привести до об'єднання зусиль у реалізації соціальних проектів.

Однак, на превеликий 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. Беручи до уваги цей чинник, який негативно впливає на розвиток сучасного українського суспільства, бачимо, що спектр релігійних конфронтацій як в Україні, так і в Чернівецькій області набуває сьогодні такого вигляду:

По-перше, затяжний і гострий міжправославний конфлікт, який швидко розвивається (знищення Московським патріархатом УПЦ КП тощо)

та, без перебільшення, на десятиліття визначив міжконфесійну ситуацію в країні і відобразив зіткнення не стільки церковних структур та еліт, скільки протилежних політичних, економічних, національних інтересів, орієнтирів цивілізаційного розвитку. Принципового геополітичного значення набуває питання легітимації новоутворених православних напрямів, їх визнання міжнародними церковними структурами [УПЦ МП: Київський патріархат зникне однозначно [Електронний ресурс] // Букінфо. – Режим доступу : http://bukinfo.com.ua/index.php?mcmd=shownews&lid=13289&start=0].

По-друге, конфлікт між православною і греко-католицькою церквами – найбільш задавнене та гостре протистояння, що сягає своїм корінням кінця XVI ст. Доречно згадати і латентний, але наразі неподоланий конфлікт із римо-католицькою церквою, адже остання також постала як історичний суперник Православ'я на українських землях. Однак, у період суверенності Української держави спостерігаються спроби покращення і зміцнення стосунків між названими церквами [Відбулася зустріч Предстоятелів Київського Патріархату та УГКЦ [Електронний ресурс] // Церква.info. – Режим доступу: http://www.cerkva.info/ru/news/patriarkh/1586.html].

По-третє, Історично-успадковані та новопосталі суперечності між православними і протестантськими конфесіями. Динамічний розвиток останніх, розширення їх соціальної бази, активна місіонерська діяльність, відродження і розбудова цілої низки протестантських конфесій, що повернулися до легітимного функціонування після завершення тоталітарної доби, – все це закономірно зумовило загострення їхніх відносин із православними церквами [Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин : інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему "Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку", 8 лютого 2011 р. – К. : Центр Разумкова. 2011. – С. 17].

По-четверте, конфліктні відносини між традиційними і нетрадиційними для України і Північної Буковини релігіями, культами, сектами, іноземними місіями, які сприймаються як небезпечний чужорідний фактор, здатний підірвати традиційні духовні цінності та патріотичні почуття, спотворити національний менталітет.

На відміну від вище згаданих конфліктів, детермінованих історичними, національними і політичними чинниками, це протистояння культивується здебільшого самими церквами, ворогуючими у питаннях догматики, культу, методах проповідування та місіонерської активності, принципах організації, прийомах навернення неофітів тощо [*Луцан І.* Інформація, комунікація та конфлікти: міжконфесійний вимір в Україні // Міжетнічні та міжконфесійні відносини у контексті сучасних трансформацій. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (29–30 квітня 2010 р.). – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С. 173–174].

Як свідчать дослідження, в умовах демократизації всіх сфер суспільного життя зроблено чимало для мінімізації фактору конфліктності чи того, що гальмує чи робить мало результативним міжконфесійний діалог. По-перше, це поступове створення атмосфери толерантності, релігійної

свободи, нормального сприйняття інорелігійності та процесів інкультурації. По-друге, потужним фактором нарощування взаємної довіри між конфесіями, їх відкритості стала дезактуалізація такої вагомої причини міжконфесійної напруги як існування спірних культових споруд і майнаПотретє, більшій відкритості конфесій до діалогу сприяє активізація їх звернень до правових шляхів вирішення конфліктних ситуацій; позитивні зміни в об'єктивності розгляду спірних питань судами різних інстанцій.

Резюмуючи вище сказане, необхідно підкреслити, що конфлікт характеризується складним переплетенням причин, надзвичайним динамізмом, невизначеністю позицій учасників і майже повною відсутністю конструктивних підходів до його вирішення, оскільки кожна церква має свій інтерес, що диктується конфесійним, географічним, політичним, національним, державним, геополітичним і майновим мотивами.

Е. Я. Мадяр, студ., ТГУ, Томск
egor_madyar@mail.ru

ЛИБЕРАЛЬНОЕ ТЕЧЕНИЕ В ИСЛАМЕ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО МУСУЛЬМАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Когда кто-то произносит слово "Восток", то в первую очередь на ум приходит следующий ассоциативный ряд: "Китай, Япония, Будда, Конфуций, Дао и т. п. ". Таким образом, мы сталкиваемся с определённым стереотипом, укоренившимся в массовом сознании и отсылающем нас при обсуждении различных культур т. н. "Востока" в первую очередь к Дальнему Востоку, а не к Востоку Ближнему или Средней Азии, т. е. к тем историко-географическим регионам, в которых традиционно ключевую роль играет ислам. По мнению авторов настоящей статьи, в наши дни обращение к его культурному наследию не просто как никогда актуально, но необходимо по ряду причин, среди которых можно отметить усиливающуюся исламофобию в странах, где мусульмане исторически не составляют религиозное большинство, на фоне роста фундаменталистских настроений в исламском мире. Адекватным ответом дискурсу неизбежного "столкновения цивилизаций" и т. п. страшилкам, на наш взгляд, не будет ни слепое повторение "мантр политкорректности" (в стиле: "Ислам – религия мира!"), основанных на верхоглядном ознакомлении с положениями традиционного ислама, ни рассуждения о "варварах", "бремени белого человека" в русле популистского мышления "Новых правых", призывающих, например, к депортации всех мусульман из Европы. Следует обратить внимание на то, что, во-первых, исламский религиозно мотивированный экстремизм и фундаментализм давно уже минули фазу теоретических выкладок и перешли в фазу активного действия, действия агрессивного и деструктивного. И в развитии подобных тенденций нельзя отрицать тот факт, что Коран позволяет воспроизводить фундаменталистскую стратегию интерпретации. Действительно,

очень много мест трудно истолковать в каком-то аллегорическом ключе (всего в Коране 213 аятов, посвящённых убийству неверных, в частности чуть ли не вся 9 сура). Во-вторых, дело в том, что любая религия неизбежно меняется с течением времени и рассмотрение оной вне исторического контекста смотрится несколько несостоятельно. Бесполезно изучать современный ислам исключительно по Корану, а современное христианство – по Библии. И это несмотря на то, что оба текста до сих пор играют ключевую роль в религиозном самосознании.

В данной статье мы бы хотели попытаться обосновать возможность существования такого феномена, как "либеральный ислам" (имеющий определённое распространение, даже без соответствующей самоидентификации со стороны носителей, в ЕС, Турции, Башкирии, Татарстане, Малайзии) характеризующегося как принципиально иное мировоззрение по сравнению с традиционным или фундаменталистским исламом, что проявляется в первую очередь в открытости к экуменическому диалогу, радикально другим прочтением священных текстов и общей интенцией на защиту прав человека. В книге "История Бога" известный историк религии и либеральный христианский теолог Карен Армстронг пишет о том, что за фразой: "Я верю в Бога" – не стоит объективного содержания. Она наполняется определённым образом в тот или иной исторический период. О каком Боге идёт речь? Это Бог язычников, мистиков, деистическое Высшее Существо, "основа бытия" Шеллинга? То же самое касается и представлений о Боге в рамках отдельно взятой религии. Если подходить к вопросу, строго отделяя "истинную религию" от "ложного курса", то получится в итоге, например, что Павел и Иисус – это представители разных религий. И в свою очередь церковные апологеты последующих веков – это тоже новая религия. А имперские богословы IV века – это снова другая религия. Мы полагаем, что тут следует обратиться к общерелигиозному значению ортодоксии и реформации. Ортодоксия – это, по сути, вялотекущая реформация. Даже религия, яростно постулирующая приверженность изначальным принципам основателя, всё равно рано или поздно отходит от этих принципов. Это видно и в христианстве, и в исламе. Недаром в этих религиях то и дело раздаются голоса за возвращение к "чистому исламу" или "чистому христианству". Однако следует понимать, что данные призывы имеют весьма косвенное отношение к реальному историческому анализу корней религиозной доктрины. И это проявляется в случае не только либерального направления религии, но и фундаменталистского. Здесь уместно привести такой пример, касающийся типичного отношения к женщинам в традиционном и, особенно, в фундаменталистском исламе: "… жительницы Медины пожаловались Пророку, что мужья превосходят их в знании Корана, и попросили Мухаммада провести специальные "уроки" для женщин, что он и сделал. Кроме того, мусульманок удивляло, что Коран обращается только к мужчинам – ведь женщины тоже покорны Богу. Следствием этого упрека стало обращенное к предста-

вителям обоих полов откровение, утвердившее полное нравственное и духовное равноправие мужчин и женщин. С тех пор Коран – в отличие от древнееврейских и христианских священных писаний – довольно часто обращался непосредственно к женщинам. К сожалению, позднее ислам, как и христианство, стал безраздельной вотчиной мужчин, в чьих толкованиях мусульманских текстов нередко сквозило пренебрежение к женщинам. В частности, Коран велит прикрывать лицо не всем женщинам без исключения, а только женам Мухаммада – это должно отмечать их особое положение. Однако после того как ислам занял свое место в цивилизованном мире, мусульмане распространили этот обычай по всей Ойкумене, и в результате женщины сразу превратились в людей второго сорта. Прикрытое лицо и заточение в гаремах – традиции, которые арабы переняли у Персии и христианской Византии, где женщины издавна были бесправными. Так или иначе, уже в период династии Аббасидов (750–1258 гг.) положение мусульманок стало таким же тяжелым, как и жизнь их сестер в иудейских и христианских сообществах. Современные исламские феминистки отчаянно призывают мужскую половину правоверных вернуться к изначальным заветам Корана. Это в очередной раз напоминает, что ислам, как и любую другую религию, можно толковать по-разному". Строго говоря, то, что называют исламом, весьма разные вещи в плане религиозного опыта. Конечно, дотошный религиовед может поделить ислам на исторические периоды и выделить каждый в отдельную религию. Благо, что изменений было достаточно на протяжении истории. Гораздо проще и практичнее, на взгляд авторов статьи, объединить разные по духу, но связанные исторически явления под одним термином "ислам". А там уже делать разделения. То же самое верно и для христианства и для иудаизма. И, вообще, для любой другой религии.

Идеи либерального ислама во многих отношениях похожи на идеи либеральных течений в других культурах, которые отчасти демонстрируют своё стремление извлечь выгоду из реформ свободного общества. Либеральный ислам уделяет особое внимание поддержанию разделения религии и политики, продвижению демократии и многопартийной политики, обеспечению религиозной и культурной толерантности, охране прав женщин, свободы мысли и слова и повышенному вниманию к политическому активизму. В наше время либеральный ислам не представляет собой сколько-нибудь влиятельной доктрины, однако у него есть все возможности для того, чтобы занять центральное место в мире ислама, поскольку либеральный ислам представляет собой синтез целого ряда различных факторов, которые в сочетании являются отображением социально-культурной структуры региональных обществ со своей специфической (свободной и неортодоксальной) интерпретацией исламского учения и ежедневной практики религиозной веры. Кроме того, ряд событий способствовал этой тенденции: рост светского образования в мусульманских обществах, более широкое использование

международных связей и провал догматической интерпретации вероучения. Либеральный ислам представляет собой ту тенденцию в исламском мире, которая отражает отношение к религии как к исключительно персональному делу, а не к доминанте публичной жизни. Исламская цивилизация принципиально не отличается от других типов цивилизаций и, следовательно, также не является монолитной в культурном и политическом плане. Несмотря на явное предпочтение в различных мусульманских государствах к установлению авторитарного теократического режима, большинство сторонников либеральной стратегии интерпретации ислама отрицает, что данная идея поддерживается Кораном и Сунной. Сторонники либерального ислама предполагают, что лишь незначительная часть мусульманского этического кодекса имеет отношение к делам государства, в то время как подавляющее число его положений непосредственно обращено к людям, индивидуальному религиозному опыту и вопросам личного религиозного поведения. Это положение также отражает признание наличия различных чтений и интерпретаций исламского учения.

Политический опыт мусульманских обществ свидетельствует о спросе на государственное устройство плюралистического и демократического характера, но тот факт, что мусульмане живут под властью авторитарных режимов в большей части мусульманских государств, предотвращает всякую дискуссию о совместимости демократии с исламом. Успех либерального ислама, на взгляд авторов статьи, не будет зависеть от построения дискурса исключительно в рамках "элитистской тенденции", но в основном от соблюдения осторожного баланса между государством и обществом, традиционализмом и светским мировоззрением при учёте специфики конкретного региона. Например, главной особенностью интерпретации ислама в Турции традиционно является умеренность. Это связано с тем, что с самого начала принятия турками ислама на их религиозную жизнь оказывали мощное влияние суфийские идеи. Таким образом, факт "большей светскости" турецкого народа не связан исключительно, как представляется многим, с антиклерикальной политикой Мустафы Кемаля Ататюрка, но имеет под собой серьёзное историческое основание. Ориентированные на суфизм исламские движения, как правило, держали себя на определенном расстоянии от политики своего времени, в отличие от других исламских движений, таких как, например, шииты или хариджиты, которые напрямую связаны с конкретными политическими позициями относительно надлежащего характера государства и права обладания властью, как светской, так и религиозной. Суфийская же традиция описывает себя, как основанную на философии, согласно которой все существа должны быть любимы и почитаемы как физическое отражение Бога – Творца любви. В этой системе нет места для врагов или радикально "других", отличных от нас. Ислам в турецкой политической истории во времена правления сельджуков и османов рассматривался руководством государства как личное дело. Считалось, что

истинно религиозный султан будет управлять государством в соответствии с принципами справедливости, равенства и благочестия. Такой подход в отношении религиозной жизни привел к формированию среди турок коллективной памяти, которая рассматривает ислам в качестве гибкой системы убеждений. Таким образом, предполагалось, что религиозные институты должны принять менее жесткое отношение к изменяющейся ситуации своего времени. В период Османской эпохи никогда не было полноценной теократической системы: хотя принципы шариата применялись в частной сфере, общественная жизнь регулировалась в соответствии со светской системой права, что не могло не сказаться на общем умонастроении относительно религии. Кроме того, империя признала себя мультиконфессиональным государством, в котором регулирование жизни иудеев и христиан происходит согласно их правовым нормам.

Ряд турецких богословов отвергли концепцию столкновения между Востоком и Западом как необходимым и желательным элементом ислама и выступили за использование разума в вопросах исламской веры, в чем они воспроизвели подход средневековых мусульманских философов. Однако стоит отметить, что либеральный ислам не является исключительно турецким явлением, так как ряд аналогичных движений набирает рост во всем исламском мире и государствах, не являющихся преимущественно исламскими. Будущее либерального ислама будет в значительной степени зависеть, с одной стороны, от степени плюрализма и дифференциации в собственно мусульманском культурном контексте и в осторожно проведенной политической линии мирового сообщества, адаптированной в международной политике по отношению к исламскому населению, с другой. Международные попытки дальнейшей демократизации и обеспечения верховенства права в мусульманских странах будут непосредственно служить развитию либерального ислама. Подъем либерального ислама в соответствии духу времени, скорее всего, будет продолжаться в ближайшие годы.

Я. Ю. Марченко, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
e-mail n_savmar@mail.ru

ІНФОРМАЦІЙНА ЕКОЛОГІЯ У ПЕРЕЛОМЛЕННІ ВІРОВЧЕННЯ ТА КОНФЕСІЙНІЙ ПРАКТИЦІ УКРАЇНСЬКИХ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ (ЄХБ)

Під інформаційною екологією розуміємо систему знань, необхідних для оздоровлення оточуючого інформаційного середовища, засновану на дослідженні закономірностей впливу інформації на формування та функціонування людини, людських спільнот і людства загалом та на здоров'я як стан психічного, фізичного та соціального благополуччя [*Мизинцева М. Ф.* Информационная экология / М. Ф. Мизинцева, Л. М. Королева, В. В. Бондарь. – М., 2000. – 231 с.].

Людській природі в нормі властивий постійний, поступовий і кропіткий пошук розв'язання низки прикладних проблем, як то: "як жити?" (проблема фізіології), "заради чого жити?" (проблема сенсу), "заради осмислення чого жити?" (проблема кореляції сенсу) та "як жити у співіснуванні з усіма іншими людьми?" (проблема діалогу). Внутрішній дисонанс між згаданими вище нормами у самій людині у комбінації з інспірованим цим же дисонансом інтенсивним впливом людини на оточуючий світ породили явище т. з. науково-технічної революції, завдяки чому людина набула величезних промислових можливостей і потреб виробляти і споживати об'єкти для власного задоволення, та, водночас, втягуючи сама себе в ганебне коло, якому не видно кінця [*Печчеи А.* Человеческие качества. – М. : Прогресс, 1980. – С. 37]. Виснуваний на цих засадах сучасний глобальний соціум у межах сформованого ними ж нагально необхідного інформаційного буття загалом та інформаційного простору зокрема породив "справжню повінь найбезглуздіших та відверто антилюдських уявлень" [Історія релігії в Україні : у 10 т. Т. 8. Нові релігії України / за ред. проф. А. Колодного. – К. : Укр. видавничий консорціум, 2010. – С. 74], що створюють у масовій свідомості спрощений зразок життя, регульований примітивним набором правил, незастосовуваних в звичайному реальному житті людини, більше того, нав'язуючи вже готові зразки поведінки, що призводить до деградації в людині інтуїції, фантазії, творчості. Отже, історичний часопростір фактично міфологізувався.

Як первинна, цілісна форма пізнання міфологічний спосіб пізнання світу є екологічним для людської психіки, але сучасні засоби масової інформації дають необмежені можливості для маніпуляції ним, порушуючи баланс інформаційного обміну й екологію масової свідомості. Саме так, по суті, виявилася ганебна практика узаконювання "зла, котре неможливо перемогти", що в комбінації з науково-техногенним потенціалом сучасних буття і простору може інспірувати факт того, що від суспільства, яке йде шляхом легалізації окремих різновидів ганьби, нічого не залишиться. Саме про це застерігав К. Г. Юнг, наголошуючи, що "ми значно краще захищені від неврожаїв, повеней, епідемій, ніж від нашої власної духовної неповноцінності" [*Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философии. – М. : Медиум, 1994. – С. 515].

Протестандизм (за М. В. Рудаковим) свого часу став одним із першопоштовхів до формування "чистого", відповідного людській природі інформаційного середовища шляхом створення й поширення суб'єктивної христологічної інформацій (Євангелізація та служіння) [*Рудаков М. В.* Теоретические измерения глобализации. Триумф и кризис протестантизации в эпоху Нового времени // Матер. междунар. конф. "Глобализация и страны Востока". – Липки : ИВРАН, 2007. – С. 93–98]. Нині (за М. Бакланським) надзавданням масово-інформаційної діяльності, зокрема й українських, протестантів є перетворення суспільства за біблійним зразком, що виявляється, здебільшого, у войовничому пафосі проти окультного та аморального медіа контенту та в амбівалентності сприйняття

мас-медіа (позитивна оцінка технологічного поступу і широке використання комунікаційних засобів у місіонерській роботі сусідить із послідовною критичною рефлексією над сутністю та ефектами роботи ЗМК) [*Балаклицький М.* Суперечливий образ комунікаційних технологій у публіцистиці українських протестантів [Електронний документ] // Путь. – Режим доступу: http://www.asd.in.ua/archives/1188296741]. Свідому й навіть культивовану непрофесійність інформаційної діяльності представників ЄХБ наголошує М. Черенков ("активність християнських медіа не співмірна професіоналізму"; "Якщо у відповідності зі Святим Письмом уважати, що християни постійно перебувають на полі духовної битви, от виходить так, що вони все ще партизанять на війні, яка вже давно скінчилася") [*Черенков М.* Європейська реформація та український євангельський протестантизм : Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності : монографія. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с.].

Але, коли взяти до уваги, що сучасна всесвітня амбівалентність реальності об'єктивно інспірована амбівалентністю людської інтенсивності, ефективності та потенціалу в діях і, насамперед, характеристиками самої людської природи, то консервативна обмеженість і "відсталість" інформаційного середовища спільноти ЄХБ є екологічно виправданою. Замість професійно на рівні новітніх міфів відроджувати стародавні жахи, поховані ідеями гуманізму та екології, та навіювати настрої страху і жорстокості, віруючі ЄХБ акцентують наявні поряд потребуючі поваги, терпіння, поблажливості, розуміння та піклування "просто світ природи" і "просто світ людей". Відтак, вміння "бачити ближнього добрими очима" [Історія релігії в Україні : у 10 т. Т. 7. Релігійні меншини України / за ред. проф. А. Колодного. – К. : Укр. видавничий консорціум, 2011. – С. 513], достатньо раціоналістично та об'єктивно виявлене у віровченні та конфесійній практиці євангельських християн-баптистів, забезпечує "спрощування" нестачі духовного та гуманізму як факту, тим самим сприяючи інформаційній екології української спільноти загалом.

Л. М. Мельник, канд. політ. наук, БНАУ, Біла Церква
Milam2011@ya.ru

ІДЕОЛОГЕМА "РУСЬКИЙ МІР" В ТРАНСФОРМАЦІЯХ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Українське православ'я нині, як і все Вселенське православ'я, характеризується наявністю значних проблем системного характеру, які необхідно вирішувати, бо бездіяльність призведе до поглиблення кризи конфесії. Причина цих проблем має історичний характер, оскільки вони поставали протягом значного відрізку часу і були пов'язані з політичними, економічними та духовними особливостями розвитку православ'я на тій чи іншій території його поширення.

Як свідчить історія, Київська митрополія до 1686 року входила до складу Константинопольського патріархату, а Москві вона була передана тимчасово на ряду умов, які нею не виконувалися.

Зазначимо як приклад – ім'я Константинопольського патріарха, згідно вимог, необхідно було згадувати перед іменем Московського патріарха на кожній літургії. Невиконання ж таких умов – пряма причина повернутися із тимчасового перебування.

Як постійну канонічну територію, за Московською патріархією, Константинопольський патріархат визнає її кордони кінця XVI століття. В той час Україна не входила до складу Росії, а Київська митрополія не належала до Московського патріархату. Константинополь визнає українське православ'я своїм дітищем, а УПЦ КП та УАПЦ – визнають саме Константинопольський патріархат своєю Церквою-матір'ю.

З точки зору Москви, долю українського православ'я може вирішувати тільки Руська Православна Церква, частиною якої залишається УПЦ, та від якої відокремилися УПЦ КП та УАПЦ.

З листопада 2009 року на відкритті III асамблеї Російського світу Патріарх Кирил (Гундяєв) виголосив свою знаменну промову про "Русский мир", і тим самим став головним сучасним теоретиком й апологетом концепції "Руського міра".

У промові проголошувалася необхідність відновлення "Руського міра": "…Росія, Україна, Білорусь – це і є Свята Русь", – заявив, митрополит Кирил: "…. Свята Русь – це не імперія, це не союз колишній або якийсь майбутній – це своєрідний "цивілізаційний простір" на теренах історичної Русі [Церковне бачення "Руського міра". Інтерв'ю зі Святійшим Патріархом Кирилом [Электронный ресурс] // Фундаментальна бібліотека МДУ ім. М. В. Ломоносова. – 2009. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/927567.html].

Як бачимо з промови, Патріарх Кирил резервує українцям почесне місце в спільному просторі, обіцяє зважати на їх особливості та надати їм право говорити з іншими "від імені могутньої цивілізації", ставить перед українською нацією вже достатньо конкретні завдання: "будити цивілізаційну свідомість", укріплювати спільну пам'ять, зачинати процес інтеграції, перетворювати Київ на "один з найважливіших політичних і громадських центрів "Руського міра".

Ідеологема "Руського міра" має давню історію, це абсолютно середньовічна концепція і в загальному є релігійно-історіософською та політичною ідеєю, засобом, за допомогою якого обґрунтовувалось особливе поєднання релігійного та політичного значення різних країн, як правонаступників Першого Риму.

Так сформувалося в "Московському царстві" трактування псковського ченця Філофєя: "Два Рими впали, а третій стоїть, а четвертому не бути".

З новим статусом в християнському світі Москва і перебрала на себе месіанську функцію. Новий статус викликав вже й інші зобов'язання: на східноєвропейській території виникла самодержавно-царська, автоке-

фально-православна Русь з покладеною на неї місією – збереження православної віри та боротьба з її ворогами. Власне концепт Москви, як Третього Риму, з притаманним йому ізоляціонізмом і відчуттям своєї історичної місії, що переходить в уявлення про власну винятковість, слід вважати першоосновою нової релігійно-політичної ідеологеми сучасної Російської Православної церкви – "Руського міра", яка через призму часу в нових реаліях варіювала в наднаціональне та трансдержавне ядро з центром у Москві.

Ідеологема Кирила – це, насамперед, ідея, яка спирається на наступні постулати: "Історична Русь – руськість – руська культура – руський язик" – єдиний простір для східнослов'янських народів. Визнаючи рівноправність в духовному та культурному просторі "Руського міра" як українського, білоруського, так і російського народів патріарх Кирил разом з тим підкреслює особливу самобутність останнього з них, віддаючи йому провідну роль у формуванні "Руського міра" [Церковне бачення "Руського міра"].

По суті – це цивілізаційний простір панування московської версії православ'я, російської мови та культури, російських традицій державності та громадянського життя, а глобально-віртуальна схема "Руського міра" покликана повністю розчинити Україну і українське в російській безмежності.

Тому очевидно, що московське бачення зводиться до простого шаблону: Київ – це колиска православ'я і взагалі держави Російської.

Внаслідок ослаблення Києва його місію перейняла Москва. Звідси й випливає положення "собирания земель русских". Тому, розглядаючи ідею "Руського міра", слід мати на увазі "Третій Рим" в трансформованому вигляді.

Отже, виходячи із вищезазначеного, бачимо, що концепція набуває більш політичного характеру, а не релігійного. Через складну структуру трансформування "Руський мір" не змінив своєї суті, симбіозу політики та релігії. Ідеї "Руського міра" позбавлені еклезіологічного змісту і є суто світськими геополітичними й геокультурними доктринами.

Ю. А. Мороз, асп. ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ БІБЛІЙНИХ ПЕРЕКЛАДІВ

Текст доклада Переклади Біблії як релігійний та культурний феномен є міждисциплінарним об'єктом дослідницького інтересу сучасної гуманітаристики. Проблема перекладаності та перекладів сакральних текстів є принциповим питанням не лише християнського богослов'я та філософії релігії але й філософсько-релігієзнавчих студій. Теоретичні та практичні аспекти біблійного перекладу загалом і вітчизняної традиції біблійних перекладів вимагають глибокого філософсько-релігієзнавчого дослідження, предметом якого є різні аспекти феномену Біблії.

Переклади Біблії українською мовою мають свою велику, складну, часом дуже драматичну історію, яка відзеркалює не лише драматичність національного суспільного та релігійного буття, а й не меньш складну долю української мови. "Для усіх без винятку християнських народів інтеграція біблійного слова – і як сакрального тексту, що увиразнює та опредметнює практику взаємодії із священним світом, і як артефакту, що є ретранслятором тисячолітнього духовного та суспільного досвіду людства – ставала смислоформуючим стрижнем поступу тієї чи іншої національної культури, духовності, суспільної та особистої моральності, врешті-решт – навіть розвитку форм соціального побуту, оскільки останні завжди були визначеними біблійними моральними і суспільними ідеалами та цінностями" [*Головащенко С.* "Українська Псалтир" М. О. Максимовича як феномен європейської біблеїстики: Кілька запитань до тексту [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious _digest /41811/].

Дослідник української традиції біблійних перекладів стикається з лакунами в її історичному розвитку, спричиненими ідеологічними орієнтаціями, що панували в Україні спочатку за часів Російської імперії, коли державна православна церква диктувала власну політику й створила жорсткі конфесійно-ідеологічні рамки перекладацької діяльності щодо біблійних текстів, пізніше – зумовлених радянською атеїстичною ідеологією. Вивчення української традиції біблійних перекладів в більш-менш системному вигляді з зазначених вище об'єктивних історичних причин починаються з часу отримання Українською державою незалежності.

Вивчення перекладів Біблії українською мовою потребує врахування широкого соціально-культурного контексту, продуктивним, на нашу думку, є компаративний аналіз спільних і відмінних рис в процесах і традиціях перекладу біблії українською, російською та білоруською мовою, особливо в діахронному (історичному) аспекті.

Окремої уваги вимагають від дослідника конфесійні особливості української традиції біблійних перекладів, оскільки практично кожна християнська конфесія має на сьогодні повний або частковий переклад Бібілії, який намагається найбільш чітко донести до віруючих специфіку конфесійного прочитання Слова Божого. Православні перекладачі Біблії – П. Куліш, І. Пулюй, І. Нечуй-Левицький, П. Морачевський, О. Слюсарчук, О. Бачинський, І. Огієнко, митрополит Филарет тощо; католицькі та греко-католицькі – І. Хоменко, Т. Галущинський, Р. Турконяк тощо; протестантські – Г. Деркач, О. Гижа, В. Громов тощо; позаконфесійні – Л. Герасимчук, Є. Дулуман, І. Дьяконова та М. Москаленко тощо. Переклади Біблії, здійснені представниками різних конфесій, досить суттєво відрізняються мовою та стилем викладення, змістовною акцентуацією тощо. Мета перекладу, яку щодо Біблії традиційно називають скопосом, визначається особливостями тієї релігіної спільноти, усередині якої й для якої він створюється.

Попре наявність потужної національної традиції бібійних перекладів і багатьох їх версій, актуальність перекладання Святого Письма українсь-

кою мовою не зменшується. Наявні переклади не повною мірою задовільняють духовні потреби сучасного віруючого українця. В Україні досі немає повного і адекватного сучасного перекладу Біблії українською мовою, не зважаючи на значні зусилля Українського Біблійного Товариства.

Дехто вбачає в цьому факті свідомі конесійні маніпуляції та протидії певних суспільних груп. Ми поділяємо в цьому питанні думку знаного культуролога й перекладача Леся Герасимчука, який пояснює це загальним ставленням до національної культури, яке потрібно змінювати.

О. М. Муллокандова, здоб., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
Lawyer_mom@ukr.net

РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ МІЖРЕЛІГІЙНИХ ТА МІЖКОНФЕСІЙНИХ ШЛЮБІВ

Проблема міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів, яка в сучасному глобалізованому світі набуває неабиякої гостроти, засвідчує інтенсивність процесів трансформації, які охоплюють в наш час як інститут релігії, так і інститут сім'ї. Це пов'язано з трансформаціями традиційної патріархальної сім'ї, в якої подібні шлюбні союзи були поодинокими і викликали осуд спільноти.

У останні десятиліття в Україні спостерігається значне зростання міжрелігійних, міжконфесійних і міжетнічних браків, відношення до яких в суспільстві досі залишається неоднозначним. Особливо важливим є питання міжконфесійних браків, в результаті яких відбувається зміна або змішування релігійних поглядів. Для України як багатоконфесійної країни ця тема набуває сьогодні не лише наукового, а в першу чергу суспільного значення, оскільки склад населення та радянське минуле, обумовили наявність досить великої кількості етнічно змішаних шлюбних союзів, а пострадянська хвиля релігійної ідентифікації наших співвітчизників загострила питання існування таких шлюбів, надавши їм виразного релігійного забарвлення. Реінтеграція кримських татар (і відповідно – ісламу) в український соціум загострила проблему міжрелігійних міжетнічних шлюбів у Криму та на Сході України.

Канонічне право в авраамічних релігіях має досить чітке бачення і норми ставлення до таких шлюбів. Проте реальна ситуація суспільного життя, яке стрімко змінюється, постійно вимагає перегляду релігійних настанов, вироблення богословами і релігійними лідерами більш гнучкої і компромісної політики щодо міжконфесійних та міжрелігійних шлюбів.

За оцінками експертів, більше половини партнерів у таких шлюбах переходять у конфесію своєї "половини". Для церков, що дотепер сповідують принцип "спасіння – у наших стінах", це прямо пропорційно впадінню в єресь або зреченню "батьківських традицій".

Однак, основною проблемою такого шлюбу є навіть не питання про зміну віри одним з подружжя, а питання про вибір віри й релігійного ви-

хування дітей, народжених у такому шлюбі. А тут компроміси, на думку богословів усіх релігій, не доречні. Тому будь-яка деномінація згодна закривати очі на подібні союзи, якщо вони гарантують релігійне виховання дітей у її лоні. У іншому ж випадку будь-які шлюбні союзи засуджуються й релігійно не освячуються.

Міжрелігійні й міжконфесійні шлюби як форма шлюбу в цілому являють собою складний, внутрішній мікросвіт шлюбних партнерів, що первинно конструюється та модифікується за допомогою їхніх дій в повсякденному подружньому житті, пов'язаний з релігійною самоідентифікацією партнерів. Даний процес обумовлений тим, що шлюбний простір складається з декількох соціальних реальностей, відповідальних за конкретний прояв релігійно забарвлених аспектів шлюбних відносин: реальність соціально-релігійних взаємин (культової практики), реальність релігійної поведінки вдома, реальність шлюбних комунікацій, детермінованих релігією. Їх поєднання в конкретному шлюбному союзі має строго індивідуальний характер.

Стосовно релігійної ідентичності подружжя можна класифікувати моделі шлюбних відносин у міжрелігійних й мыжконфесыйних союзах по типу відношення подружжя до релігійної віри один одного й виокремити кілька сценаріїв трансформації їх релігійної ідентичності: релігійну асиміляцію, коли один з подружжя повністю ухвалює віру іншого; релігійну субординацію, коли подружжя домовляється про конфесійну приналежність дітей, їх релігійне виховання й т. п.; релігійний плюралізм, коли подружжя зберігає свої релігійні переконання без змін, укладають шлюб в обох релігійних традиціях паралельно й домовляються про форми відправлення релігійних ритуалів у родині, як правило, залишаючи за дітьми свободу вибору віри.

Предметом релігієзнавчих досліджень постають шлюбні стосунки, в той чи інший спосіб освячені певним релігійним шлюбним ритуалом, а не світський шлюб між особами різної релігійної самоідентифікації, що не враховує фактор релігійної чи етно-релігійної ідентичності подружжя, або ж так званий "громадянський шлюб", який з точки зору світського законодавства має називатися "фактичними шлюбними відносинами" і також не прагне релігійного освячення.

Теоретична інтерпретація феномена міжрелігійних і міжконфесійних шлюбів, на нашу думку, повинна будуватися на поділі його соціальної природи три складові: культурний зміст, державний зміст, релігійний зміст, комплексне вивчення яких детально розкриває специфіку цих шлюбних союзів, їх відмінності від інших форм шлюбу.

У процесі релігієзнавчого аналізу практики міжконфесійних шлюбів основну увагу, за нашим переконанням, слід приділяти факторам релігійного, правового й соціо- культурного характеру, які впливають на релігійно й конфесійно змішані брачно-сімейні стосунки. Для пострадянських держав їх необхідно розглядати в контексті гендерного порядку, що трансформується, і значних змін, які відбуваються в релігійному житті суспільства.

В. Т. Нізвецька, магістр, ДНТУ, Донецк
Veta91.07@mail.ru

НЛО-РЕЛІГІЇ ТА НАПРЯМОК РАЕЛІТІВ ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Тема Раелівського руху є дуже актуальною в сучасному світі, де наука та наукова фантастика стоять поруч. Ми живемо в час коли грані між культурою, наукою, релігією та повсякденність змиті. Вже дуже важко відокремити науку від фантастики бо те,що було фантастикою десять чи менше років назад вже є частиною повсякденної реальності. Тому саме зараз великої популярності здобули наукософські вчення та НЛО-релігії. Одним з напрямків останніх є рух Раелітів.

Питання вивчення та класифікації НРР постає с початку 1960 років, та не дивлячись на час,що минув ця тема актуальна і досі. Цим питанням в рамках якого вивчалася тема Раелівського руху,як представника НРР займалися такі видатні зарубіжні вчені як : А. Баркер, Р. Старк, Ч. Глок, Дж. Лофланд, У. Бейнбрідж, Г. Беккер, Т. Лукман, Б. Вілсон, Р. Уолліс, Дж. Льюїс, Л. Іаннаконе, Р. Флаше, К. Кемпбелл, П. Хілас, Е. Бредні, Дж. А. Бекфорд, Е. Паттік, К. Слі. В останні роки НЛО-релігії та зокрема Раелівський рух привертає до себе пильну увагу представників релігієзнавства,соціології,психології та ЗМІ. Серед зарубіжних вчених цю тематику розробляли: С. Х. Пропп, А. Грюнсклосс, Дж. Р. Льюіс, Г. Л. Рис, К. Партрідж, Д. Таммінія, Дж. С. Палмер. У вітчизняній літературі тема висвітлена такими вченими як: Є. Г. Балагушкін, Л. Н. Мітрохін, А. Л. Дворкін, А. В. Кураев, М. С. Стецкевіч, В. М. Грановська, Е. Н. Волков, В. Б. Шапар, С. І. Іваненко, С. М. Дударенок, А. І. Клибанов, В. В. Коник, Д. Є. Фурман, М. П. Мчедлов. З Українських релігієзнавців розробляли проблематику НРР: Н. Дудар, Л. Филипович, В. М. Петрік і С. В. Сьомін, А. М. Колодній.

Серед нових релігійних рухів, що з'явилися за останні шістдесят років, навряд чи можна знайти більш привабливі і більше суперечливі, ніж ті, що пов'язані з непізнаними літаючими об'єктами (НЛО) і позаземними цивілізаціями. Так звані НЛО-релігії, які також згадуються як НЛО-культи або "літаюча тарілка культів". В основі релігійних рухів НЛО-культів лежить вчення про інопланетян і їх ключової ролі в минулому, сьогоденні або в майбутньому всього людства (наприклад, про божественну природу інопланетян, про походження людини від них, або порятунок ними людства та ін.). Часто постулюється необхідність релігійного поклоніння прибульцям з космосу. Найважливішим фактором виникнення і розвитку релігійних НЛО-культів є широкомасштабне поширення світськими НЛО-рухами інформації про НЛО і аномальні явища. До релігійних НЛО-культів відносяться: Небесні ворота, Товариство Етеріуса, Рух Раелітів та ін.

Рух Раелітів з часом набуває все більше популярності. Джордж Д. Кріссайдс описує рух Раеля, як напрям, який знаходиться на ранній стадії розвитку і що їх вірування на даний момент дистанціюються від "до-

мінуючого інтелектуального клімату". Так само Кріссайдс стверджує, що Раельский рух явно відрізняється від інших релігій НЛО через свою важку підтримку фізікалізма і відмови від надприродного.

Соціолог Сьюзан Дж. Палмер, вважає, що більшість членів Раельского руху часто відхиляються від дотримання правил, що стосуються "дієти, лікарських препаратів і сексуальної активності", як описано в книгах Раеля. Іноді, вони не присутні на щомісячних зустрічах або не платять десятину пропорційно їхнім доходам. Тільки більш усвідомлені члени, які слідують всім запропонованим правилам можуть залишатися в структурі руху. Робота канадського релігієзнавця Сьюзан Джин Палмер "Aliens Adored: Rael's UFO Religion (2004)" безпосередньо присвячена Раелівскому руху, більше того Сьюзен вивчала Раелітів протягом більш ніж 10-ти років. Незважаючи на безпосередній тісний контакт з учасниками руху все ж зберегла професіоналізм, написавши наукову працю, що має академічне визнання. Дана робота відрізняється великою кількістю матеріалу з особистого досвіду автора і рясніє розповідями і особистісними переживаннями, спогадами, але носить науковий характер. Дана робота є одним з перших комплексних описів руху Раелітів, розкриває суть побудови НЛО-релігій та їх функціонування в умовах сучасності. Вона показує еволюцію руху від заснування до сьогодення.

Також слід звернути увагу на роботу американського дослідника НЛО-релігій Джеймса Льюїса "The Gods Have Landed: New Religions from Other Worlds (1995)" Дане дослідження є знаковим тому, що воно практично заклало базу для дослідження НЛО-релігій і привернуло до них величезний інтерес релігієзнавців. Автор розглядає релігійні сенси, прикріплені до НЛО з боку суспільства в цілому, а також специфічних змін, які стверджують натхнення з простору інопланетного братства та інших позаземних джерел. У ньому йдеться про релігійний вимір феномена викрадення інопланетянами, зокрема, вплив позаземного життя на християнську теологію. Особливий інтерес представляють дослідження первинних і вторинних матеріалів, які роблять цю книгу незамінним довідником з цього питання НЛО-релігій. Автор досліджує спостереження за НЛО і викрадення інопланетянами людей як трансформацію релігійного досвіду і прояв релігійного досвіду XX-го століття.

Таким чином, ми бачимо, що на сьогоднішній день Рух Раелітів є найбільшою і поширенішою уфологічною організацією в світі (чисельність адептів доходить до 70 тисяч). Дослідженнями даного руху становить інтерес для сучасного релігієзнавства загалом і українського зокрема.

А. В. Осинцев, асп., УрФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия
e-mail alexosv@yandex.ru

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРОРОЧЕСТВЕ В БАХАИ И ИСЛАМЕ

Большинство исследователей рассматривают религию бахаи преимущественно через постулаты самой религиозной доктрины. Иными словами, довольно мало места отводится исследованию идей и образа мы-

сли Бахауллы, в отношении к той религии и той традиции, в которой он рос и воспитывался до перехода в бабизм и до провозглашения себя пророком новой веры – веры бахаи. В этом свете, особняком стоят некоторые работы Ю. А. Иоаннесяна, обратившего внимание на идеи шейхизма, как одиного из идейных предтеч учения Баба а, через него, Бахауллы [*Иоаннесян Ю. А.* Вступление к Сайид Казим Рашти Основополагающие догматы веры. – СПб., 2011. – С. 6–35]. На наш взгляд, доктрина бахаи коренится далеко не только в учении Баба, ее корни тянутся дальше – в ислам, с исламской традицией, и преимущественно с ней, а не с Бабом, вступает в диалог Бахаулла в своем учении. Это проявляется, в частности, не только в сфере религиозных идей как таковых, но также и в специфике аргументации и проблематики. В частности, это вопрос о трактовке Мухаммада, как "Печати пророков", вопрос об атрибутах каима и ряд других. Здесь мы хотим рассмотреть несколько из тех, которых общность проблематики и принципов аргументации менее очевидна.

Вопрос неприятия пророчества актуален и для Мухаммада, и для Бахауллы. Как в Акыде, так и в учении бахаи он рассматривается сходным образом. При этом, для Бахауллы он, похоже, имеет более важное значение, нежели для Баба. Баб, высказывает лишь предупреждения и призывы относительно непризнания нового Божьего посланника, в частности: "О народ Байана! Не свершайте того, что соделали люди Корана, и не загораживайтесь никакой пеленой от Возлюбленного своего!" [Персидский Байан, III, 3]. Бахаулла же прибегает к довольно пространной аргументации и эта аргументация сходна с той, к которой прибегал Мухаммад. Согласно Акыде, выделяют несколько различных путей, которыми противники пророков препятствовали им: а) оскорбление и осмеяние; б) клевета и непристойности; в) пререкания и ложные умозаключения; запугивание и подкуп населения; г) жестокость и убийство [*Йазди М. Т. М.* Акыда – исламское вероучение. – М., 2012. – С. 261]. Бахаулла так же отсылает к этим притеснениям, но у него они служат, прежде всего, свидетельством подлинности пророческого самопровозглашения Баба и Бахауллы: "во все эпохи и столетия Явления силы и славы были подвергнуты столь вопиющей жестокости, что ни одно перо не осмелится описать ее" [Китаб-и-Иган, 6]. "Схожим образом ты наблюдаешь ныне, какие гнусные нападки обрушили они на сей Самоцвет Бессмертия, какие несказанные обвинения выдвинули против Того, Кто есть Источник чистоты" [Китаб-и-Иган, 240].

Другой важный вопрос и для ислама, и для бахаи – необходимость пророчества. С позиции Акыды, институт пророков необходим, поскольку исламское учение говорит о достижении "неискаженности" божественных посланий благодаря божественному выбору посланников – ангелов и пророков [*Йазди М. Т. М.* Акыда – исламское вероучение. – С. 205]. Доктрина же бахаи усиливает это положение положением о том, что лишь пророк может достигнуть откровения, обычным же людям оно не доступно: "О брат мой! Устремись вперед поступью духа, дабы в мгно-

вение ока пронестись сквозь пустыни отдаления и утраты, войти в Ризван вечного воссоединения и в единый миг вступить в общение с небесными Духами. Ведь человеческими стопами тебе вовек не пересечь сии неизмеримые пространства и не достичь желаемого" [Китаб-и-Иган, 44]. "Поскольку врата постижения Того, Кто есть Ветхий Днями, закрыты пред лицом всякого существа, Источник бесконечной милости,.. повелел сим лучезарным Самоцветам Святости выступить из царства духа в благородном обличии человеческого храма и явить Себя всем людям, дабы поведать миру о таинствах неизменного Существа и рассказать о тончайших проявлениях Его нетленной Сущности… Сокровищницы Божественного знания и Хранилища небесной мудрости. Чрез них изливается благодать, что не имеет предела, и чрез них открывается Свет, что во веки веков не погаснет" [Китаб-и-Иган, 106]. Именно в этом смысле, впоследствии, дает свои разъяснения Абдул-Баха [*Abdul-Baha.* Some Ansvered Questions Collected and translated from the Persian by Laura Clifford Barney. – Wilmette, Illinois : Baha'i Publishing Trust, 1990. – P. 14, 103].

С этим связан еще один общий вопрос – неоднозначность фигуры пророка: Согласно Акыде, "непогрешимость", помимо непогрешимости Бога, может быть разделена на три группы: 1) непогрешимость ангелов; 2) непогрешимость пророков; 3) непогрешимость некоторых людей, таких как непорочные имамы, Марйам и Фатима Зухра [*Йазди М. Т. М.* Акыда – исламское вероучение. – С. 207] для Баба, значение имела, прежде всего, идея тождественности Божественных Явителей, через которую он обосновывал единство откровения. С другой же стороны, Явители не были абсолютно равны между собой, чем он обосновывал прогрессивный характер новых откровений (Персидский Байан, III, 13). Бахаулла же поднимает вопрос о двойственности, фигуры пророка, о двойственном их характере: человеческом (личностном) и различном, божественном и едином. С одной стороны, проповедуемая Бахауллой идея о сущностном единстве всех явленных миру божественных откровений, связывается с идеей сущностного единства самих пророков [Китаб-и-Иган, 193]. С другой, в их человеческом аспекте, пророки различны. Различие связывается с тварностью мира и ограничениям, с этим связанным [Китаб-и-Иган, 191, 193].

В вопросе о критерии подлинности откровения Бахаулла, как для этого и Баб, так же мыслят в духе предшествующей традиции. В исламском учении таким доказательством считается чудесность Корана и его явления. В исламе, как наиболее существенные, рассматриваются три взаимосвязанных аспекта чудесного: а) выразительность и красноречивость; б) неграмотность того, кому был ниспослан Коран; в) гармония и отсутствие противоречий. По сути те же качества откровения описывает Баб [Персидский Байан, I, 1; II, 1].

О тех же качествах повествует и Бахаулла, когда говорит об особом даре и о том, что откровение – не следствие учености [Китаб-и-Иган, 245], подразумевая так же, что он сам, как и до него Баб не имели особого образования.

Я. М. Попович, здобувач, ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
jana-jaros@rambler.ru

ПОКУТНІ ХРЕСТИ В КОНТЕКСТІ КАТОЛИЦЬКОГО ПАЛОМНИЦТВА У ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

Покутні хрести у католицьких країнах Західної Європи пов'язані з давнім звичаєм пошанування місць смерті, котрий можемо побачити у багатьох культурах (зокрема, і в сучасній Україні зустрічаємо чимало прикладів позначення їх хрестами або невеликими пам'ятниками, що викликає суперечливі думки).

У християнській традиції, безумовно, основним символом для відзначання таких локусів є символ хреста. Серед багатьох хрестів, які зустрічаються в Західній Європі біля храмів, доріг або й у відлюдних місцевостях, є кам'яні об'єкти, за котрими прикріпилася назва "покутні хрести". У західно- та центральноєвропейських країнах збереглося кілька тисяч покутних хрестів, що по-іншому іменуються "хрестами поєднання".

Традиція ставити кам'яного хреста на тому місці, де було вчинено злочин, з'явилася у середньовічній Європі в XIII ст.

Тут варто окреслити соціально-історичну та юридично-канонічну картину тогочасної епохи, без контексту якої складно зрозуміти паломницьку практику за здійснене вбивство.

У той період історії Заходу Католицька церква намагалася всіма силами змінити поширену практику родової помсти (як пережитку ранньо-середньовіччя), згідно якої вільні громадяни вирішували більшість своїх суперечок особисто, без звертання до влади або представників домінуючої релігійної конфесії. Нерідко члени родини жертви, намагаючись помститися кривдникам, діяли за законом "око за око". Часто у ці спроби знайдення "справедливості" втягували в свій кривавий процес цілі роди, триваючи інколи роками.

Зважаючи на слабкість тогочасної державної влади та погано розвинуту юридичну систему, Церква намагалася знаходити способи замінити варварські звичаї. З цією метою духовенство пропагувало відомий і раніше звичай угоди та поєднання між ворогуючими сторонами. Невдовзі звичай став правом, а представники Католицької церкви його активними промоторами. Його сутністю став т. зв. акт поєднання, що запобігав родовій помсті та подальшому проливанню крові. Примирення здійснювалося між злочинцем (чи від його імені родиною) і сім'єю жертви в присутності представника Церкви й місцевої влади. Його наслідком було укладання письмового порозуміння (compositio), що називався трактатом поєднання, чи "покутним" трактатом. Це "покутне" право втратило свою силу на Заході Європи після 1532 р., коли імператор Карл V Габсбурґ ввів новий юридичний кодекс (Constitutio Criminalis Carolina) [*Andrzejewski T.* Szlak krzyży pokutnych // Wyprawy turystyczno-kulturowe szlakiem krzyży pokutnych. – Zielona Góra, 2013. – S. 6].

Вбивця повинен був компенсувати родині жертви через сплачування т. зв. "головизни" (poena capitis), а також громаді у вигляді публічної покути. Згідно "покутного права", звинувачуваний повинен був покрити витрати похорону, заплатити за судовий процес, зокрема за частування судді, а також підкоритися вироку суду. Вердикт, зазвичай, містив: покриття видатків на поховальний обряд, оплата жалобного богослужіння (інколи кількох), постачання храмові визначеної кількості воску.

Покута часто передбачала необхідність сплати визначеної суми на лікарні, храми або на реконструкцію оборонних мурів міста. Могла містити теж наказ стояти над гробом жертви у покутній сорочці, з мечем на шиї, або із черепом в руці, або ж лежання хрестом у храмі протягом визначеної кількості неділь.

Окремою практикою було паломництво до шанованого санктуарію, наприклад, до Риму чи Сантьяго-де-Компостела. Повертаючись із паломництва, слід було представити докази перебування у святому місці. Зрідка можна було знайти замість себе іншу людину, котра здійснить паломництво, при умові повної оплати за цю покутну практику.

Злочинець був теж зобов'язаний допомагати дружині та дітям вбитого. Інколи навіть змушували взяти вдову за дружину. Отож, він повинен був заступити всі обов'язки покійного.

Були випадки, що винний у межах спокутування мусів вкласти руки до труни і, тримаючи покійника за долоні, просити в нього вибачення. Подекуди наказували лежати хрестом на могилі вбитого або нагим пройтися по населеному пункту.

Але матеріальними артефактами, що збереглися протягом століть як приклади виконання середньовічного судочинства та релігійних епітимій, є т. зв. покутні хрести.

Злочинець на місці вбивства був зобов'язаний поставити кам'яний покутний хрест (рідше – кам'яну каплицю). Ці культово-різьбярські об'єкти виконувалися з матеріалів із найближчих каменоломень: чим було ближче до місця видобутку каменя, тим красивішими й величнішими були хрести. Витесували зазвичай із пісковика або граніту.

Тут, на нашу думку, важливий культурно-архетипічний контекст. Не випадково змушували виконати цей вираз покути з каменю – міцного матеріалу, роботи з яким потребую неабияким фізичних зусиль. Ця асоціаціями перепрошення у жертви та його родини з каменем виражає глибину і складність усвідомлення гріха, а також намір взяти на себе тягар покути.

Пригадується один із найсильніший творів українського експресіонізму – новела В. Стефаника "Камінний хрест", – в якому автор передав всю складність екзистенційних переживань людської душі саме через образ-символ кам'яного хреста.

Ставили покутні хрести в різних місцях, окрім місця вбивства: на перехресті доріг, на могилах людей, яких поховано у лісі, біля джерел або криниць, там, де було вчинено самогубство чи стався трагічний випадок, теж у тих місцевостях, де починалася епідемія, так грізна для тих

часів. Можна припустити, що піднесення хрестів на пагорбах повинні було означати місця, в котрих раніше знаходилися поганські вівтарі – як символ перемоги християнської віри над язичництвом.

Покутні були також об'єктами, біля яких здійснювалися молитви за людину, котра була на певному місці вбита.

Оскільки біля цього хреста сім'я жертви відрікалася від помсти й укладалося примирення із вбивцею, то існує інша назва – хрести поєднання [*Trzcińska M.* Krzyże Pokutne. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://sudety.it/index/artykuly/ID,24].

Від XV ст. на покутних хрестах з'явилися вирізьблені зображення (наприклад, ножі, сокири, списи, стилети, вила, серпи та ін.), що, мабуть, представляють знаряддя вбивства. Були теж хрести з атрибутами професії жертви, скажімо, з молотком чи обценьками. Написи, що інформували про час, місце, про вбивцю та жертву, а також знаряддя насилля, появилися із поширенням писемності.

Паломництво було важливою частиною середньовічного суспільства, зокрема воно становило частину судово-юридичної практики та церковно-канонічної традиції. Свідченням цього є покутні хрести – оригінальні пам'ятки скульптури й звичаїв середніх віків.

Н. О. Рева, студ., КНУТШ, Київ
natalie.reva@gmail.com

ФЕНОМЕН "ЕТАТОРЕ" ЧИ ЛИХОГО ОКА

Очі завжди зачаровували людей, дивували, лякали. Поети кажуть, що вони є дзеркалами душі. Повір'я про магічні властивості очей з'явилися ще в сиву давнину й існують ще й досі, співіснуючи із живими релігійними системи сьогодення. Найвідоміше із всіх – лихе око або пристріт.

"Око – це міфічний символ, пов'язаний з магічною силою" – пише Токарев в своїй праці "Міфи народів світу" Багато богів та інших створінь міфічних часів мали настільки жахливий погляд, що смертні не могли його витримати. Як приклад у грецькій міфології – Медуза Горгона, від погляду якої будь-хто перетворювався на камінь, чи Василіск, який мав таку ж здатність, що і "жіночка" зі зміями на голові. Що цікаво і характерно, що обидваці створіння мали зв'язок саме із зміями (Василіск був царем змій і сам мав подобу змії із білою плямою на голові, що нагадувала діадему; трохи пізніше, в Середньовіччя, стали вважати, що він мавголову півня). Це не є дивно, бо якщо подумати, саме змії мають таку чарівну властивість, як гіпнотизувати свою жертву, щоб та не могла втекти.

Такі міфологічні уявлення про неймовірну силу погляду згодом перейшли у фольклор та художню літературу. Ось казкова, всім дітям відома бабушенція, що жила у лісному будиночку на курячих ніжках, за легендами була сліпа і саме завдяки цьому Іван – царевич зміг залишитися живим після зустрічі із нею. Сьогодні це лише стара чаклунка, а

раніше роль Баби-Яги була куди важливіша: вона, мов той Аїд у греків чи, краще, мов скандинавська володарка царства Хель, була господаркою світу мертвих. З часом значущість таких персонажів зменшується, та не зменшується страх потрапити під вплив злих чарів. Ще й сьогодні люди вірять у відьом, які можуть наворожити лихо, та "їх вплив" вже значно менший ніж за часів тої ж інквізиції. Сьогодні люди не будуть обходити "за кілометр", немов прокажену, будь-яку червоно-волосу дівчину із зеленими очима. В наш час вже будь-хто, і Ви, і я, має цей "дар"лихого ока чи лихого слова.

З поняттям "ететоре" вперше я зустрілася, читаючиТеофіляГотье. Це було досить давно і тоді пам'ятаю я сприйняла це поняття, як вигадку автора. Тому я вирішила дослідити. Що ж воно означає? В книзі "Жест в Неаполі та жест в Античності" (Gesture in Naples and Gesture in Classical Antiquity) Андреа де Джоріо написано, що висловлювання "лихе око" є синонімом до слова ететоре чи ететура. І справді "Iettatore" або"Jettatore" перекладається з італійської, саме як "лихе око". На італійських землях, особливо в Сицилії та Неаполі, існує повір'я, що деякі люди з конкретними ознаками можуть володіти чародійницькою властивістю, навіть без своєї власної волі, посилати своїми очима іншим людям негативні флюїди. Італієць Ніколо Валетте присвятив цьому феномену цілий трактат, в якому він описав, хто є ететоре, як його розпізнати та як від нього захиститися. Алан Дандс у своїй праці "Лихе око" (The evil eye) описує ететоре так:"у нього є певна сила всередині себе викликати як природні, так і надприродні біди і нещастя по відношенню до якоїсь людини, сім'ї або домогосподарства. Сила jettatore згубна у всіх відношеннях, іноді навіть до самого себе" Частіше всього, пише Дандс, за ететоре сприймають людей негарної зовнішності, з різкими та неестетичними рисами обличчя, що спроможні навіювати жах. Впливу ететоре приписують, як хвороби, так і проблеми у справах та якісь малі негаразди, як то підвернута нога, насправді, може, через просту необережність. Але люди більше прагнуть вірити у зовнішні надприродні сили, ніж в свою власну недосконалість та свої вади. Хоча чи не каже ця віра в щось непідвласне нам саме про це? Страх перед ететоре дивує. Італійські поети навіть присвячують йому вірші. Ось неапольський поет, Катальдо Кардучі, написав таке:

Non suona alto jettatura Не можливо назвати jettatura чимось, Chemalia, fulmin, contagio, Крім заклинання, удару блискавки, зарази Un malanno, una sciagura. Нещастя, катастрофи. Tal si norma or peradagio, Так правило чи сентенція каже, Che con leivatutto insieme Що він приходить з усіма Ilpeggiorch'uom fugge eteme. Найгіршими страхами, від яких люди тікають.

Щоб захиститися від цього лиха, треба, відчувши на собі його погляд, одразу доторкнутися до чогось залізного: часів, ключів, будь-чого, що буде під рукою. Якщо такий "антидот" не є ефективним, Сеньор Валетте рекомендує роги, чиї кінцівки, ніби вістрі громовідводу – блискав-

ку, притягують злотворні посилки погляду етаторе і тим самим забирають небезпеку. Це можуть бути, як справжні роги, так і витесані з коралів, чи просто складена рука, з висунутими вперед двома пальцями.

Нещодавно мені довелося побувати в Неаполі і я шалено здивувалася, коли, зайшовши в крамничку із сувенірами, перше, на що припав мій погляд були роги бика із викрашеними в чорний колір кінцівками. "І це в наш час? Такі забобони в нашому-то XXI століття?" – запитала я себе від несподіванки. Я звернулася до подавця із питанням, для чого вони. Відповідь була очевидна: від лихого ока. Я задумалася. А власне чого я дивуюся? Чи в нас нема так званих ворожок, що викочують яйцем будь-який пристріт? Чи в нас люд не носить булавочки на сорочці, чи не каже "навколо мене коло", чи не плює через ліве плече, чи не схрещує пальці, коли хтось на когось "не так" гляне? Ці рожки з коралів мають той самий сенс, те саме призначення і, мабуть, той самий ефект. Люди повсюди однакові, однакові й наші страхи, що породжують однакові забобони. А кожний вже придумує, згадуючи усе міфологічне минуле, підіймаючи його підґрунтя, різні шляхи боротьби чи подолання злощасного ефекту пристріту. Найчастіше це амулети: у індусівголубе око, у іудеїв – рука із оком по центру долоні, у християн – хрест чи ладанка, у цих віруючих – коралові рожки.

Отже, ми прослідкували як магічні властивості, приписані очам, перейшли від міфів до казок і пізніше до нашої буденності. І тому можемо зробити висновок, що це лише фантазії, навіяні людським страхом, тим давнім людським не розумінням. Хоча як писав Готье: "Навіть самий освічений людський розум має темний куток, де скорчилися потворні химери забобонів і звили гнізда летючі миші марновірства" Тож вірити чи не вірити – це вже індивідуальна справа кожного.

Е. Н. Середа, асп., МГУ им. М. Ломоносова, Москва, Россия
sereda@gmx.com

БОНСКО-ИРАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ТАНАТОЛОГИИ ШКОЛЫ НЬИНГМА ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА В ТРУДАХ ДЖ. ТУЧЧИ

Джузеппе Туччи (1894–1984), итальянский востоковед, религиовед, основал Итальянский институт Ближнего и Дальнего Востока. Научные труды Туччи были дополнены его полевыми исследованиями (30–50 гг. XX века). Его богатый опыт полевой и кабинетной работы дал Дж. Туччи возможность сделать значимые замечания относительно генезиса тибетских танатологических представлений [Encyclopedia of religion / Lindsay Jones, ed. – 2nd ed. p. cm.. – New York : Thomson Gale Pub, 2005. – 10330 p.].

Вовведениикитальянскомуизданию"БардоТхедол" [Il libro tibetano dei morti: il libro della salvazione dall'esistenza intermedia. GiuseppeTucci. – Milano : Fratelli Bocca, 1949]. Дж. Туччи пишет, что для тибетцев смерть – это или начало новой жизни, если свет истины не узнан и не повлек

спасение, или окончательное растворение ошибочной концепции эго. Туччи пишет: "смысл Бардо Тхедол (…) в сознательном умирании. И для спасения от сансары необходимо уклонение от новых рождений, к которым созревающая карма неизбежно толкает нас, а это достигается лишь через осознанное умирание". Таким образом, цель поучений Книги Мертвых: осознанность, ведущая к пробуждению от сансары. Наиболее важным ритуальным трудом здесь является gNas-'dren 'gro-drug rang-grol khrigs-su bkod-pa из коллекции Kar-gling zhi-khro. Практика спасения в бардо (т. е. промежуточном состоянии), особенно так, как ее понимали школы ньингма (rNying ma) и кагью (b'Ka brgyud), заключается в том, чтобы освободиться от предопределенности кармы. Здесь Дж. Туччи первым замечает, что история самого текста "Бардо Тхедол", вариантов которого в различных коллекциях – в виде рукописей и ксилографий – достаточное количество – может стать отдельной научной проблемой.

Элементы различного происхождения, с которыми можно столкнуться в концепции бардо, были естественным образом адаптированы эсхатологической структурой буддизма. Тибетский буддизм, особенно школы старых переводов ньингма, исходя из истории своего развития, культурных контактов и завоеваний подвергался различным влияниям: иранским, китайским (даосизм, чань-буддизм), шаманским, бонским, индийским.

В книге "Религии Тибета" [*Туччи Дж.* Религии Тибета / пер. с итал. О. В. Альбедиля. – СПб. : Евразия, 2005] Туччи сообщает, что в соответствии с тибетскими представлениями смерть – это не просто следствие процесса созревания кармы, (…) но это также и отделение жизненного принципа (bla), от тела, которое может быть результатом факторов, скорее случайных, чем кармических в строгом смысле слова. Однако это не безвозвратная ситуация, поскольку существуют особые техники, способные вернуть bla в ее телесную оболочку и возвратить телу жизнь. Туччи отмечает, что некоторые эпизоды в "Бардо Тхедол", например особенности эпизода суда, где духи-двойники под руководством бога Шинджe считают добрые и злые дела умершего, могли быть подсказаны прототипами иранской эсхатологии, характерной чертой которой является конфликт между "хорошим" и "плохим" (аша и друдж) [*Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М. : Гл. ред. вост. литры изд-ва "Наука", 1988] сознанием, конфликт, который простирается в будущее и от которого зависит судьба человеческой души. В соответствии с "Датастан-и-Деник" (Dādestān ī Dēnīg, пехлевийский зороастрийский текст 9 века за авторством Манушчихра [Dātistān ī Dēnīk–Pūrsišn XVI. A Critical Study, K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume. – Bombay, 1969]) в течение третьей ночи, когда занимается заря, хранитель добрых дел обретает облик девушки в расцвете сил, чтобы встретить душу и показать ей весь запас добрых деяний, в то же время душа сталкивается со своими грехами, воплощенными в образе устрашающей старухи, обремененной всем злом, которое совершила душа.

Еще более примечательна перекличка с иранским чинват (cinvat) – судным мостом потустороннего мира, по которому удается пройти только чистому, а проклятый упадет в реку ада под мостом. Идеи, точно совпадающие с этими, можно обнаружить в "писаниях мертвых" ('das log), где река называется Шумящая черная река смерти (gShin chu nag po nga ro can), а мост – Мостом Ямы (gshin rje zam pa).

Согласно предположению Дж. Туччи, а также Б. И. Кузнецова добуддийская тибетская религия бон (VI–IX в) происходит из восточного маздаизма. В качестве доказательств можно привести названия индоиранских богов: Митры, Ахура Мазды и Анахита (Астарта). С маздаизмом связывает имя верховного божества бон – Мудрый Бумкхри, сопоставляемого с Ахурой Маздой [*Кузнецов Б. И.* История религии бон // Митра владыка рассвета. – Минск : АСТРА, 2000. – С. 406]. Бон обладает собственной литературой, дополненной практикой, имеющей своей темой цикл мирных и устрашающих божеств (zhi khro, шитро), являющихся в бардо – божества носят другие имена, но в обоих случаях мы имеем дело с тем же принципом, который наводит на мысль, что параллельные версии бона и ньингмы произошли от одного прототипа. Однако ни в коем случае нельзя утверждать, что теория и практика бардо, представленная в ньингме, полностью является результатом иранского влияния.

Кроме иранских и индийских (концепция антарбхавы, санскр. Antarbhāva) элементов, также можно ясно различить и элементы шаманского характера, как, например, упоминание устрашающего шума, который преграждает путь душе умершего или причиняет ей страдания, или хорошо известное в шаманской сфере представление о временном пребывании души, кратком или длительном (продолжительностью до сорока дней), по соседству с могилой; или представление о том, что душа подвергается серьезной угрозе на пути по ту сторону могилы; а также представление о многочисленности душ и т. д. [*Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. – М., 1984].

В связи с этим Дж. Туччи упоминает о литературе "дэлог" ('das log) – историй о людях, умерших на время или вернувшихся из путешествия в потусторонний мир обратно на этот свет. Они очень напоминают путешествия души, о которых рассказывают в мире шаманской культуры, конечно, независимо от трансформаций, произведенных буддизмом в базовых религиозных концепциях. Дж. Туччи пишет, что в большинстве случаев путешествию предшествует серьезная болезнь (nad drag po), дух (das log) недавно умершего посещают ужасные видения и галлюцинации, он видит себя в центре штормов и смерчей, слышит страшный шум, ему кажется, что он попал под сильный град, который разбивает его кости и разрывает голову, он чувствует себя (…) мертвым, потому что реальный мир исчезает из его поля зрения, и он видит мир будущего. Эти и другие похожие подробности напоминают многое из опытов экстаза, которые сопровождают путешествия по небесам и схождение в подземный мир, совершаемые шаманами. Однако нельзя увидеть оп-

ределенной разницы между таким шаманским видением и сообщениями о "возвращениях". Тогда как в сфере шаманизма шаман предпринимает путешествие по своей воле, то здесь события разворачиваются довольно неожиданно [*Дэлог Дава Дролма, Дэлог*. Путешествие за пределы смерти / пер. Беседин А., Баррон Р., Чагдуда Тулку Ринпоче. – М. : Открытый Мир, Ганга, 2008].

Таким образом, Дж. Туччи были выделены некоторые схожие элементы и сформулирована проблема различных влияний на танатологические концепции тибетского буддизма, однако вопрос точного анализа степени этого влияния до сих пор остается открытой областью сравнительного религиоведения.

О. Л. Соколовський, канд. філос. наук, ст. викл.,
ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
osokol_83@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ЕВОЛЮЦІЇ АНТИТРИНІТАРНОГО РУХУ В УКРАЇНІ

Еволюція віросповідних основ антитринітарного руху в Україні пройшла ряд систематичних періодів, що ототожнюються зі стадіями і змістом еволюції світового антитринітаризму та відповідають основним етапам і особливостями вітчизняної релігійної історії. Незважаючи на те, що піднесення унітаризму декілька разів пригальмовувалося рядом зовнішніх ознак, це не відміняє особливостей його розвитку. У вітчизняному антитринітаризмі здійснено еволюцію як європейського, так і світового руху. При сприятливих умовах він виступив як своєрідна модель еволюції світового унітаризму. Базуючись на багатьох ідейно-культурних течіях Західної і Східної Європи, постаючи як різнорідний, розмаїтий релігійний феномен, у якому сплетені і елементи західної і східної культур, вітчизняний антитринітаризм особистою природою підтверджує якісну трансформацію руху.

На різних етапах трансформації в Україні антитринітаризм показує різні можливості втілення свого ідейно-культурного образу. У передреформаційний і реформаційний періоди участь соцініанства у національно-культурних процесах, його гуманістична спрямованість набирає максимального втілення. Проте політичні і соціально-економічні колізії вітчизняної історії другої половини XVII – початку XX ст. прискорило процес занепаду руху у сферах суспільного і культурного життя. У просвітницький період і новітній час антитринітаризм був направлений на пристосування до неприйнятних умов і радикалізацію своїх ідейно-доктринальних систем через зближення з новими раціоналістичними рухами православного походження. Зазначене суттєво звузило сфери суспільно-культурної реалізації антитринітаризму.

Особливості вітчизняної історії та культури створили сприятливі умови для утвердження в Україні антитринітаризму. Його доктриналь-

но-інституційний зміст певною мірою відтворюють основи тотожних течій в інших європейських країнах, маючи спільне генетичне коріння. Водночас вітчизняні моделі, особливо духовне християнство, відзначені певною ідейно-культурною особливістю, обумовленою духовним зв'язком з антиправославними раціоналістичними рухами, пристосуванням їх ідейної традиції.

Однак віросповідні основи та релігійна практика социніан, духоборства і молокан мають відмінні особливості. За христологічною доктриною, есхатологічними вичікуваннями, поясненням Біблії, соціальною практикою і соціальним складом кожна течія виокремилася у цілком самостійне релігійне об'єднання.

Протягом XVIII–XIX ст. у віровченні духовних християн простежується еволюція ідеології релігійного напрямку, яка виражається в тому, що пройдений сектантський аскетизм, різке протиставлення свого віровчення іншому змінюється на діаметрально-протилежні. Духобори і молокани на певному етапі (наприкінці XVIII ст.) сформували такі риси, як позитивне відношення до навколишнього світу, невідривний пошук більш досконалих форм суспільного життя. Якщо порівнювати ці положення з ученнями попередніх релігійних общин, що стали ідеологічними попередниками духоборів, то помічається їх перехід, під впливом социніанства, від магічного містицизму до алегоричного раціоналізму. Зміна світоглядних переконань прибічників духовного християнства зумовлюється змінами в електораті зазначених общин та переходом на помірковані позиції щодо державних структур і влади загалом. Таким чином, віросповідні основи духоборів у кінцевому вигляді поєднали в собі дуалістичні та анімістичні особливості, властиві носіям цих ідей, незважаючи на зміну в соціальній структурі віруючих. Поява віровчення була обумовлена внутрішніми і зовнішніми чинниками. Зрозуміло, що в історичному аспекті період існування духоборів був пов'язаний із зіткненням їх послідовників з церковними та політичними інститутами, що існували на той час у суспільстві. А роздратування їх діяльністю зумовилося, в першу чергу, економічними передумовами. Закономірно, що будь-які релігійні рухи періоду XIX ст. мали на меті покращення життя різних верств населення, які страждали від економічної експлуатації (селянство, купецтво, ремісники, торговці, зародження прошарку буржуазії тощо), хоча вони мали релігійні риси.

Релігійні об'єднання в очах адептів виступали як здійснення свободи, рівності і братерства. Але протиріччя в середині общин, вплив соціально-економічних і політичних причин сприяли кардинальній трансформації у віровченні. Поза цим процесом лишилося духоборництво. Соціальна і культурна роль антитринітарних течій окреслювалася тим, що доктрина і практика течій була спрямована на створення альтернативного устрою в суспільстві. Як заміна існуючому ладу, релігійні громади виступали проти власності й заперечували всі суперечливі особливості між людьми як соціальні, так і майнові. Як спроба відтворення порядку течії копіювали ті інститути і цінності, що лежали в основі суспільства, яке

вони заперечували. Саме цей фактор став визначальною причиною еволюції віровчення антитринітарних течій і поступового занепаду релігійних утворень духовного християнства.

Глибина міжкультурних взаємодій коректує щабель прогресу духовно-практичної діяльності українського етносу. Завдяки геополітичному чиннику, який окреслює місце України в світовій цивілізації й обмежує різновекторність духовного прогресу, феномен українського антитринітаризму узгоджується з дійсністю в системі міжкультурних взаємодій і періодично позначається на зовнішніх прагненнях української культури.

Схвальною стороною в релігійному і культурно-освітньому бутті українського народу була науково-просвітницька діяльність представників соціанства, проте через свою недовготривалість антитринітаризм не став визначальним чинником духовного життя українського народу. Культурно-просвітницька зорієнтованість релігійної і позарелігійної практики раннього антитринітаризму заклала основу для вітчизняних конфесійних традицій, які, трансформуючись в нові форми та набір програм, мали продовження у діяльності новітніх антитринітарних рухів.

А. М. Фесенко, канд. іст. наук, доц., ДНТУ, Донецьк
libertydonbass@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ ЩОДО УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я В ПЕРІОД ДИРЕКТОРІЇ УНР

Нова політична, а з нею і релігійна обстановка склалася в грудні 1918 року, коли до влади в країні прийшла Директорія. 14 грудня 1918 року війська Директорії ввійшли до Києва й проголосили про відновлення діяльності Української Народної Республіки.

В добу Директорії УНР в Україні, разом із політичними змаганнями за незалежність досить сильно проявилася аналогічна тенденція в церкві, вилившись в активізацію руху автокефалістів, що підтримувався державною владою. Практично, як за урядування соціалістичних кабінетів В. Чехівського, Б. Мартоса та І. Мазепи, так і несоціалістичного кабінету С. Остапенка, відносини між Директорією УНР та православними проросійськи налаштованими першоієрархами були дуже напруженими. Незважаючи на те, що на зміну різкому, навіть жорсткому О. Лотоцькому прийшов більш поміркований І. Липа, а згодом толерантний професор І. Огієнко, основна лінія Міністерства сповідань була послідовною – відстоювання інтересів держави перед церквою.

Одним із перших законодавчих актів Директорії був Закон від 1 січня 1919 р. "Про вищий уряд Української Автокефальної Православної Церкви". Цей акт проголошував автокефальність Української Православної Церкви. Документ містив у собі такі положення: "Вища церковно-законодавча, судова та адміністративна влада на Україні належить Всеукраїнському церковному соборові, постанови якого, коли мають церковно-

державне значення або вимагають відтоку грошей з державної скарбниці, підлягають розгляду і затвердженню законодавчими державними органами". Додатковим декретом Директорії Українському церковному Синоду надавалися судові функції. Церковна влада автокефальної церкви з її урядовим складом оплачувалася коштами з державної скарбниці, відповідно до штату, який встановлювався окремо. При Синоді призначався постійний Державний Представник. Проголошувалося, що українська церква в жодному разі не може залежати від московського Патріарха. Прийняття декрету про автокефалію 1 січня 1919 р. засвідчило поляризацію позицій суперницьких таборів – московського Патріарха та його послідовників в Україні й українських автокефалістів та їхніх прихильників в уряді Директорії.

На початку лютого 1919 р. після того як Київ захопили більшовики й відновили радянську владу, прихильники українського церковно-визвольного руху та єпископат опиняються в опозиції до нової влади. Радянська влада своїм законом "Про свободу совісті, церковні та релігійні громади" ("Декрет про відокремлення церкви від держави і школи від церкви"), виданим Раднаркомом РСФРР 20 січня 1918 р., що набув чинності в Україні з січня 1919 р. і був закріплений у Конституції УСРР у березні 1919 р., не лише відокремила церкву від держави, а й позбавила церкву храмів і церковного майна. Згідно з декретом храми могли передаватися в користування релігійним громадам за умови їхньої реєстрації.

Українські автокефалісти в березні 1919 р. утворили та юридично оформили першу громаду Української автокефальної православної церкви. Діючими членами цієї громади виступали члени колишньої Всеукраїнської церковної ради. Місцем офіційних зборів став Миколаївський собор на Печерську в Києві. Створювалися нові громади в Андріївській церкві, Софійському соборі. Побачивши таку результативність та можливість плідної роботи, у квітні 1919 р. сформувалася Друга Всеукраїнська православна церковна рада в новому складі, яку очолив Михайло Мороз, а його заступником став протоієрей Василь Липківський. Головними засадами нової інституції було проголошено: автокефалія, соборноправність і українізація. Наступ генерала Денікіна перервав діяльність ВПЦР з кінця серпня до середини грудня 1919 р.

Захопивши восени 1919 року Київ та більшу частину української території, денікінці відновили на посаді митрополита Київського Антонія Храповицького, який зі своїми прихильниками поновив здійснення антиукраїнської політики. Під прикриттям денікінського уряду митрополит Антоній та єпископ Никодим починають політику репресій проти українського духовенства.

Для суду над українськими священниками була створена комісія. Основним звинуваченням висувалося захоплення київських церков і служіння українською мовою. Відступ Добровольчої армії позбавив Антонія можливості керувати українськими єпархіями. Наприкінці 1919 р. більшість архієреїв пішла разом із відступаючою Добровольчою армією,

і до початку 1920 р. єпархіальне управління повністю зосередилося в руках вікаріїв, а в декого з них не залишилося жодного єпископа.

Після повернення більшовиків на підконтрольній території відразу поширювалися закони радянської Росії, у тому числі законодавчі акти, що регулювали державно-церковні відносини. Окремою постановою радянського уряду була створена Донецька губернія. Через місяць кордони губернії були затверджені українським урядом, а 23 квітня 1920 р. Раднаркомом у Москві. Головою Донецького губвиконкому призначений Артем (Сергієв). З того часу в Донецькому регіоні почалась робота по реалізації декрету "Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви". В інформаційній довідці Донгубчека за період з 1 червня по 1 липня 1920 р. дана така оцінка взаємозв'язків православної церкви й радянської влади в Донбасі: "Багато хто з духовенства піддавались тортурам та переслідуванням білогвардійцями за похорони червоноармійців. Деякі зі священнослужителів були ув'язнені і після приходу червоних військ в Україну звільнені. Члени родин духовенства перебувають у лавах Червоної армії, служать у радянських установах, але чимало знаходять їх і у білій армії. Закон про відокремлення церкви від держави більшістю духовенства був прийнятий доброзичливо". Але, слід зазначити, що тоді ж почалися перші конфлікти між владою і церковниками. Вони виникали на грунті відбирання метричних книг у священиків. Причину цих зіткнень Донгубчк бачив у тому, що церковні ради і виконкоми не пояснюють мешканцям Донеччини причину відокремлення церкви від держави.

Наприкінці 1919 – на початку 1920 р. пожвавилась діяльність другої ВПЦР, організовуються нові парафії. ВПЦР ініціювала створення Спілки українських парафій та зареєструвала її відповідно до чинного радянського законодавства. 30 квітня 1920 р. єпископ Назарій оприлюднює заборону проводити богослужіння деяким українським священикам. Після того як ВПЦР переконалась, що не зможе знайти спільної мови з єпископатом, 5 травня 1920 р. була проголошена автокефалія Української православної церкви. Подальша робота ВПЦР була спрямована на висвячення власного єпископату й митрополита.

Таким чином, співставляючи становище церкви в системі політики українських урядів з 1917–1920 р., можна визначити три статуси існування православної церкви. Так, за доби Центральної Ради церква була повністю відокремлена від держави та школи. Гетьманський уряд Павла Скоропадського намагався будувати свої стосунки з церквою таким чином, щоб конституційно визначеною, традиційною церквою була Українська православна церква. Директорія УНР прагнула створити державну православну церкву (включивши її до системи державних органів), аби таким чином відсторонити її від впливу РПЦ. Але, на жаль, невикористання українським єпископатом нової соціально-політичної ситуації та незгода йти на компроміс з владою виявилися, на наш погляд, вирішальними чинниками поразки українського православного руху в 1917–1920 р.

А. О. Черненко, студ., КНУТШ, Київ
annaflyche@rambler.ru

ОСОБЛИВОСТІ ОРГАНІЗАЦІЇ І ДІЯЛЬНОСТІ ВСЕСВІТНЬОГО СОЮЗУ СВОБОДОМИСЛЯЧИХ ТА МІЖНАРОДНОГО ГУМАНІСТИЧНОГО І ЕТИЧНОГО СОЮЗУ

На сьогодні свободомислячі представляють духовну течію, основною якістю якої є признання беззаперечного права розуму на критичний розгляд релігії та вільного дослідження оточуючого світу. Термін "вільнодумство" в сучасних умовах вважається дещо застарілим, більш актуальним його аналогом за своїм змістом є свобода мисли, в поодиноких випадках інакодумство [Moral problems in contemporary society : essays in humanistic ethics / ed. by P. Kurtz. – Buffalo (New York) ; London, 1973. – P. 288]. Ще в XVII столітті англійський філософ А. Коллінз запропонував термін "свободомислячі", котрий використовувався першопочатково у боротьбі з релігійною нетерпимістю, церковним догматизмом та авторитаризмом. "Під свободним мисленням, – пише Коллінз, – я розумію застосування розуму, що полягає в прагненні дізнатися значення якого б то не було положення, у розгляді характеру доказів "за" чи "проти" нього і в судженні про ньогоу відповідності з уявною силою або слабкістю цих доказів" [Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений : в 3 т. / пер. И. Б. Румер. – М. : Мысль, 1967. – С. 448. – (Сер. Философское наследие)]. З кінця XIX – середини XX століття, в зв'язку з процесами демократизації суспільства, в світі набувають популярності різні організації свободомислячих. Велика кількість національних союзів, котрі виступають за гуманістичні настрої, права та свободи людей, організовуються до всесвітніх організацій, зокрема: Всесвітній союз свободомислячих (1880 р.) і Міжнародний гуманістичний і етичний союз (1952 р.). Всесвітній союз свободомислячих (ВСС), заснований 1880 року в Брюсселі, до 1936 року був відомий як "Міжнародна організація атеїстів та свободомислячих", організований бельгійськими та голландськими інтелігентами, вченими та суспільними діячами. Відповідно до уставу ВСС, необхідно боротися проти антинаукового характеру релігії, світобачення має носити раціоналістичний характер, церква повинна бути відділеною від держави, дотримання свободи совісті та вселенського гуманізму. Відбувається спрямування всієї діяльності організації на збагачення ряду моральних цінностей, які покращать життя індивідуальної людини в соціумі, де сама людина буде сконцентрована на потязі людини не до природних інстинктів, на чому наголошував ще Фройд, а на згоді, мирі та благополуччі. Об'єднаннями свободомислячих випускаються газети та журнали: "Der Freidenker" (Австрія, Вена), "De Vrijdenker" (Бельгія, Антверпен), "The Freethinker" і "The Monthly Record" (Великобританія, Лондон "La Ragione" (Італія, Рим), "Der Freidenker" (Швейцарія). Популярним видом спілкування є кібер мова, або ж спілкування в

мережі інтернет, зокрема, різноманітні відеозвернення, проморолики, сюжетні фільми. Міжнародний гуманістичний і етичний союз (МГЕС) був заснований 1952 року в Амстердамі і продовжує антиклерикальні традиції, притаманні всій традиції свободомислячих. Маніфест МГЕС пройшов ряд етапів та доповнень, але в його основі йдеться про заохочення самобутності гуманізму, розробку сильної і впливової організації, яка дбатиме про розповсюдження розуміння гуманізму по всьому віту, розмежування релігії та держави. Відповідно до статуту МГЕС, гуманізм є демократичною і етичною життєвою позицію, яка стверджує, що людина має право і обов'язок надати сенс і форму своєму життю. Створення більш гуманного суспільства за допомогою етики, заснованої на людських та інших природних цінностях в дусі розуму і вільного дослідження через людські можливості. Сьогодні МГЕС представляє 6 мільйонів членів із 100 організацій в 40 країнах світу. Він сприяє розвитку нетеїстичної моралі і вміщує в собі консультативний статут при ООН, ЮНЕСКО та ЮНІСЕФ. Кожні два роки МГЕС проводить міжнародні конгреси, які стосуються різноманітних питань щодо охорони здоров'я, екології, прав захисту людей та тварин. Організатори МГЕС займали досить активну позицію в організації різних питань ООН, серед таких представників були і лорд Джон Бойд Орр, перший голова Всесвітньої продовольчої організації, Джуліан, Хакслі, перший генеральний директор ЮНЕСКО, Брок Чисхолм, перший голова Всесвітньої організації захисту здоров'я. Кожного року МГЕС проводить Міжнародний конгрес з гуманізму, в 2014 році він відбудеться в університету Оксфорду і його темою стане: "Свобода думки і слова" [http://www.iheu.org/directory/Humanist%20Periodicals.htm]. Незважаючи на велику кількість інтерпретацій поняття "гуманізм", основу натуралістичного гуманізму розробив Корліс Ламонт, що став ґрунтом для оформлення такої більш пізньої версії гуманізму, як світський. Його книга "Філософія гуманізму", відображає ряд аспектів, які стали основними і для МГЕС. Надприродне за ним, лише форма міфу, а найповнішим виявом буття є саме природа; людина є продуктом природної еволюції, свідомість людини діє нерозривно з діяльністю мозку, після смерті вона не матиме шансу вижити [*Lamont C.* The philosophy of humanism. – London, 1961. – XXI, p. 240]. Людина повинна жити узгоджено із розумом, незважаючи на процеси минулого, повинна творчо підходити до майбутнього вибору. Етика є основа всіх людських цінностей, і має бути визначальним джерелом у відносинах; індивідуальне благо має прямо пропорційно дорівнювати благу загалу; естетичний досвід стане одним із важливих реалій сучасності. Корліс Ламонт закликає до створення довгострокової програми по забезпеченню життю людей на всіх етапах розвитку як духовних, так і матеріальних. Все це можливо, якщо людина користуватиметься своїм розумом та науковим методом в економічній, соціальній, екологічній сферах, не забуваючи про важливість гуманізму. "Гуманізм – це не нова догма, але філософія, що розвивається, залишається завжди відкритою

для експериментальної перевірки, нових фактів та суворих суджень" [Ibid. – P. 242]. Всесвітній союз свободомислячих та Міжнародний гуманістичний і етичний союз схожі за своїм спрямуванням, цілями та орієнтаціями, організацією благодійних фондів, допомозі нужденним тощо, але важливими рисами, що їх відрізняють є те, що ВСС – агностична просвітницька організація, а МГЕС – організація світського гуманізму, як основа світоглядних орієнтацій сучасної людини. В XXI сторіччі актуалізується рух на поєднання свободомислячих (невіруючих) та віруючих, з тим, що ціль у них одна – "благо, любов та милосердя у всьому світі".

А. Н. Чудецкий, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
0000000025@mail.ru

ДЬЯКОНОВСКАЯ ПОЛЯНА: ВОПЛОЩЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПОИСКОВ СЕВЕРОРУССКОГО ЧЕЛОВЕКА

В современной России, переживающей период возрождения религиозной жизни, сама религиозность человека часто выражается не в исповедании какого-либо определенного вероучения, а в духовных поисках и исканиях, стремлении личности определиться со своими убеждениями, часто независимыми, противоречащими официальным доктринам или же совмещающими особенности нескольких учений.

Одним из ярких примеров народных духовных исканий является история создания Дьяконовской поляны, памятника современного культового искусства, расположенного в селе Дьяконово Вологодской области Российской Федерации. Он был возведен по инициативе местных жителей (в первую очередь Зыкова В. А. и Свистунова М. А.) и при поддержке сельской администрации (Конкус Елена Юрьевна). История поляны восходит к 2000 году, когда на ее месте жителями села Дьяконово был воздвигнут поклонный крест [Освящение креста // Междуречье. – 2000. – № 46. – С. 1]. Сегодня основную часть поляны занимает аллея камней с изображениями святых. Некоторые камни посвящены почитающимся на Севере святым: Матроне Московской, Пантелеймону Целителю и т. д. Во имя ряда святых, чьи изображения нанесены на валуны, до революции были освящены местные храмы: Георгия Победоносца, Николая Чудотворца и т. д. [ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 357. Л. 448–484]. В центре поставлены камень-памятник святому Димитрию Прилуцкому и валун с планом его пути в Северные края. По преданию, святой останавливался здесь и основал недалеко храм на реке Великой [ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 20274. Л. 3об-4], но был изгнан местным населением [Житие преподобного Димитрия Прилуцкого, вологодского чудотворца. – Вологда : Арника, 1996. – С. 25]. Эта легенда жива в народе: до революции недалеко от Дьяконово располагался храм, освященный в честь Димитрия (рядом с ним якобы был камень с его стопочкой) [ГАВО.

Ф. 883. Оп. 1. Д. 167. Л. 77–80об]. Сегодня местные жители связывают свой уровень жизни со словами, которые якобы были сказаны преподобным перед уходом: "Живи река Великая ни бедно, ни богато, ни пути тебе, ни дороги" (Прокопьева Татьяна Николаевна). В установке камней, посвященных Димитрию, на Дьяконовской поляне усматривается мотив как запечатления истории, так и покаяния за поступок предков.

Поскольку памятник носит народный характер, изображения святых на камнях можно отнести к жанру северорусской народной иконы: "святители…предстают вполне земными людьми, похожими на местных крестьян: у них коренастые, приземистые фигуры и большие, натруженные руки…" [Народная икона Вологодчины из собрания Михаила Сурова. – Вологда : Полиграф-Периодика, 2011. – С. 65]. Так в народе издавна подчеркивали близость крестьянского и христианского жизненных укладов.

О сохранении следов язычества в сознании русского человека свидетельствует следование ряду языческих обрядов: например, манера посадки кедров (2003 год) в виде "круга – "символа Солнца", и постановка часовни в центре этого круга (2004 год) [*Трошкин Л.* Первая кедровая // Междуречье. – 2003. – № 35. – С. 2]. Камни же ставились на так называемых "энергетических точках", которые были найдены "дедовским способом" (Зыков Виктор Александрович).

Комплекс верований связан с местными родниками, один из которых находится на поляне. По идее местных жителей они получили имена: Афанасья, Настасья, Прасковья. Считается, что вода из них обладает целебными свойствами, был выработан ряд рекомендаций по ее применению (например, что воду из каждого источника следует пить лишь в определенное время) (Зыков Виктор Александрович). Существует предание, будто один из них был освящен еще Димитрием Прилуцким [Положение об особо охраняемой природной территории областного значения "Памятник природы "Дьяконовская поляна" Междуреченского района Вологодской области // Красный Север. – 2009. – № 31. – С. 4], хотя никаких подтверждений этому нет.

На некоторых валунах нанесены напутствующие надписи (в том числе цитаты из молитвы) к посетителю поляны: "Братья и сестры! Спешите делать добро!", "Братья и сестры! Наполните душу любовью из благодати родной земли!", "Пролей, Господи, капли святейшей крови твоей в мое сердце, иссохшее от страстей, и грехов, и нечистот душевных и телесных". Под одним из камней, который получил вследствие своей формы название "бабочка", заложена капсула с посланием потомкам [*Трошкин Л.* Путь к вере // Междуречье. – 2002. – № 47. – С. 4]. В этом четко прослеживается стремление современных селян передать потомкам свой взгляд на мир и вопросы человеческих отношений.

Уже сегодня появляются новые народные предания, связанные с самой Дьяконовской поляной. Так, например, считается, что больному человеку для четкого определения своего диагноза стоит пройти по

положенной вдоль забора поляны осине (Зыков Виктор Александрович). Если же загадать желание и обойти камни вокруг, то желание, полагают местные старожилы, непременно сбудется [*Баскаков А. В.* Презентация проекта "Дьяконовская поляна" // Архив Ботановского сельского поселения]. Нашло отражение появление поляны и в народной поэзии [*Рапопорт Л. И.* Зыкову Виктору Александровичу // Архив Ботановского сельского поселения; *Титова М.* Если жизнь тебя не привечает // Архив Ботановского сельского поселения].

Таким образом, Дьяконовская поляна является чрезвычайно интересным памятником современного народного искусства, который отражает текущую религиозную обстановку в России, воплощая веками устоявшиеся верования, нынешние духовные поиски людей и в то же время давая повод для возникновения новых преданий и традиций.

З. В. Швед, д-р філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
shwedzoya@yahoo.com

ПРАВОВИЙ ПОТЕНЦІАЛ КОНФУЦІАНСТВА

Будучи дисциплінарним відгалуженням академічного релігієзнавства, правологія релігії зосереджує увагу на тих процесах, які є визначальними для формування самої системи релігійного права в його регіональному, конфесійному та історичному аспектах. Іншою причиною актуальності даної теми є її практичний вимір, адже цивілізаційний тип азійського континенту перебуває під значним впливом тих культурних парадигм, які зароджувалися, розвивалися і тепер плідно функціонують у Китаї. У вивченні релігійного права, в контексті процесів дивергенції та конвергенції духовних традицій світу, необхідно враховувати той потужний потенціал, який міститься у першоджерелах, що постають підґрунтям для їх формування. Так при аналізі культурно-історичного типу розвитку тихоокеанського регіону (зокрема Японії) або при розгляді питання щодо запозичень у формуванні нормативної системи "Яси" (в імперії Чінгісхана), що знайшла своє місце у процесі становлення правової системи Російської імперії, спостерігаються вплив китайської культури на відповідні сфери духовного життя та функціонування суспільства. Природно, що у першу чергу, мається на увазі історичний контакт, що здійснювався протягом всієї, фіксованої у письмових джерелах, історії. З огляду на це, врахування рецепцій конфуціанства на правові системи, дозволить поглибити зміст знання про культурні особливості конкретних цивілізацій.

Як відомо, вчення конфуціанства, ґрунтується на декількох базових концептах, суть та зміст яких, набував конкретних інтерпретацій. До них належать вчення про гуманність (моральність), дотримання ритуалів, та приписи практичне втілення моральних норм [*Томпсон М.* Восточная философия. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. – С. 208]. Усі ці принципи знайшли своє втілення у вченні Конфуція, а у процесі поширення його вчен-

ня (корейський півострів, Японія та ін.) набули нормативного характеру у правовій сфері. Наприклад, в епоху раннього середньовіччя в Китаї імператорський наділький устрій засвідчував абсолютну владу монарха у сфері законодавства, що пізніше було частково запозичене адміністративною системою Японії. За умов домінування релігійної ідеології буддизму та конфуціанства, релігійне обґрунтування громадського порядку здійснювалося через використання принципу рівності усіх у праві отримувати землю в однаковій кількості за принципом "системи зрівнювального землевикористання" (цзюньтянь). Водночас, поширення впливу "людей грамоти" (фухіто) на весь бюрократичний апарат Японії, також спричинив проникнення конфуціанських ідей. "Люди грамоти", які почали з'являтися в Японії з 400 р. н. е., мігруючи з держав Пякче, Сілла і Кейтай (з корейського півострова та Китаю), ставали тлумачами та коментаторами класичної літератури політико-філософського змісту, що виникала у конфуціанських школах. Соціальний конфлікт в Японії, який завершився переворотом 643 року, призвів до того, що почали формуватися нові механізми влади у середині держави. Нова еліта, освічена та виплекана на цінностях китайської культури, прагнула посісти відповідне місце у соціальній ієрархії. Морально-політична доктрина конфуціанства містила у собі як елементи релігії так і певні теоретичні положення морального змісту, у яких було ідеалізовано традиційні цінності мудрості та стабільності "досконалого золотого віку" минулого. Дана доктрина спиралася на обґрунтування концепції небесної природи влади, яка повинна належним чином спиратися на принципи освіченості та закону. Ці останні зорієнтовані на вимогу "розширення світогляду завдяки освіті та стримання себе законом" ("бо вен" та "іо лі"). Така система ціннісної орієнтації актуалізувала питання про ідеал держави, що в концепції Конфуція розумілася як відповідність методу управляння (закон, управляння, покарання, музика) тим вимогам часу які відповідали етапу розвитку держави. Іншими словами, як наголошує Конрад "закон (лі) покликаний і зовнішньо і внутрішньо регулювати всі дії людей; музика (іо) покликана слугувати зброєю морального виховання; покарання (сій) є зброєю боротьби з порушниками закону; управляння (чжень) є конкретним керівництвом для життя народу" [*Конрад Н. И.* Лекции по истории Японии (1936–1937 уч. год). На правах рукописи. Стеклография Московского института Востоковедения имени Нариманова при ЦИК СССР [Электронный ресурс]. – Москва, 1937. – Режим доступа: http://ru-jp.org/konrad_rekishi_01.htm]. У подібній концепції моральний та політичний ідеали набувають синонімічного змісту, соціально-політичні та моральні цінності ототожнюються. Водночас, релігійна та політична організація Японії співпала у свій номінальній стратифікації. Кожна територіально-адміністративна провінція країни (куні) мала власний релігійний осередок (кокубундзі).

Дана властивість перехідних епох вказує на провідну роль правлячої верхівки, яка у системі ідеологічного обґрунтування спиралася на архаї-

зацію генеалогії родів, якою вони споріднювалися з божествами або міфологічними істотами. Ідея теогенези еліти сприяла монополізації певних культів, що закріплювало спадкове жрецтво, яке ґрунтувалося на харизмі. Соціальний престиж та вплив у сакральній сфері закріплював соціальну ієрархію та закономірності економічної впливовості. Релігійне лідерство (так само як і в конфуціанстві) функціонально узгоджувалося з сакралізованими функціями влади як-от: військової, судової, адміністративної тощо.

За часів поширення китайських духовних традицій (зокрема конфуціанства та буддизму) на території Японії можна спостерігати вияви патерналістського ставлення до нових культів. Так протягом правління Сьотоку-тайсі (572–622 рр.) буддійському храму Сінтеннодзі було передано у власність поваленого дому Мононобе (раби, землі тощо). Вже з 594 року, у відповідності до оприлюдненого едикту всі члени царської родини та чиновники були зобов'язані прийняти буддизм. "Закони 17 статей" (604 рік), будучи першим відомим дослідникам фіксованим нормативно-правовим документом, який ми все ж можемо швидше віднести до формальних державно-політичних принципів, спирався на ідеї буддизму та конфуціанства. У першій статті зазначається, що умовою панування всезагального спокою є дотримання вищими верствами м'якості, а нижчими – дружнього настрою. Друга стаття підкреслює, що шанування трьох дорогоцінностей буддизму (будда, дхарма, санкх'я) призводить до подолання зла у світі. Покірність волі імператора, у третьому законі, підноситься до рівня релігійної цінності, дотримання якої рятує людей. Четвертою нормою стверджується принцип верховенства права – закону лі, а п'ятою, безпристрасність правосуддя. "Якщо не має закону нагорі, немає порядку внизу. Якщо немає закону внизу, обов'язково з'являться злочини. Тому якщо у чиновників та посадових осіб є закон, їх ранги не переплутаються, а якщо у народу є закон то держава сама собою керує" [Конрад Н. И. Лекции по истории Японии (1936–1937 уч. год)]. Стаття шоста, сьома та восьма закликають до виправлення помилок, відповідального ставлення до своїх обов'язків, хронометрує службовий регламент. Дев'ята стаття закликає до взаємної довіри між імператором, держслужбовцями та підлеглими. З десятої по п'ятнадцяту статті закликають до терпимості, поблажливості, справедливості, до заборони на зловживання службовим становищем, до усвідомлення службових обов'язків, застерігають від заздрості, конкуренції, переслідування особистих інтересів. Останні дві статі вказують на належність організації найманої праці, а також заборону на одноосібне прийняття рішень, якщо вони мають стратегічне значення.

Як бачимо, вище окреслені норми права, що містилися у японській правовій системі у період формування державності, значною мірою, орієнтовані на ту ієрархію цінностей, яка була закладена у положеннях китайської духовної традиції, зокрема, у конфуціанстві.

К. С. Шостацкая, студ., ДНТУ, Донецк
buht-51@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕЧЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ

Поиск духовных ориентиров украинского общества обусловлен рядом социальных, политических и культурных трансформаций, которые пережило человечество в XX веке. В середине прошлого века в религиозном мире возникает такой феномен как новые религиозные течения (НРТ).

На сегодняшний день вследствии глобализационных тенденций религиозной жизни, трансформации нравственных парадигм, а также потери обществом духовного фундамента, проявляющееся разочарованием населения в традиционных религиях, всё больше неофитов пополняют ряды адептов НРТ. Альтернативой традиционному религиозному укладу выступили неорелигии, предоставляющие индивиду возможность самореализации, преодоления кризисных ситуаций, удовлетворения личных потребностей в постоянной системе норм и ценностей, которые базируются и реализуются определённым кругом единомышленников. Таким образом, новые религиозные течения – это "новые конфессии, церкви, религиозные группы и духовные течения, в оформлении которых отразились модерновые процессы в религиозной сфере" [*Прибудько П. С.* Релігієзнавство : навч. посіб. / П. С. Прибудько, М. М. Роговченко, Л. М. Дубчак та ін. – К. : КНТ : Дакор, 2010. – 208 с.]. Став полноценным элементом религиозной жизни, НРТ активно влияет на изменения религиозной карты мира и Украины.

Айлин Баркер в работе "Новые религиозные движения" попыталась дополнить выделенные ранее Брайаном Вильсоном общие черты, присущие НРТ. Это: экзотическое происхождение; новый культурный стиль жизни; харизматический лидер; необычность, привлекающая общественное внимание; деятельность на международном уровне [*Баркер А.* Новые религиозные движения : практ. введение. – СПб. : Изд-во Рус. Христиан. гуман. ин-та, 1997. – 341 с.].

Политические события 90-х годов XX века, связаные с падением тоталитарных режимов в Восточной Европе, обусловили появление и активизацию на этих территориях неорелигиозных движений [*Прибудько П. С.* Релігієзнавство]. Т. е, возникновение и распространение НРТ на территории Украины – вполне закономерное явление, отражающее развитие мирового религиозного процесса [*Дудар Н. П.* Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади) / Н. П. Дудар, Л. О. Филипович. – К. : Наук, думка, 2000. – 132 с.].

Быстрому распространению НРТ в Украине способствовал фактор поликонфессиональности украинского населения, демократизации общества, новая законодательная база в сфере государственно-церковных отношений и, конечно же, раскол в украинском православии [Там же].

Тем не менее, новые религиозные течения не способны вносит весомые изменения в трансформационные процессы украинского религиозного пространства, поскольку численность их активных членов составляет менее 1 % населения Украины, а количество – более тысячи, что составляет более 4 % от общего количества всех религиозных организаций государства [Там же].

Сегодня на территории Украины действую неорелигии таких видов:

1) неохристианство и околохристианство (Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), "Армия спасения", ВББ и др.);

2) неоориентализм (Общество сознания Кришны, Трансцендентальная медитация и др.);

3) теософские и эзотерические объединения (Теософское общество, "Свет души"…)

4) неоязычество (Собор Рідної віри, РУНвіра, Ладовірці та інші)

5) сайентологические религиозные движения (Наука Разума)

6) психотерапевтические течения

7) сатанизм, но его сложно отнести к какому-либо из вышеперечисленных течений [*Дудар Н. П.* Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади)].

Таким образом, в последние десятилетия в Украине распространяются новые религиозные течения, наряду с существовавшими ранее традиционными религиями. Последние чрезмерно консервативные не смогли должным образом отреагировать на мгновенные социально-экономические и политические изменения в государстве. В то же время, национальное возрождение украинского народа обусловило постановку вопроса о месте религии в жизни рядового украинца. Это, в свою очередь, привело к духовным поискам, которые впоследствии приняли вид повышенной религиозности нации. Разрушение атеистической идеологии и развенчание её ценностей, привело к образованию "религиозного вакуума", место в котором поспешно было занято НРТ. Они же, благодаря активной миссионерской работе (курсы по изучению иностранных языков, гуманитарная помощь, и т. д.), надолго закрепились в религиозном пространстве Украины. Но на данный момент вносить существенных изменений в украинскую религиозную систему они не способны.

С. С. Юрченко, студ., ДНТУ, Донецк
Svetlanawidow@i.ua

ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА ДЬЯВОЛА В РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМАХ АВРААМИЧЕСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Демонология в разных аспектах интересует большое количество философов, историков, теологов и религиоведов, о чем свидетельствуют многочисленные работы и публикации. Актуальность изучения данного феномена обусловлена необходимостью глубокогоисследование проти-

востояния в религии добра и зла, а так же истории возникновения и эволюционирования демонических существ в различных религиях.

Демонология как термин может трактоваться в широком и узком понимании. В широком, "демонология – религиозное учение о демонах, возникшее на почве первоначальной веры в духов" [Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.]. Или (в узком) демонология – это раздел христианского богословия, который занимается изучением вопросов возникновения зла, деятельности Сатаны и других демонов [*Петрик В. М.* Демонологія: еволюція та сучасний стан : навч. посіб. / В. М. Петрик, В. В. Остроухов. – К. : Кондор, 2005. – 192 с.].

Вера в присутствие добрых и злых сущностей в жизни человека зародилась в первобытнообщинный период. В мифологии любого народа существуют добрые и злые духи (боги), которым человек старался угодить и задобрить подношениями и жертвами. Значение злых существ играла большую роль в жизни человека, ибо вера в гармонию присуща всем религиям, поэтому и добрые и злые существа почитались одинаково. Но все со временем изменилось.

Вера в добрых и злых духов эволюционировала и приняла характер верований в богов и демонов, отразившаяся в иудаизме и христианстве. В традиции иудеев и христиан вероучение в доброго бога и злого дьявола значительно отличается от древних верований в духов, но источники представлений современных религий о боге, ангелах и демонах следует искать в верованиях далекого прошлого. Переосмысление и эволюционирование добрых и злых духов произошло под влиянием изменений общественных условий, с образованием в обществе социальной и политической иерархии, так и возникла вера в бога и добрых его помощников и противоположного дьявола и его помощников. Возникшие в ходе развития человеческого общества религии не отбрасывали целиком старых верований. Чаще всего переделывая и трансформируя добрых богов враждующей стороны в демонов.

Дьявол – это яркий и принципиальный враг бога. Дьявол является антиподом бога, носителем "злого начала и геенского конца всего сущего". Становления и укрепления христианства в странах Европы как господствующей религии приходится на эпоху феодализма. Новая прогрессивная система не была более благосклонна к простому человеку, поэтому феодальной знати было выгодна данная христианской религией схема: все страдания и несправедливости человека от первородного греха и способность человека впадать в грех по собственной воле – чему способствует зло. Земное зло прочно связывалось с грехом, умышленным или невольным, а христианству приписывалась способность двумя способами снимать грех – искуплением и прощением – путь к спасению. Дьявол современных религий – это один из главных персонажей Кабалы, Талмуда и Торы иудейской традиции и Библии христианской традиции.

В Ветхом завете книга Иова дьявол еще не противопоставляется богу, а выступает орудием бога. В книге Захарии говориться о том, что дьявол стоит по правую руку Иисуса и выступает обвинителем. В Ветхом завете ничего не сказано о создании дьявола и его появлении. Все это отразилось лишь в Новом завете, писаниях отцов церкви и иудейских трудах Талмуде и Каббале.

В Новом завете дьявол выступает уже как противник бога. Он очень силен и служат ему демоны – падшие ангелы. И так же как у ангелов у демонов своя иерархия. Все это хорошо отображено особенно в Евангелиях. В Талмуде есть другая версия происхождения демонов рожденных царицей Лилит от Сатаны.

В христианстве дьяволу отведено центральное место, т. к. используя образ дьявола, христианская вера утверждается в обществе. Образы бога и дьявола неразрывны и обусловлены. Христианское учение не может исключить или трансформировать образ дьявола, поскольку это может повлечь за собой разрушения религиозного сознания и культа.

Таким образом, на протяжении всего времени христианского вероисповедания образ дьявола был центральным в учении, т. к. опираясь на него можно объяснить и закрепить в сознании людей учение церкви. Опираясь на образ дьявола христианство, утверждалось в Европейских странах, а затем и во всем мире. Образ дьявола в Библии принимал постепенно образ антипода бога, трансформируясь из обвинителя в противника бога. В современныхтрадициях иудаизма и христианства дьявол неотъемлемый элемент вероучения и культа.

ЗМІСТ

Секція
"РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

Підсекція
"ФІЛОСОФІЯ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

Басюк М. М.
Социальная доктрина УГКЦ о роли семьи и брака 3
Бибик А. Н.
Сакрализация имени как феномен религиозного сознания 4
Бродецький О. Є.
Діалектика інтерпретації принципу справедливості
в релігійній етиці 7
Бублик К. М.
Православний персоналізм: антропологічний аспект 10
Голотін С. І.
Морально-етичні засади "протестантського бунту" С. К'єркегора 11
Горбунов О. О.
Рецепція шаманізму в комп'ютерних іграх:
філософський аналіз 13
Давыдов И. П.
Мифо-религиозный комлекс: pro et contra 15
Дубина О. О.
Постсекулярна доба: в пошуках нової релігійності 16
Ємельяненко Г. Д.
Особливості екзистенціальної філософії
та богослов'я М. Бердяєва 18
Коломоєць О. С.
Особистісний Бог як найбільш прийнятна форма розуміння Бога 20
Компаниец Л. В.
Апология идеи реинкарнации в текстах А. Безант 22
Костюк О. В.
Міф про героя в контексті біблійних текстів 24
Локтіонова О.
Основні поняття теорії релігійного навернення Річарда Травісано 25
Мороз О. В.
Християнський антропоцентризм
сучасного православного світу 27
Мудраков В. В.
"Der wille zur macht" як методологічний принцип
"нової релігійності" у Ф. Ніцше 30
Рачитских Д. О.
Священное в "архаической онтологии" М. Элиаде
(обоснование методологии) 32

Рик М. С.
Вчення Г. Сковороди про дві натури як гармонія Бога і природи 34
Ставрояни С. С.
Вплив релігійного чиннику на формування
української національної ідентичності
(спроби філософської рефлексії) 36
Тіменик З. І.
Україноцентричність як складова філософорелігійних ідей
(зі спадщини Миколи Шлемкевича) 39
Толстых К. С.
Природа религиозного познания
в исследованиях когнитивного религиоведения 41
Чаркіна М. В.
Проблема держави у творах православних мислителів XIX ст. 43
Черних А. С.
Місце категорії "любов" у концепції всеєдності В. Соловйова 45
Шкрібляк М. В.
"Церковний Переяслав" 1686 р.
на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій кінця XVI – XVII ст.:
філософська об'єктивація проблеми 47

Підсекція
"СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

Абизова Л. В.
Нетрадиційні вірування в контексті модернізації
сучасного релігійного простору 50
Владиченко Л. Д.
Громадські консультативно-дорадчі органи
в сфері державно-конфесійних відносин регіонального значення в Україні 52
Володин Э. И.
Роль РПЦ во взаимодействии власти
и российского общества в XXI веке 54
Задоянчук О. О.
Використання інформаційних технологій
в діяльності Української Православної Церкви 55
Запорожець В. А.
Вплив церкви на розвиток
громадянського суспільства в Україні 58
Калач Д. М.
Міжконфесійний діалог як принцип єдності суспільства 60
Кибенко А. С.
Образ буддизма в публичных выступлениях Далай Ламы XIV 63
Ломачинська І. М.
Реалізація функцій релігійної комунікації
в ситуації сучасних суспільних катаклізмів 65
Ломачинська С. В.
Комунікативні засоби владного впливу
сучасної православної церкви 67

Маренинова В. В.
Соблюдение религиозных норм в одежде
среди мусульман Г. Екатеринбурга 69
Мызникова В. А.
Дискуссия о методологической нейтральности
в современном религиоведении 71
Пасічник О. С.
Сватання: релігієзнавчий аспект 74
Пашковський О. С.
Вплив антикультового руху на державні органи США
по обмеженню діяльності нових релігійних рухів 76
Пырова Т. Л.
Сравнительный анализ "евроислама" и "русского ислама"
в современном религиоведении 78
Рожин А. В.
Основные принципы отношения восточного христианства
к светской власти и государству 81
Середа Г. В.
Соціографія релігії як напрямок
емпіричної соціології релігії 83
Симагин Ю. С.
Концепция рационализации религии
у Макса Вебера и Клиффорда Гирца 85
Сухих Н. И.
Анализ кризиса российского религиозного плюрализма
на примере взаимодействия религиозной организации "Свидетели Иеговы"
и органов государственной власти 86
Чорнойван Я. В.
Освітні ініціативи віри Багаї: підліткові групи
в розрізі результатів авторського соціологічного дослідження
(літо–осінь, 2013 р.) 89
Яроцька О. В.
Традиційне і модерністське в сучасних теологічних етичних концепціях:
сакрально-секулярний реверс 91

Підсекція
"ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

Буряк Н. Б.
Любов у гуманістичному психоаналізі Е. Фромма 93
Ковтун Є. О.
Вплив неорелігій на свідомість людини 95
Кожушко Т. В.
Особливості пізнання духовного досвіду 97
Кравченко К. Г.
Філософське осмислення сучасної релігії
як морально-орієнтуючого фактору: на прикладі християнства 99
Петлякова М. І.
Трансформація релігійних заборон в сучасному світі 101

Предко Д. Є.
Зігмунд Фройд про амбівалентний характер релігії 104
Предко О. І.
Молитва як особливий стан людини 106
Сарнавська О. В.
Релігійність символів у вченні К. Юнга 108
Соломаха І. Г.
Релігійна віра в осмисленні Пауля Тілліха 109
Тонконог О. В.
Религия в экзистенциальной психотерапии 111
Черкашина А. И.
Разумный замысел Ричарда Докинза:
обзор книги "Бог как иллюзия" 114
Чиров М. В.
Лаканианская апофатика: Бог и реальное 117
Чувашова Д. Д.
Історична ґенеза сатанізму.
Психологічні та соціальні аспекти 119

Підсекція
"ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ"

Андреева Ю. В.
Влияние СМИ на современное общество
как фактора нарастания религиозной конфронтации 121
Бабинцев Е. О.
Правовые ограничения на исповедание иудаизма
в Кодексе Юстиниана 124
Бардин М. Я.
Церковно-релігійний фактор Євромайдану 126
Бардинова А. И.
Какое место в системе ценностей современной молодежи
отводится вере и религии? 129
Гергелюк М. М.
Відновлення діяльності православної церкви у СРСР в 40-і рр. XX ст. 131
Гнидка М. М.
Практична цінність православного релігійного фонду
у діяльності та розвитку православної церкви на Буковині 133
Знайденова Д. В.
Идея богоизбранности в иудаизме 135
Зосімова А. С.
Прозелітизм в християнстві: до постановки питання 137
Иванова А. С.
Танатологические аспекты индуистской мифологической
персонификации смерти (на примере богини Ниррити) 139
Ичетовкина А. Д.
Образ ислама и исламофобия в современной России 141
Калач Д. М.
Сучасні принципи реалізації міжконфесійної толерантності 143

Качан К. Є.
Причини появи неоязичництва у світі ... 145
Качан К. Є.
Ісламські радикальні релігійно-політичні організації
в країнах Африки ... 147
Колесникова Т. А.
Критическое осмысление проблемы антисемитизма
в современном христианском богословии на примере вероучения
Украинской Реформированной Православной Церкви (УРПЦ) ... 149
Кузнецова О. В.
Микроисторический подход в религиоведении:
изучение женских практик ... 152
Лапчевська А. Л.
Реабілітація магічного в сучасному світі.
Феномен української відьми ... 154
Луцан І. В.
Міжконфесійні конфлікти у Чернівецькій області
кінця XX – початку XXI ст.: український контекст ... 157
Мадяр Е. Я.
Либеральное течение в исламе в контексте развития
современного мусульманского общества ... 159
Марченко Я. Ю.
Інформаційна екологія у переломленні віровчення та конфесійній практиці
українських євангельських християн-баптистів (ЄХБ) ... 163
Мельник Л. М.
Ідеологема "руський мір"
в трансформаціях українського православ'я ... 165
Мороз Ю. А.
Методологічні аспекти релігієзнавчого дослідження
української традиції біблійних перекладів ... 167
Муллокандова О. М.
Релігієзнавчо-правові аспекти
міжрелігійних та міжконфесійних шлюбів ... 169
Нізвецька В. Т.
НЛО-релігії та напрямок раелітів
як предмет релігієзнавчого дослідження ... 171
Осинцев А. В.
Представление о пророчестве в Бахаи и исламе ... 172
Попович Я. М.
Покутні хрести в контексті католицького паломництва
у Західній Європі ... 175
Рева Н. О.
Феномен "етаторе" чи лихого ока ... 177
Середа Е. Н.
Бонско-иранские параллели в танатологии школы ньингма
тибетского буддизма в трудах Дж. Туччи ... 179
Соколовський О. Л.
Особливості еволюції антитринітарного руху в Україні ... 182
Фесенко А. М.
Особливості державної політики щодо українського православ'я
в період Директорії УНР ... 184

Черненко А. О.
Особливості організації і діяльності
Всесвітнього союзу свободомислячих та
Міжнародного гуманістичного і етичного союзу 187
Чудецкий А. Н.
Дьяконовская поляна: воплощение религиозных поисков
северорусского человека 189
Швед З. В.
Правовий потенціал конфуціанства 191
Шостацкая К. С.
Особенности развития новых религиозных течений
в современной Украине 194
Юрченко С. С.
Эволюция образа дьявола в религиозных системах
авраамического происхождения 195

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ (15–16 квітня 2014 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 7

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський

Формат 60x84$^{1/16}$. Ум. друк. арк. 11,86. Наклад 110. Зам. № 214-6963.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл12.
Підписано до друку 24.03.13

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