

# **ДНІ НАУКИ**

## **ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2008**

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ  
(16–17 КВІТНЯ 2008 РОКУ)**

**МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ**

**ЧАСТИНА V**

**Редакційна колегія:** **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **В.А. Бугров**, канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар); **Л.В. Губерський**, д-р філос. наук, проф., академік НАН України; **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **О.М. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошевець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку  
вченою радою філософського факультету  
(протокол № 6 від 31 березня 2008 року)*

Дні науки філософського факультету – 2008 : Міжнародна наукова конференція (16–17 квітня 2007 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – Ч. V. – 159 с.

**Адреса редакційної колегії:** 01033, Київ-33, 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.

---

---

**СЕКЦІЯ**  
**"РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ**  
**ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"**

---

---

**Підсекція**  
**"ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ"**

*Д.В. Базик, асп., ІФ НАНУ, Київ*  
giur2006@ukr.net

**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ СУЧАСНИХ ВИЯВІВ**  
**ПЕРВІСНИХ РЕЛІГІЙНИХ ВІРУВАНЬ**

На сучасному етапі наукових досліджень однією з невизначених проблем в релігієзнавстві є, насамперед, проблема доцільності та актуальності використання самого терміну "примітивні релігії" чи "первісні релігійні вірування" по відношенню як до представників аборигенних народів сучасності, так і стосовно аналізу розвитку форм релігійних виявів взагалі. Дещо поглиблює проблему вивчення первісної релігії та форм її вияву той факт, що оперування спеціальною термінологією в теоретичних розробках залежить не тільки від різноманітних особливостей дослідницьких методологічних підходів, але також від мови, якою зазвичай публікуються дослідження. Тому застосування тієї чи іншої термінології потребує виокремлення можливого синонімічного ряду відносно адекватної номіналізації (найменування) означених релігійних виявів. Так, в англомовних виданнях найчастіше зустрічається термін "primitive religion", що вказує на примітивність, відсталість релігійних вірувань корінних племен та народів у порівнянні з іншими різновидами релігії, які є за своїм сутнісним змістом здобутками цивілізації. Поняття "примітивні релігії" є найбільш вживаним серед західних дослідників (М. Глакман, М. Даглас, Л. Мейр, В. Тернер, А. Редкліф-Браун та ін.), які використовують його за дослідницькою традицією, сформованою класиками релігієзнавства на межі XIX – XX ст., як правило представниками еволюціоністської школи (Г. Спенсер, Е. Тайлор, Дж. Фрезер та ін.). Це стосується також представників соціологічної школи (Е. Дюркгайм) або функціоналізму (Б. Малиновський). Проте, такі дослідники як, наприклад, М. Еліаде, Е.-О. Джеймс та інші представники західної науки про релігію наголошують на змістовій умовності застосування даного терміну, апелюючи до того, що вживають термін "примітивний" за відсутності кращого.

Російські дослідники (В. Місюгін, В. Арсеньєв, В. Кабо та ін.) оперують поняттям "архаїчні" (від грецьк. ἀρχαῖος – стародавній, давній) релігії, вказуючи з одного боку на глибину історичного коріння виникнення даного різно-

виду вірувань, а з іншого боку – на ідентичність із смисловим навантаження терміну "первісний". Останній є найбільш поширеним в сучасному українському релігієзнавстві, етимологічно вказує на першопочатковий стан існування в порівнянні з іншими феноменами, відправний етап розвитку релігійних вірувань. Також фігурує, принаймні в словниково-довідковій літературі [Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996], таке поняття як "автохтонні культури" (від. грецьк. αὐτόχτοη – корінний, місцевий), яке за своєю сутністю споріднене з терміном "локальні культури". Аналогом може бути назва "релігії аборигенних народів".

Отже, існує досить широка альтернатива стосовно означення згаданого релігійного феномену, оскільки в рамках сучасної наукової парадигми констатація про "примітивність" вірувань племен та народів ізольованих від сучасних цивілізаційних впливів має оцінюватись як свідчення суб'єктивізму та тенденційності дослідника або консервативності поглядів, які ґрунтуються на застарілих концептуальних положеннях.

Варто акцентувати увагу й на тому, що в процесі досліджень необхідно розрізнати термін "первісні релігії" від поняття "форми первісних релігійних вірувань". Якщо з одного боку, перші репрезентуються конкретними релігійними віруваннями, які притаманні для певного племені чи народності, що мають локалізацію місця перебування на окремій території, як правило, віддаленої від безпосередніх цивілізаційних впливів (наприклад, релігії племені дієри в Центральній Австралії або племені тома в Західній Африці), то, інші форми первісної релігії, заявлені в наукових розвідках, є результатом теоретичної ідеалізації, спробою створення універсальних інтерпретаційних матриць, спрямованих на осмислення сутнісних особливостей, спільних рис та елементів первісної релігії. Якщо до перших найбільше підходять такі поняття як: автохтонні, локальні, традиційні, аборигенні релігії або культури, то для означення останніх така термінологія не зовсім підходить. Натомість, більш близькими за вираженням сутнісного змісту будуть: архаїчні, рудиментарні, реліктові, ранні та первісні форми релігійних вірувань.

**Є.В. Більченко, канд. пед. наук, НПУ ім. М.Драгоманова, Київ**  
yevzhik@mail.ru

## **РЕЛІГІЯ І КУЛЬТУРА: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ДІАЛОГУ ПАРАДИГМ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ТА КУЛЬТУРОЛОГІЇ**

Спроба визначення понять "релігія" і "культура" доводить, що *релігія* сприймається як поняття *часткове*, а *культура* – як поняття *загальне*: якщо культура – це система цінностей і смислів, то релігія – це система сакральних цінностей і смислів, тобто окремий елемент культури. Відхід від акценту на субординації при визначенні поняття "релігія" і, відповідно, відмова від розуміння релігії як окремої диференційованої соціокультурної галузі або функції були запропоновані німецьким філософом, богословом і культурологом П. Тілліхом, автором концепції "теології культури", викладеної в одно-

йменній праці [Тилліх П. Избранное: Теология культуры : Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995]. Не заперечуючи буття релігії як відособленої сфери соціальної практики, П. Тілліх, тим не менш, розробляє нове тлумачення релігії як внутрішньої "глибинної" духовної складової усіх галузей культури [Там само. – С. 264], як свого роду "аксіологічного ядра" культури. У даному контексті актуальним є вивчення *механізмів впливу християнських цінностей на становлення культури Заходу*. Оскільки домінантою культури Заходу є *раціональність*, що визначило сцієнтистські, "фауствівські" моделі західного філософування і життя, важливо прослідкувати опосередкований вплив ірраціональних (з точки зору науки) установок християнства на становлення західної наукової парадигми.

Присутність християнства у ментальності Заходу вимірюється наявністю в останній принципів *раціоналізму та індивідуалізму*. Універсальною цінністю для культури Заходу є *ідея людини та її свободи*. А ця ідея є надбанням виключно християнства, де завдяки оформленню догмату про боговтілення утверджується *ідея самоцінності розумної особистості*. Християнський *раціоналізм* визначав стосунки людини і природи, здатність людини як вищого творіння Бога до розумного керівництва природою і користування нею. Християнський *індивідуалізм* визначав стосунки людини з людиною, які базувалися на концепції любові. І в першому, і в другому випадку активність людини щодо оточення обмежувалася через дію *морально-етичного ідеалу*, втіленого в образі Бога. Тому світ сприймався як одухотворений Богом простір ("дім", "храм"). Це визначало *моральність у ставленні до природи*. Людина ж сприймалася як відблиск божественного начала, "ближній", а отже як рівноправний і гідний поваги партнер, любов до якого є засобом уподібнення Богів. Це визначало *моральність у ставленні до людини*.

З переходом до Нового Часу, світоглядно вираженим через ідеологію ренесансного гуманізму, і остаточною утвердженням індустріальної цивілізації в Європі XVII-XIX ст. місце вищого морально-етичного ідеалу посідає сама людина, активність якої щодо оточення стає практично безмежною. Це призводить до перетворення морально зорієнтованої діяльності в агресію особистості щодо природного та соціального оточення, яке сприймається за суб'єкт-об'єктним принципом як "Воно" (термін М. Бубера). У такому контексті окремі науково-філософські концепти сцієнтистсько-технократичного (соціально-інженерного), матеріалістичного і відверто атеїстичного спрямування можна постулювати як такі, що у глибинах своїх приховують правдиві релігійно-міфологічні архетипи. Справді, тільки у християнській за інтуїціями культурі могли з'явитися такі великі інтелектуали Нового і Новітнього часу, як Л. Фейєрбах, К. Маркс, Фр. Ніцше, З. Фрейд, Е. Фромм. Найбільш показовою з цієї точки зору є соціоцентрична доктрина марксизму, яка містить відчутні елементи *християнської історіософії* [Бердяєв Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990]. Незважаючи на відверто ворожі християнству настанови "Антихриста", *антропологічний ідеал ніцшеанства* ("надлюдина") постає як продовжена і трансформована на атеїстичному ґрунті концепція християнського персоналізму. Фрейдівська структура психіки парадоксально віддзерка-

лює християнську інтерпретацію людини як ариени боротьби Добра (у Фрейда, в ціннісно нейтральному контексті, "Супер-Его") і Зла ("у Фрейда "Ід"). Про близькість концепції "мистецтва любові" Фромма до християнської заповіді всесвітнього братерства говорили майже усі дослідники творчості мислителя [Фромм Э. Искусство любви (Исследование природы любви) : Пер. с англ. – М.: Знание, 1990].

Виходячи із здійсненої в даній роботі спроби культурологічного аналізу проблеми "Релігія і культура", можна зробити такі висновки. По-перше, співставлення окремих текстів західної культури Нового і Новітнього часу з ідеями християнства дозволило підтвердити *залежність картини світу в культурі (в тому числі наукової) від цінностей релігії*. Ця залежність постає як пряма й опосередкована, на рівні *трансформованих образів, ідей, архетипів, інтуїцій*. По-друге, виявлення впливу релігії на формування картини світу культури визначає основні концептуальні засади *діалогу культурології і релігієзнавства*. Так, все більш очевидною стає необхідність застосування релігійних матеріалів у культурологічному аналізі тексту як носія картини світу. Недарма у сучасному культурологічному знанні набув надзвичайного поширення релігійний (світоглядний, аксіологічний) критерій типології культури (індо-буддійська, японо-буддійська, даосько-конфуціанська, арабо-мусульманська, європейська християнська). Крім того, зростає потреба застосування культурологічної методології в релігієзнавстві: будь-яке релігійне явище повинне розглядатися у широкому контексті епохи; його відголоси повинні виявлятися у різних текстах даної епохи; його вплив на подальшу динаміку культури того чи іншого типу, на розвиток взаємодії культур доцільно вимірювати сферою цінностей.

**О.В. Голуб, асп., ДонДУіШІ, Донецьк**  
olgagolub2006@rambler.ru

## **КАТОЛИЦЬКА ТЕОЛОГІЯ VERSUS КОМУНІСТИЧНА ІДЕОЛОГІЯ**

У минулому ХХ столітті комуністична ідеологія відігравала значну роль у духовному й політичному житті світу, та й сьогодні вона зберігає частину своїх колишніх позицій. Відносини комуністів з християнськими спільнотами увесь цей час були досить двозначні. З одного боку, марксистська філософія з'явилася у контексті християнської філософської традиції, тому оперувала християнськими ідеями та категоріями. З іншого ж боку, комуністична партія зайняла від початку ворожу позицію щодо релігії взагалі й християнства зокрема.

Непростим було й ставлення різних християнських церков до марксистської філософії та діяльності комуністичних партій. Католицька Церква, незважаючи на єдину ієрархію і понаддержавний характер своїх інституцій, не була єдиною у своїй позиції щодо феномену комунізму. Можна виділити три напрямки осмислення комунізму в межах католицької теології.

Перша позиція умовно може бути названа європейською. Діалог між католицькими теологами та комуністами точився навколо марксистської критики релігії й Церкви, а також відмінних та подібних рис християнського вчення

та комуністичної ідеології. У спектрі останньої тематики можна виділити наступні проблеми: а) співвідношення християнської есхатології та марксистського проекту комуністичного суспільства, які поєднувала спрямованість у далеке майбутнє, але головна різниця полягала в тому, християнська надія на вічне життя виходила за межі конкретного, категоріального світу [Ранер К. Марксистская утопия и христианское будущее человека // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX века / Сост. С.В. Лезова, О.В. Боровой. – М.: Наука, 1994. – С. 179]; б) проблема ролі християнства у загальнолюдському прогресі: католицькі теологи доводили, що християнське Одкровення не робить людину пасивною, а навпаки спонукає до дії, бо християнство є революцією духу, яка створює напругу цілого людського життя та історії [Мец И.Б. К диалогу между христианами и марксистами // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX века. – М.: Наука, 1994. – С. 191]; в) проблема соціальної несправедливості реального світу, а також боротьби із нею: католики наполягали на еволюційному підході, індивідуальній відповідальності кожної людини і соціальному примиренні [Там же. – С. 193]; г) питання філософської антропології та етики, у якому католицька сторона наголошувала на тому, що кожна людина є індивідуальною, конкретною реальністю, а не частиною якоїсь сукупності, і що її буття не вичерпується економічною, соціальною чи політичною активністю [Ранер К. Марксистская утопия и христианское будущее человека. – С. 185].

Друга позиція пов'язана з "теологією визволення", що набула великої популярності у Латинській Америці. Специфікою цієї теології було поєднання класичного католицького богослов'я з марксистською соціальною філософією. Засновником цієї течії був Г. Гутьєррес, якого займали питання права й обов'язку християнина приймати участь у політичному житті і боротьбі за це право. "Теологія визволення" вважала "своім обов'язком покінчити з існуючою несправедливістю й створити нове суспільство", а шлях досягнення цієї мети латиноамериканські теологи вбачали в участі у боротьбі проти "усіх форм експлуатації" [Гутьєррес Г. Теология освобождения (отрывки) // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX века / Сост. С.В. Лезова, О.В. Боровой. – М.: Наука, 1994. – С. 212].

Третьою позицією щодо комунізму була позиція католиків з країн "соціалістичного табору" і стосувалася вона, головним чином, діяльності місцевих комуністичних партій та їх церковної політики.

Падіння комуністичного режиму в Європі Католицька Церква сприйняла як культурний та місіонерський виклик. Папа Іван-Павло II наголосив на необхідності "новітньої євангелізації" та творення єдиного духовного європейського простору [Майєр Х. Церкви Європи після падіння комуністичного режиму // Людина і світ. – 2002. – № 1. – С. 20].

Таким чином, ставлення католицьких теологів до комуністичної ідеології залежало від соціально-політичних умов їхнього регіону: європейська орієнтація на філософський діалог, бідність і нестабільність католицької Америки та тісні контакти Католицької церкви з комуністичною владою у країнах соцтабору.

## **ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ ВЗГЛЯДОВ МАРКА ТЕРЕНЦИЯ ВАРРОНА НА РЕЛИГИЮ И ИХ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ АВРЕЛИЕМ АВГУСТИНОМ**

Одной из важных проблем религиоведения является воссоздание в систематическом виде знаний мыслителей прошлого о религии. В этом плане большой интерес представляет изучение знаний о религии в античной культуре. Казалось бы, они достаточно полно представлены в историко-философских и религиоведческих работах, однако, как будет видно из нижеизложенного, возникают новые возможности для углубления нашего понимания религиоведческой традиции. Речь пойдет о творчестве римского писателя, ученого-энциклопедиста Марка Теренция Варрона (116 до н.э. – 27 до н.э.), его осмыслении и использовании христианами мыслителями первых веков н.э., в частности, Аврелием Августином (354 – 430). Ныне воспроизведение учения Варрона о религии затруднено тем, что до нашего времени дошли лишь его трактаты "О сельском хозяйстве" и "О латинском языке", а также фрагменты "Менипповых сатир", в которых, формально подражая Мениппу, Варрон выступает против чужеземных влияний и упадка нравов в римском обществе. Между тем, из разных источников известно, что Варрон писал труды по истории, искусству, юриспруденции, грамматике и уже в свое время считался крупнейшим знатоком истории римского народа, его религии, культов и обрядов, что нашло отражение в не дошедшем до нас труде "Человеческие и божественные древности" (*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*) в 41 книге, из которых 16 были посвящены собственно религии. Фрагменты книг Варрона сохранились в сочинениях Тертуллиана, Лактанция и ряда последующих мыслителей. Перед современным исследователем встает задача не только собрать эти фрагменты и систематизировать представления Варрона о религии, но и выявить характер и цели использования Августином религиоведческих изысканий римского историка. Известно, что христианские мыслители первых веков н.э. охотно ссылались на сочинения философов античности, раскрывающие сущность и проявления политеистических религий, прежде всего, на сочинения Лукреция и Варрона. Августин в трактате "О граде Божием" называет Варрона "ученейшим мужем римлян" и упоминает его в том или ином контексте более двухсот раз.

Отношение Августина к наследию Варрона неоднозначно. Августин воспринимает это наследие, прежде всего, как источник информации о религии древних; далее, он черпает отсюда критические аргументы в адрес "язычества"; наконец, полемизируя с Варроном, он отстаивает положения христианского учения, и спор с Варроном становится отправным пунктом теологических рассуждений Августина.

В книге "О граде Божием" Варрон выглядит человеком, ясно понимающим всю наивность и противоречивость народных представлений о богах, причем не сомневающимся в том, что эти представления придуманы людьми и от-



нюдь не являются откровением свыше. Это вполне соответствовало убеждениям Августина. Варрон, по мнению Августина, отмечая важность знаний о культе, показал, что культ имеет вполне человеческое происхождение, что на убеждения народа оказывают влияние выдающиеся личности. Августин считал, что Варрон сознательно о многом умалчивал, говоря при этом, что народу не следует знать истину. Он усматривал положительное начало в признании некоторых императоров сыновьями богов, подчеркивая при этом психологический аспект этого действия, которое придает властителям уверенность в своих силах, смелость и большой авторитет в глазах подданных. Судя по изложению Августина, Варрон уделял большое внимание генезису мифов, сравнивая, например, функции богов с профессиональными функциями людей.

Августин, как и ранее Тертуллиан, обратил внимание на классификацию теологий (религий) Варроном, восходящую еще к Панэцию Родосскому (II в. до н.э.), – их три: мифическая, естественная и гражданская. По Варрону, в мифической теологии, представленной в сочинениях поэтов (например, Гомера и Гесиода), нашли отражение качества обычных людей с их достоинствами и пороками. Она носит несерьезный характер, ею можно пренебречь. Естественная же теология – дело рук философов, в ней содержится больше, чем необходимо для простых людей, поэтому она не должна выходить за пределы узкого круга мыслителей. И, наконец, гражданская теология, направляемая официальными жрецами, задает некие нормы и правила почитания богов, она должна быть признана обществом. Августин считает, что Варрон не смел прямо осудить гражданскую теологию. Вступая в полемику с Варроном, Августин напоминает, что Варрон перечислил всех богов, якобы влияющих на жизнь человека, в том числе и так называемых "неизвестных", почитаемых ранее и ныне забытых, но нигде не пишет, у кого просить вечной жизни. В этом Августин усматривает одну из главных нелепиц римской религии, постоянно обыгрывая вопрос: зачем нужны тысячи богов, если ни один из них не в состоянии дать вечное блаженство.

Августин пытается воспроизвести также философские воззрения Варрона. Он отмечает сильное влияние стоической традиции на римского мыслителя: ведь Варрон называет "душу мира" Богом, говоря, что "сам этот мир есть Бог". Во фрагменте, посвященном Юпитеру, Варрон говорит: "его (Юпитера) почитают и те, кто поклоняется единому Богу, не представляя его в телесном образе и называя другим именем". Далее Августин приводит учение Варрона о трех уровнях души, первый из которых пронизывает все живое и представляет жизненную силу; второй уровень содержит чувства, а третий воплощает разумность.

Трудно судить, насколько адекватно удалось Августину воспроизвести подлинные взгляды Варрона на религию. Но, даже делая поправку на субъективное восприятие текстов Варрона Августином, на незнание нами в полной мере контекста, в котором содержатся приводимые Августином отрывки, всё же вырисовываются контуры религиозно-философской концепции Марка Теренция Варрона, позволившей и Августину более выразительно представить своё учение.

## **ПОШУКИ "ЖИВОГО БОГА" У ФІЛОСОФІЇ ЛЕВА ШЕСТОВА**

Екзистенціальна філософія вбачає сенс життя в тому, щоб знайти себе, досягнути справжнього буття. Це можливе трансценденцією, тобто виходом за межі споглядално-чуттєвого способу буття, детермінованого зовнішніми чинниками середовища, до самого себе, єдиного та неповторного. Подібне розуміння дійсності буття і трансценденції властиве більшості представників релігійного екзистенціалізму. Лев Шестов є яскравим представником цього напрямку. Як і в інших російських філософів, його погляди виражають пограниччя філософської і релігійної думки. Роздуми мислителя сконцентровані на проблемі звільнення людини від панування над нею об'єктивних законів і реалізації її потенціалу у вірі. Людина і боротьба з усім, що її оточує, що обмежує її свободу, є стрижнем філософії Л. Шестова. Він аналізує поведінку людини, яка діє в незвичній ситуації на порозі шаленства і смерті. В хвилину смертельної загрози і розпачу вона звільняється від своїх обов'язків стосовно суспільства, майбутнього і зосереджує свою увагу виключно на своїй особистості.

Всю творчість Шестова поділяють на два великі періоди: негативний (скептичний) і пізніший, (пов'язаний), так би мовити, з отриманням позитивного змісту, з безпосереднім зверненням мислителя до питань віри. В усякому разі, ми повинні пам'ятати, що для Шестова все, що пов'язане з особистою вірою, завжди мало глибокий характер, це навіть не таємниця, це таїнство. Як особистий внутрішній досвід віра для нього була поза сумнівами. Знання і одкровення стають основним об'єктом його уваги, його зусиллям вийти безпосередньо до релігійної філософії. Практично всі його роботи так чи інакше показують, намічають або здійснюють цей шлях.

Бог є, перш за все, необмежені можливості – це основне Його визначення у творчості філософа. Бог не зв'язаний ніякими необхідними істинами. Людська особа є жертва необхідних істин, закону розуму і моралі, жертва універсального і загальнообов'язкового. Єдину можливість реалізації свободи і творчої потужності людської особи Шестов знаходив в релігійному досвіді. Віра для Шестова – це одночасно і "друге вимірювання мислення", що долає істини розуму, звільняюче від влади необхідності, і шлях до того, для кого все можливо, і покладання надії на Бога "Живого". Виступаючи проти раціоналізації віри і вважаючи її як сферу абсурду і парадоксу, сам включається в русло іудейсько-християнської філософії, яку він, назвавши філософією одкровення та протиставив її філософії умоглядній та раціональній. Для справи Шестова, для його неухильної боротьби з "необхідністю" найважливіше було знайти "Живого Бога". Але, відмовляючись від одного, суто метафізичного образу Бога, Шестов все ж таки залишається в метафізичних межах. Метафізичний Бог Шестова володіє нічим не обмеженою потужністю діяння, що задає світу нескінченну множинність можливого, множинність волі, множинність істин, множинність доль і подій, і немає нічого остаточного. Рух віри для Шестова – це, перш за все, входження, вторгнення, прорив в сферу немож-

ливого, коли всяка мислима для людини вірогідність говорить про неможливе. Досвід віри розширює горизонти свідомості, виводить його за межі "не-мислимого абсурду" до можливості глибинного переживання безмірної надії.

Головне для Л. Шестова віра. Тільки віра може врятувати, тільки віра в Бога, для якого все можливо, який не зв'язаний ніякою необхідністю. Поза вірою немає порятунку від влади необхідності. Л. Шестов не вірить, що є віра у так званих "віруючих". Її немає навіть у великих святих. Л. Шестов склав собі максимальне поняття про віру, при якому вона робиться неможливою і її ні у кого немає. Але це розуміння віри не відповідає всім найбільшим свідочтвам про віру в історії людського духу, свідочтвам апостола Павла, всіх апостолів і святих, пророків і релігійних реформаторів. Для Л. Шестова віра є кінець людської трагедії, кінець боротьби, кінець стражданням, настання необмежених можливостей і райського життя. Це є помилкове розуміння віри, і для багатьох воно є не кінець, не райське життя, а почало важкого шляху, почало героїчної боротьби. Віруючий продовжує нести на собі тяжкість світової необхідності, розділяє тяжкість невіруючих. Віруючий проходить через випробування та сумніви.

Л. Шестов закликає до Біблії і одкровення, щоб звільнити людину від влади Сократа і грецької філософії, влади розуму і моралі, загальнообов'язкових істин. Але з Біблії бере він лише те, що йому потрібне для його теми. Він не біблейська людина, він людина кінця XIX і почала XX століття. Ніцше йому ближче за Біблію і залишається головним впливом його життя. Він робить біблейську транскрипцію ніцшеанської теми, ніцшеанської боротьби з Сократом, з розумом і мораллю в ім'я життя. Біблія для нього майже вичерпується оповіддю про гріхопадіння, Авраамом і Іовом.

Спасіння людини від соціального та духовного рабства Л. Шестов вбачав у вірі, протиставляючи її бездуховному знанню, пошукам "свого Бога" і надії на власне "божество". Він вважав, що тільки це відкриє перед людиною можливості її самореалізації. Незважаючи ні на страх буття, ні на норми всезагальної моралі.

**О.В. Дзюба, асп., КНУТШ, Київ**  
schuriko@ukr.net

## **ДО ПИТАННЯ ПРО ДИНАМІКУ СТРУКТУРНИХ ЕЛЕМЕНТІВ В РЕЛІГІЙНІЙ СИСТЕМІ**

Будь-яке явище можна розглянути як систему. Й релігія не буде виключенням, з тою обмовкою щодо предмету дослідження, що "...наука про релігію, яка включає в себе феноменологію, історію, психологію й соціологію релігії, і є в принципі описовою дисципліною, що намагається зрозуміти природу всіх релігій" [Вах *И.* Социология религии. Часть I: Методологические пролегомени // Социология религии: Классические подходы : Хрестоматия / Сост. М.П. Гапочка, Ю.А. Кимелев. – М.: 1997].

Це означає, віднаходження такої універсальної структури релігії чи релігійного досвіду мовою феноменології релігії (власне, наше дослідження ґру-

нтується на використанні феноменологічної настанови в межах системного аналізу), за якого елементи структури постають "необхідними умовами" можливості існування релігії. Це те, далі чого вже неможливо редукувати систему. На нашу думку, такими елементами є цінності, віровчення та культ, звичайно, всі вони фундовані головним системоутворюючим відношенням – сутністю релігії, яку ми розуміємо, як здатність схоплювати сакральне в інтенційних актах свідомості.

Цілком зрозуміло, що всі структурні елементи в системі взаємозалежні й, якщо вилучити якийсь з них, ми з усією очевидністю втратимо саму систему. Спробуємо кинути побіжний погляд на подібну структурну динаміку. Так, наприклад, якщо певна релігійна традиція позбавляється визначеної в межах цієї традиції ієрархії цінностей (або в ієрархії з дії певних соціо-культурних факторів відбувається значний зсув), вона починає носити зовнішній формальний характер. Для дослідника релігії – це вже буде не "та" релігія, це буде щось інше, яке знову ж таки потребує вивчення, бо, цінності мають опредмечуватися в віровченні та культурі, а коли вони змінені чи їх нема, то й не має чому бути опредмеченим, і, власне, що інтедувати в якості сакрального. Натомість, залишається матеріальний субстрат колишніх ієрофаній (за термінологією М. Єліаде), священні тексти стають історичними джерелами, а жива традиція перетворюється на предмет суто релігієзнавчого та археологічного аналізу.

Культ й віровчення є необхідними для релігійної людини в тому сенсі, що тільки таким чином вона проявляє свою релігійність: розподіляє визначену традицією систему цінностей, що зафіксовані у віровченні, й виявляють себе в дієво-практичній частині релігійної системи – культурі. Спробуємо, наприклад, вилучити культ з релігійної системи, а це те ж саме, що уявити адепта, який перестав залучатися до релігійної практики, – як наслідок отримаємо індивіда, що є або "співчуваючим" традиції, або містиком. Як доречно вказує Ф. Хайлер, релігійна точка зору є вузькою в порівнянні "з духовною широтою будь-якої містики", яка "позбавлена історії...й максимально індивідуалістична" [Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Лютера // СОЦИО-ЛОГОС : Пер. с англ., нем., франц. / Сост., общ. ред. В.В. Винокурова. – М.: 1991. – С. 329–330], а якщо й існує в межах певної традиції, то ситуативно, натомість для релігії важлива нерозривна єдність теорії і практики конкретної релігії. Таким чином, містика виявляється зредукованою до ядра релігією. Тут слід додати, що в межах структури базових елементів конкретних релігій історично відбуваються певні зміни, інакше б взагалі було неможливим утворення нових релігійних течій, сект, деномінацій і т. ін. Наприклад, в межах християнства існує велика кількість конфесій, й, тим не менш, базова структура християнства не змінюється. Так, за Ф. Хайлером, М. Лютер – яскравий приклад того, як через переосмислення ієрархії цінності, й відповідно віроповчального комплексу й культової практики однієї релігії (католицизму) виникає нова релігія – протестантизм. Але обидві очевидно існують в межах структури християнства.

Слід розуміти, що показана вище спроба нарису механізму внутрішньої динаміки релігійної системи аналітично змодельована, можлива лише при розгляді абстрактної парадигмальної моделі релігії, де мова йде тільки про

базові елементи структури, а метою є прояснення деяких процедурних моментів дослідження релігії. Історія релігії не знає прикладу миттєвого відмирання чи зникнення такого базового елемента традиції як віровчення (весь комплекс рефлексивно оформленого переживання сакрального – від міфу до теологуменів) чи культ (весь комплекс релігійної практики, від молитовної до жертвоприношення).

***А.И. Касьянчик, студ., АУПРБ, Минск, Беларусь***  
alivka@telegraf.by

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ "РЕЛИГИОЗНОГО ОТЧУЖДЕНИЯ" В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТОТАЛИТАРНОГО НЕОКУЛЬТА ЦЕРКВИ САЙЕНТОЛОГИИ**

В соответствии с идеей религиозного отчуждения Фейербаха первоначально люди живут в гармонии с собой, но, по прошествии некоторого времени, они творят внешнюю силу, властвующую над ними. Затем наступает период отчуждения, когда человек воспринимает себя бессильным по отношению к Богу. Для преодоления подобного состояния он должен определить истинную природу отношений между собой и внешней силой, в итоге возникает осознание того, что Бог есть не что иное, как порождение самого человека [Скирбекк Г., Гилье Н. История философии : Учебное пособие для студентов вузов / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; Под ред. СБ. Крымского – М.: Гуманитарный издат. центр ВЛАДОС, 2003].

Данная теория актуальна и для нашего времени. Наиболее наглядно выражена она в деятельности тоталитарного неокульты Церкви Сайентологии, созданного Лафайетом Рон Хаббардом. Основные направления деятельности сайентологии отражены в книге Хаббарда "Дианетика – современная наука душевного здоровья". Основой учения дианетики стал тезис Будды: "Боги – это люди, достигшие совершенства". Однако он был перефразирован Хаббардом: "Все мы боги, просто слишком заигрались в людей". Таким образом, цель каждого человека усовершенствовать себя, избавляясь от ненужных привычек, чтобы снова стать тем, кем являлся изначально – Богом. Нужно отметить, что, несмотря на идеи о божественной сущности каждого человека, во внутренней структуре Сайентологии присутствует четко выраженная иерархия.

По мнению Хаббарда, сознание человека содержит две функционирующие части: аналитический ум, решающий жизненные проблемы, и реактивный ум. Реактивный ум хранит психотравмировавшие события, так называемые энграммы, которые вызывают все психические заболевания и расстройства. Цель дианетики – удаление таких энграмм специальным комплексом процедур – одитингов. В результате процесса очищения появляется индивид со сверхчеловеческими способностями – клир, то есть человек, лишенный чувства сопереживания, нравственных начал, совести. Согласно описанной выше теории, любой, кто использует сайентологическую технологию, может стать самоопределенным, действительно богородобным существом, не ограничен-

ным размерами пространства и времени. Хаббард создал сайентологию как науку о знании в полном смысле. По существу, он изобрел новое религиозное учение. Однако вопрос о религиозности организации Церковь Сайентологии вызывает определенные сомнения. Нельзя отрицать, что в Церкви Сайентологии присутствуют элементы религиозной организации. Например, наличие священного писания, обрядов, символов. Но ведь любая религия является социокультурным феноменом, частью культуры, существуя и видоизменяясь лишь в ее рамках. Безусловно, религия участвует в функционировании различных сфер жизни общества, но она взаимодействует с ними, а не пытается кардинально их изменить. Церковь Сайентологии же пытается трансформировать практически все сферы человеческой деятельности, что может губительно сказаться на их функционировании.

Общие принципы с идеей религиозного отчуждения у Церкви Сайентологии особенно проявились в отношении личности Иисуса Христа. Хаббардисты выражают следующую точку зрения: "Христос не Бог, а человек, живший на Земле, но обладавший уже такими свойствами, которые человек обретает, проходя через технологию дианетики" [Егорцев А., Стопчева А. Как нам откликовать Россию. Дианетика и сайентология: два имени одной секты // Православная беседа. – 1996. – № 2. – С. 37].

Учение секты является необходимым продуктом своего времени, особенно в странах постсоветского пространства, так как именно в них необходимо было заполнить "духовный вакуум", образованный укрепившимися идеями атеизма. Главное преимущество учений Хаббарда над идеей Фейербаха в том, что, в отличие от последнего, Хаббард признает важность религиозных ценностей для современного человека. Ведь эти ценности складывались на протяжении тысячелетий. Они являются культурным достоянием, поэтому невозможно секуляризовать все общество за такой короткий период времени.

Хаббард предложил идеи трансформации основополагающих духовных начал общества. Нельзя не заметить, что в этой сфере на самом деле необходимы существенные преобразования. Но подобные изменения могут быть губительными для личности, общества и государства. Именно поэтому к ним нужно подходить, используя многовековой опыт цивилизаций.

**К.А. Колкунова, асп., МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия**  
coffeegirl@inbox.ru

## **ПРИМЕНЕНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЙ РЕЛИГИИ К ИЗУЧЕНИЮ СОВРЕМЕННЫХ КВАЗИРЕЛИГИЙ**

При изучении явлений, которые мы, вслед за Паулем Тиллихом, будем называть квазирелигиями, понимая под этим термином секулярные общественные движения, сознательно копирующие формальные признаки религий, одной из первых задач исследователя должно стать отграничение таких квазирелигиозных групп и движений от религии в собственном смысле этого слова. Проблема определения религии остается центральной для религиоведения на всех этапах его становления и развития. В данной работе мы рассмотрим применение двух характеристик религии, предлагаемых в религиоведческой

литературе, к проблеме демаркации религий и квазирелигий. В качестве примеров нами выбраны апелляция к обыденному опыту, а также определение, опосывающее функции и место религии в обществе и культуре.

Понимая сложность создания универсального определения, отечественные исследователи в практических целях дают классификацию существующих определений по их теоретической принадлежности [Такой подход встречается в советском религиоведении. См.: *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. – 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1985. – С. 20–40; также см.: *Аринин Е.И.* Религиоведение (введение в основные концепции и термины) : Учебное пособие для студентов. – М.: Академический проект, 2004; Введение в общее религиоведение : Учеб. / Под ред. проф. *И.Н. Яблокова.* – М.: КДУ, 2007. – С. 141 и далее].

При апелляции к обыденному пониманию религии значительную роль играет прецедентное словоупотребление – религией мы называем то, что и раньше называли религией [*Антес П.* Религии и современность. История и вера. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 10–11]. Впрочем, этот путь имеет массу недостатков, например, не вполне ясно положение восточных религий, (конфуцианства и др.), и новых религиозных движений с их притязаниями на место религии или напротив, отрицание собственной религиозной сущности [Здесь Антес обращается к актуальной для западного общества проблеме сайентологии, борющейся за статус религии. См.: Там же. – С. 11].

Встречается также другой подход: выделение существенных черт рассматриваемых явлений, на основании которых дается рабочее определение религии [См., напр.: Религиоведение : Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 1998. – С. 223 и далее]. Эти сущностные характеристики дают нам представление о религии как необходимо возникающем аспекте жизнедеятельности человека и общества, способе выражения и преодоления человеческого самоотчуждения, отражении действительности, общественной подсистеме и феномене культуры. Используя такое определение, мы сталкиваемся с проблемой демаркации религиозных и нерелигиозных социальных явлений. Характеризуя религию через ее отношение с обществом и культурой, исследователи уравнивают религию в правах с другими подсистемами культуры. Социолог религии В.И. Гараджа называет определение, исключающее понятие Бога, функциональным, и пишет, что оно "считает возможным определить религию, отвечая на вопрос – как она работает, а не что она есть" [*Гараджа В.И.* Религия как предмет религиоведческого анализа // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии. – М.: Наука, 1994. – Ч. 1. – С. 12]. Такое определение может быть инструментом при исследовании квазирелигий, которые также являются частью общественной жизни.

При обыденном словоупотреблении такие публичные акции, вымышленные персонажи, пародийное воспроизведение традиционных ценностей не относятся общественным мнением к религиям. Включение такого рода явлений в универсум религий вызывает недоумение и недовольство, например, представителей традиционных конфессий, не признающих в этих объединениях, порожденных во многом секуляризацией современного общества, равных.

**П.Н. Костылев, стар. науч. сотр.,  
МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
relig@yandex.ru**

## **КОГНИТИВНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Когнитивная теория религии как термин впервые появляется в анонсе программной статьи антрополога религии Стюарта Гатри [*Guthrie S. A Cognitive Theory of Religion [and Comments and Reply] // Current Anthropology. – 1980. – Vol. 21, № 2. – P. 181–203*] на задней обложке четвертого номера *Current Anthropology* за 1979 год; статья сразу же породила оживленные дискуссии в кругах антропологов, затем подхваченные религиоведами [*On a Cognitive Theory of Religion // Current Anthropology. – 1980. – Vol. 21, № 4. – P. 535–538; More on a Cognitive Theory of Religion // Current Anthropology. – 1982. – Vol. 23, № 3. – P. 341–344*]. В 1993 году у С. Гатри выходит монография [*Guthrie S. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. – Oxford, 1993*], в которой он активно развивает когнитивное понимание религии как формы познания. Годом позже Паскаль Бойер представляет альтернативную концепцию сначала в статье [*Boyer P. Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach // Numen. – 1992. – Vol. 39, № 1. – P. 27–57*], а затем и в книге [*Boyer P. The Naturalness of religious ideas: A Cognitive theory of religion. – Berkeley; London, 1994*]. Законное место в числе религиоведческих дисциплин когнитивный подход к изучению религии получил, когда Томас Э. Лоусон в своей статье [*Lawson T.E. Towards a Cognitive Science of Religion // Numen. – 2000. – Vol. 47, № 3. – P. 338–349*] ввел термин "когнитивное религиоведение" ("cognitive science of religion"). Термин "science" в названии направления указывает на понимание изучения религии в контексте не привычно гуманитарных, а естественнонаучных дисциплин. Призыв к когнитивному изучению религии был подхвачен ведущими западными исследователями религии – Робертом Макколеем, Харви Уайтхаузом, Лютером Мартином, Йеспером Сёренсенем и другими.

Если говорить о масштабных работах, то необходимо упомянуть монографии Илкки Пиисийнена [*Pyysiainen I. How religion works: Towards a new cognitive science of religion. – Leiden; Boston, 2001*] и Харви Уайтхауза [*Whitehouse H. Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission. – Walnut Creek, 2004*], плюс несколько знаковых сборников [*Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience / Ed. by J. Andresen. – N.Y., 2000; Current approaches in the cognitive science of religion / Ed. by I. Pyysiainen & V. Anttonen. – London, 2002; Implications of cognitive science for the study of religion / Ed. by L.H. Martin & H. Whitehouse. – Leiden, 2004; Religion as a human capacity: A festschrift in honor of E. Thomas Lawson / Ed. by T. Light & B.C. Wilson. – Leiden; Boston, 2004; Theorizing religions past: Archaeology, history, and cognition / Ed. by H. Whitehouse & L.H. Martin. – Oxford: 2004; Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity / Ed. by H. Whitehouse & R.N. McCauley. – Walnut Creek, 2005; Soul,*



psyche, brain: New directions in the study of religion and brain-mind science / Ed. by *K. Bulkeley*. – N.Y., 2005; Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion / Ed. by *P. McNamara*. – Westport, 2006]. Большую ценность в плане анализа современного состояния проблемы имеет также обзорная статья Йеспера Сёренсена [*Sørensen J. Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion // Numen*. – 2005. – Vol. 52, № 4. – P. 465–494].

С уверенностью можно утверждать, что когнитивное религиоведение в США, Канаде и странах Западной Европы на сегодняшний день является одной из наиболее сильных стратегий мультидисциплинарного исследования религии и одной из важнейших научных школ в современном англоязычном религиоведении, что подтверждается созданием в начале 2006 года Международной Ассоциации когнитивного религиоведения ("International Association for the Cognitive Science of Religion"). К сожалению, единственное, что написано о когнитивном религиоведении на русском языке – это небольшой фрагмент одной из глав последней книги М.М. Шахнович [*Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения*. – СПб., 2006. – С. 161–166].

Работа выполнена при поддержке РФФИ (грант №08-06-00407-а).

***В.Ю. Кришмарел, асп., КНУТШ, Київ***  
krishmarel@ukr.net

## **ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО СИМВОЛА В МІФІ ТА КАЗЦІ (ПРИ ДОСЛІДЖЕННІ СМЕРТІ ТА ЛЮБОВІ)**

Саме дослідження смерті та любові, особливо ж у їхньому взаємовідношенні, дозволяє зрозуміти як структури психіки людини, так і становлення її світогляду, а отже – її обуттєвлення, тобто перехід з потенційного стану до актуалізованого. Матеріалом для аналізу слугують, перш за все, міфи, а також казки як більш пізнє утворення. Тож необхідно зупинитися на методологічних особливостях дослідження вищезазначеного матеріалу, особливо ж в тому контексті, який нас цікавить – з точки зору співвідношення смерті та любові та їхніх здатностей до обуттєвлення.

Саме символіка, яка проступає через міфи, є тим матеріалом, який дає можливість досліджувати значення смерті та любові – значення, яке могло безпосередньо навіть не усвідомлюватись, проте заклало моделі поведінки, які, все більше відходячи на рівень неусвідомлюваного, тим не менш, продовжують функціонувати. Проте необхідно пам'ятати про те, що мова йдеться саме про символи – а отже, необхідно звернути увагу на символ як такий, щоб адекватно осягнути його місце і наповненість у зазначеній проблематиці.

Найпершим рівнем функціонування символу, який, власне, й постає релігійним у своїй сутності, є рівень міфів. Проте при дослідженні цього рівня важливо враховувати кілька моментів. Перш за все, як вже зазначалося, специфічність самого досліджуваного матеріалу (складності та адекватність перекладу; джерело, з якого записано текст; культурні нашарування тощо). Але також не менш важливим постає те, що символи, що використовуються

у космологічних, онтологічних міфах, та й, власне, у міфах, пов'язаних із життям людини – на момент їхнього фіксування не потребували додаткових пояснень та асоціацій. Значення, до яких вони відсилали, через особливості міфологічного світосприйняття, поставали у цілісності.

Проте з розвитком людства відбувалися зміни і в самому функціонуванні міфів. Поступово певний значний їх масив перестав бути втаємниченою сакральністю, а складні смислові навантаження було не просто зберегти при такому поширенні (власне, це те, що відбувалося практично з усіма священними текстами релігійних традицій – як тільки вони набували кодифікованого вигляду і поширювалися на значній території – виникала потреба у їхньому трактуванні, що подеколи призводило не просто до розколів всередині одного релігійного напрямку, а й навіть до виділення нових течій. Таким чином виникає новий вимір функціонування та поширення символів, що, звісно, призвело до поширення і прийняття змінених смислів, які, власне, внаслідок більшого використання і видається можливим розглядати як основний (не превинний!) матеріал значень символу, – казки.

Тобто, самі структури світу, підтверджені міфами, постають як той базис, що й робить можливим розвиток подій у казці; саме тому у ній й лишаються практично ті самі символи, які, оскільки вже не стосуються космології, перестають бути й втаємниченими, тож надають моделі поведінки не для рівня всезагальної пов'язаності світу, а для найбільш характерних повсякденних ситуацій побутового життя людини. Саме через це у казках, особливо ж "чарівних" (за термінологією Я. Проппа) (саме їх найбільш зручно розглядати як матеріал для аналізу, адже вони є найбільш близькими до міфологічної свідомості, коли сили природи і світ людської діяльності невіддільні, живі і мертві – не недосяжні, і основне – це відповідність певній послідовності дій (тобто, фактично – ритуал), порушення чого веде до зсувів у структурі особистісного світу головного героя, а виправлення цих помилок забезпечує стабільність, успіх та щастя) постійно прослідковується зв'язок між живими (головний герой, який є звичайною людиною, проте ще невизначеного соціального статусу) і мертвими (всі мешканці лісу-підземелля-підводного царства – недосяжні для спільноти – отже – померлі), між продовженням життя, порятунком, оновленням (перехід до нового статусу повноправного члена суспільства – одруження не лише як емоційна та етична дія, а як онтологізуюче утворення) та небезпекою, заборонами (порушення приписів і тягне поневірення, які й визначають здатного до відродження, всі ж інші не мають права на існування в новому статусі).

***В.В. Кузев, асп., ІФ НАН України, Київ***  
elquijote@mail.ru

### **КОНЦЕПТ АНГЕЛІВ СМЕРТІ ТА ПОКАРАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ФОРМУВАННЯ ДЕМОНОЛОГІЧНИХ ВІРУВАНЬ (АВРААМІЧНА ТРАДИЦІЯ)**

В процесі розвитку іудейської традиції відбувається виокремлення злого начала з первинного божественного синкретизму, за якого Яхве розглядався

як джерело і добра, і зла. По мірі зростання ідеї всеблагото Божества відповідно трансформуються уявлення про його участь у земних стражданнях, що позначається і на системі ангелології.

Так, деякі ангели важко піддаються класифікації – їх відносили то до слуг Бога, то до прибічників зла і Сатани. Невизначеність їх характеру залежала від специфіки функцій, які вони виконували: знищення, смерті, покарання, тощо. Ці ангели-екзекутори в іудаїзмі вітхозавітного періоду цілком вписувалися в загальні уявлення про Бога від якого виходить і добро і зло. Ряд текстів Старого Заповіту згадують духовних істот, які можуть бути охарактеризовані як ангели покарання і як власне, демони, що все ж таки перебувають на службі у Бога (Іс. 54:16; Пр. 17:11). "Ангела Господня" (1 Хр. 21:15-16), судячи з його функцій і атрибуту (оголеного меча) можна ототожнити з Ангелом Смерті. У деяких християнських інтерпретаціях (наприклад у І. Вейера (XVI ст.), М. Лютера), де приймається теза про те що Бог доручає демонам і Дияволу виконувати його накази, "Ангел Господень" – це Сатана [Махов А.Е. Сад демонов – Notus daemonum. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. – М.: INTRADA, 1998. – С. 140, 218–219].

Розглянемо більш детально приклад Ангела Смерті. В Старому Заповіті (Вих. 12:23, Іс. 37:36) він виконує безпосередньо накази Бога. У постбіблійному іудаїзмі, в равниністичній літературі спостерігається поступове ототожнення Ангела смерті з Сатаном або Самаїлом, з'являється ідея про Ангела Смерті як такого – демонічну фігуру, що діє на свій власний розсуд [Носенко Е.Э. Представления евреев о демонах, злых духах и прочей нечистой силе. – [http://pryahi.indeep.ru/witchcraft/judean\\_demonology.html](http://pryahi.indeep.ru/witchcraft/judean_demonology.html)]. Можливо це ототожнення відбувається також за рахунок пояснення причини смерті через гріх прабатьків, а гріхопадіння – спокушанням Змія-Сатани. В талмудичному тексті "Абуда Зарах" Сатан стоїть біля смертного одра людини, тримаючи в руці оголений меч. У цьому трактаті меч, атрибут Ангела Смерті, переходить уже до Сатани, що свідчить про зближення, а подекуди цілковите ототожнення цих фігур. Такий процес відбувся через уявлення що Диявол – ініціатор всіякого зла, в тому числі, смерті. Тим більше це підкреслюється в християнстві: Диявол "має владу смерті" (Євр. 2:14). Концепт Ангела Смерті як злого духа зберігається і в епоху пізнього Середньовіччя та Відродження. Зазвичай він представлений як безіменний персонаж, який однак має характерні риси Диявола. Аналогічне поняття існує і в ісламській традиції (Азраїл). Відмінність Азраїла від пізніх іудейських та християнських уявленнях про цю фігуру полягає у тому, що в ісламі він цілком підпорядкований Аллаху, а Диявол протиставляє світовій гармонії, задуманій Богом свій власний винахід – смерть. Однак і в ісламі Ангел Смерті є страхіливою істотою і певною мірою демонізується (сура 47.27).

Наступний персонаж що представляє інтерес для нашої теми – Аваддон (Аполіон). Як і Ангела Смерті, його важко однозначно віднести до конкретної групи духовних сутностей. У Старому Заповіті часто означає певну область небуття, синонімічну Шеолу (Пр. 15:11; 27:20; Йов. 26:6-7). Очевидно Аваддон – персоніфікація понять "знищення", "безодня потойбіччя", тощо. У більш пізній традиції асоціювався з ангелом покарання. Так у Об'явленні

Аваддон відкриває колодязь безодні і випускає на землю сарану з людським обличчям (Об. 9:1-11). У даному уривку Аваддон пов'язаний з абсолютним низом, з безоднею. У пізній равинській літературі Аваддон – найнижчий з чотирьох відділів пекла, він розташовується на третьому, останньому рівні землі і призначений для покарання порочних. В цілому, ми спостерігаємо, що вектор розвитку концепту спрямований у бік більшої персоніфікації поняття Шеолу – із синоніма пекла Аваддон перетворюється у самостійну духовну істоту: ангела/демона. В інших інтерпретаціях Аваддон представлений саме демоном, падшим ангелом. Такий погляд на цю фігуру імовірно склався через демонізацію Шеолу.

Інший відомий приклад – ангел Самаель. За деякими текстами він виступає як Ангел Смерті, за іншими – як цар демонічного воїнства. В апокрифі Сефер Хайхалот (3-й Енох) названий "князем обвинувачів". Разом з Сатаною та Дуббіелем записував гріхи Ізраїля в таблиці, аби Бог у гніві вигубив Ізраїль. У цьому тексті Самаель як і Сатана в книзі Йова не протиставляється Богу, але виконує призначену йому роль духа-обвинувача. Разом з тим у талмудичній і постталмудичній літературі Самаель фігурує як голова нечестивих ангелів.

Лейла – ангел ночі в єврейській релігійній традиції, вона відповідає за зачаття. Деякі версії легенд представляють її демоном; такий перехід на нашу думку відбувся через функціональні особливості цього ангела, пов'язані з нічною діяльністю, статевим актом та жіночою іпостасю у якій він проявляє себе.

Інкорпорація дуалістичних уявлень про царство Сатани, який об'єднує та очолює злі сили що стоять за нещастями та бідами людей та одночасно з цим перетворення у релігійній свідомості концепту Бога з морально амбівалентного на абсолютно благого відсунули означених суворих ангелів у тінювий бік, тобто у царину зла. Але на більш ранній стадії релігійних уявлень авраамічної традиції був поширений погляд на ангелів покарання, руйнування і т.п. як на божих слуг. Подібно до цього в ранньому християнстві фігурувала ідея, що засуджених до пекельних мук карають суворі праведні ангели; пізніше вони були замінені на дияволів.

*В. Кузін, студ., КНУТШ, Київ*

## **ГЕКЗАПЛИ ОРІГЕНА У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ АЛЕКСАНДРІЙСЬКОЇ ШКОЛИ**

Екзегетичне філософування на основі Біблії було невід'ємним атрибутом філософської методики серед членів Александрійської богословської школи. В часи поширення християнства в Александрії сформувалася інтелектуальна еліта, яка увібрала найкращі здобутки неоплатонічної філософії та християнського богослов'я. Тому, використовуючи набутий філософський досвід, представники християнського богослов'я прагнули, за допомогою філософії, пізнати глибину божественного Одкровення та містичний смисл Біблії. Для виявлення більш глибокого сакраментального змісту, александрійці вдавалися до алегоричного методу тлумачення, намагаючись наблизитися до уможливленого ідеалістичного містицизму, дух якого прихований під текстом Біблії [Християнство

: Энциклопедический словарь : в 3 т. Т. 3: Т – Я / Ред. кол.: С.С. Аверинцев и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995].

Розуміючи значення правильного розуміння Біблії в християнському богослів'ї, Оріген, помітивши змістовні відмінності в різних рукописах Священного Писання, робить спробу поєднати всі протиріччя в єдиному екземплярі, з метою більш точного виокремлення алегоричної символіки із тексту, оскільки на той час алегоріями при тлумаченні користувалися нетрадиційні християнські рухи, а саме гностики, юдейські секти, неоплатоніки та ін. [Там же].

На початку III ст. Оріген приступив до створення точного примірника Біблійних текстів. В своїх розробках він використовував різні списки Біблії, включаючи відомі йому переклади грецькою та оригінальний текст давньоєврейською мовою. За допомогою цих матеріалів Оріген намагався синкретично створити однотипне джерело Біблії, яке найкращим чином могло б відтворювати його сутнісний зміст для алегоричної побудови і духовної символіки божественного Одкровення. Праця Орігена тривала протягом 24 років, і завершилася в 40-х роках третього століття в Палестинському місті Кесарія. За зовнішньою формою праця Орігена складалася із 50 сувоїв, в яких розміщувалися біблійні тексти різних версій. До першої групи відносилися біблійні тексти перекладачів сімдесяти (з грец. септуагінта – LXX), Акіли, Сімаха, Феодотіона, відповідно за поділом цей вид називався "тетрапла"; до другої відносилися порівняння із перекладів першого виду і два переклади, знайдені Орігеном в Єрихоні, що називалися – "гекзапла"; а третій вид становили порівняння, вилучені із перших двох та з додатком ще двох перекладів, походження яких є невідомим. Ці порівняння із восьми списків біблійних рукописів називалися – "октапла". Незважаючи на різну формальну побудову змісту, в своїй основній частині праця Орігена отримала назву "гекзапла", що відповідала у класифікації шістьом найбільшим перекладам [Юнгеров П. Введение в Ветхий Завет : в 2 кн. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2003. – Кн. 1. – С. 269–271].

Практично вся християнська філософсько-богословська спадщина використовувала напрацювання Орігена в якості найкращого в ті часи примірника біблійного тексту. Багато пізноантичних рукописів Священного Писання копіювалися на основі праць Орігена. Представляючи неабияку цінність для християнської філософської екзегези, "Гекзапли" Орігена, тим не менше, були втрачені. Можливо, вони згоріли у 653 році при пограбуванні Кесарії арабськими завойовниками [Там же. – С. 271]. Але, спираючись на значний внесок Орігена до систематичних розробок в галузі філософії і ранньохристиянської теології, можна в деякій мірі відтворити методологічні розробки філософування Орігена в екзегетиці, герменевтиці та філософському осмисленні християнської теології. Зважаючи, що принцип Орігена в системі алегоричного тлумачення наслідували його послідовники, серед яких є Григорій Нисський, Амвросій Медіоланський та ін. Крім цього, окремі фрагменти із Орігенових Гекзапл, увійшли до більшості канонічних кодексів Біблії, особливо Сирійський кодекс, Медіоланський кодекс, що передають свідчення Орігенової праці. Деякі сучасні видання критичних біблійних кодексів передають в окремих видах методологічний апарат Орігенових Гекзапл. Тому, викорис-

товуючи доступний матеріал, можна відтворити, в певній мірі, характер Оригенових здобутків, що виражені в його фундаментальній праці під назвою "Гекзапли" [Тов Э. Текстология Ветхого Завета. – М.: ББИ, 2003].

Гекзапли Оригена були єдиною спробою в історії християнської філософії за допомогою порівняння буквального аналізу різних текстів створити однотипний примірник Біблійного тексту, зміст якого міг би повноцінно відтворювати духовну сферу біблійного вчення за допомогою містичного філософування. Можливо, філософський світогляд, на думку Оригена, цілком не суперечив духовному змісту Біблії, а навпаки слугував взаємодоповнюючим чинником, що ішов поруч із розумом і вірою.

***О.В. Кузнецова, методист, УрГУ, Екатеринбург, Россия***  
olesyakzn@yandex.ru

## **О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОКОВ РИТУАЛА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ**

Обращение к истокам какого бы то ни было явления, восходящего к глубокой древности, всегда есть догадка, гипотеза, основывающаяся на весьма зыбком материале прочих реконструкций, гипотез относительно самой древности [Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – М., 2004. – С. 102]. Тем не менее, в отличие от Эванса-Притчарда, мы не считаем непосредственную ненаблюдаемость истоков явления основанием отказа от их поиска.

В поиске оснований, способствовавших возникновению феномена жертвоприношения необходимо обратить внимание на два аспекта, которые, по нашему мнению, могли составить наиболее древнюю часть основания феномена жертвоприношения. Эти два аспекта роднят человека и другие виды живых организмов.

Рассматривая жертвоприношение как ритуал, необходимо принимать во внимание, что ритуальное поведение характерно не только для человека, но и для многих видов животных. К. Лоренц полагает, что у филогенетического ритуализованного поведения животных и культурно-исторических форм ритуализованного поведения человека (как социально-культурного существа) есть принципиальное сходство, которое проявляется в четырех общих функциях: коммуникативной, направления по определенному пути, создания новых мотиваций, препятствования смешению видов или культур [Лоренц К. Обратная сторона зеркала. – М., 1998. – С. 427, 428]. Сложность, однако, заключается в том, что к ритуалу жертвоприношения имеет отношение только вторая функция и, более того, только в русле весьма спорных идей Р. Жирара относительно учредительного человеческого жертвоприношения [Жирар Р. Насилие и священное. – М., 2000. – С. 116–117, 377].

Заложенная в человеке на генетическом уровне, способность к ритуальному поведению, вероятно, явилась подосновой для возникновения ритуалов и в их числе ритуала жертвоприношения. Таким образом, если принять за одну из основ человеческих ритуалов генетическую программу ритуализованного поведения, в самом общем смысле предположение У. Роберт-

сона-Смита о большей древности ритуала по отношению к мифу [Робертсон-Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения : Антология. – М., 1989. – С. 458] получает более весомую аргументацию. Однако эта подвижка в понимании истоков человеческого ритуала как явления, сама по себе, мало что может дать нам в понимании истоков или относительного времени возникновения ритуала жертвоприношения.

Необходимо заметить, что при подходе к решению проблемы жертвоприношения через его возникновение из явлений нежертвенного характера мы получаем новый вопрос: каким образом нежертвенная структура превращается в жертвоприношение. Решение этой проблемы, на наш взгляд, может быть связано с вторым аспектом – способностью к альтруистическому поведению. Последние генетические исследования показали существование "родственного альтруизма" не только у человека и высших животных, но и у простейших. Исследователи из американского Университета Райса обнаружили явление "родственного альтруизма" у амеб, проявляющегося в способности пожертвовать своей жизнью для спасения особей своей колонии. Так, появилось основание полагать, что явление "родственного альтруизма" или способность к жертвенному поведению имеет не психологические или культурные, а генетические корни. Во всех случаях, когда жертвоприношение можно характеризовать как передачу некоей ценности, по-видимому, не следует исключать того, что альтруистическое поведение может являться необходимым условием для возникновения самой возможности жертвоприношения.

Жертвоприношение ни в коем случае не сводимо к указанным элементам предполагаемой подосновы. Как в рамках отдельной культуры, так и в различных культурах в целом, жертвоприношение характеризуется множественностью смыслов, функций и форм, оно крайне пластично. Возможно, именно в силу этого сложно дать всеобъемлющее сущностное определение жертвоприношения. И это же подводит нас к возможности говорить об универсальности жертвоприношения, которая, в числе прочего, проявляется в удивительной широте потенциальной применимости жертвоприношения. С последним связаны затруднения в установлении некоей единой функции жертвоприношения, скорее мы наблюдаем множественность функций.

***О.В. Кулакевич, асист., КНУТШ, Київ***

## **ПРАВОСЛАВНЕ ТЛУМАЧЕННЯ ПРАВ ЛЮДИНИ: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ**

Вивчаючи православне розуміння прав людини дослідник одразу стикається з проблемою антагоністичного ставлення православного світогляду до цієї ідеї. Тому, на перший погляд, може, навіть, скластися враження, що ідея прав людини є ворожою православному світогляду, і сприймається ним як щось стороннє, адже розуміється як продукт секулярного розвитку західної суспільно-політичної думки.

Хотілося б одразу застерегти від хибних висновків до яких можна прийти у результаті такого, досить поверхового аналізу.

Історично, східне православ'я не було схильне до активного захисту прав людини, а також не обґрунтовувало його необхідність на богословському рівні, на відміну від католицької та протестантської традиції.

Римо-католицька, яка неодноразово проявляла антагонізм стосовно принципів індивідуальної свободи, завжди захищала свої корпоративні права (права громади), наприклад, права на міжнародну церковну політику, яка мала бути незалежною від політики світської влади, а іноді, навіть накладати на світську політику певні зобов'язання, зміст яких заключався в обмеженні влади держави над людьми в католицьких країнах.

Протестантизм, який не має єдиної міжнародної структури і не наділений католицьким корпоративізмом, сприяє захисту індивідуальних прав та свобод людини, оскільки приділяє індивіду центральне місце у системі релігійних цінностей.

В ціннісній системі східного православ'я є риси, що споріднюють його як з католицизмом, так і з протестантизмом. Подібно до католицизму, східне православ'я сповідує корпоративний та догматичний погляд на спасіння душі, і тому не схвалює релігійний індивідуалізм. Поряд з цим в православ'ї постійно підкреслюється, що головним в християнстві є не закон, а благодать. Тому православна традиція відкидає різке протистояння державі, яке іноді наявне в католицизмі. На користь цього свідчить вся історія церковно-державних відносин православних країн. Також доречно загадати в цьому контексті "Слово про закон і благодать" Митрополита Іларіона.

Однак було б помилкою вважати ідею прав людини ворожою православному світогляду та заперечувати можливість виникнення правозахисних орієнтацій у східному православ'ї. Православ'я наголошує на євангельській ідеї гідності людини, її унікальності та неповторності, що в свою чергу, хоч і не обов'язково означає дотримання прав людини, але в цілому не заперечує їх необхідність.

Досліджуючи православне розуміння проблеми прав людини необхідно враховувати декілька факторів, які формують ставлення православного світогляду до цієї проблематики.

По-перше, в основу православних поглядів на взаємовідносини особистості та суспільства закладено ідеал цілісності, або, як це відображається в православній догматиці, соборності.

Соборність являє собою сукупність окремих особистостей, кожна з яких привносить свій неповторний внесок в створення єдиного цілого, соборність не подавляє особистість – це органічна єдність особистостей.

Ідеал цілісності, соборності не тільки перешкоджав індивідам протиставляти себе суспільству, він також уповільнював процес відокремлення Православної церкви від держави. Політична залежність церкви на православному Сході різко контрастує з тими взаєминами, які склалися у церкві та держави на Заході. Починаючи з реформи папства, яка відбулася у XI ст., Римо-католицька церква визначила своє особливе становище "наддержави", яка не підпорядковувалася світській владі. Крім того, необхідність розмежувати суверенітети церковної та світської влади була однією з провідних цілей розвитку законотворчості на Заході.



Що стосується православ'я, то тут навпаки, церковно-державні відносини сформувалися доволі рано IV-V ст., і базувалися не на принципах дуалізму, а на ідеалі гармонії (симфонії влад). Церква та держава розумілися не як суперники, а як дві іпостасі – духовна та світська – єдиного органічного цілого. Зрозуміло, що конфлікти між церквою та державою на православному Сході виникали неодноразово, однак вектори їх взаємин було направлено в одному напрямку.

Наступним чинником, який необхідно враховувати, досліджуючи проблему прав людини в православ'ї, є схильність православної свідомості до містицизму та самопізнання, що в соціальному контексті трансформується в аскетизм, спрямований на стягіння божої благодаті. В такому контексті порушення прав людини розуміється нею не як пригнічення її гідності, а як смиренність, і у такому сенсі має не негативні, а позитивні наслідки, адже допомагає православному християнину виконувати заповідь Христа бути смиреним та покірливим.

Враховуючи ці фактори при дослідженні православного розуміння прав людини, ми приходимо того висновку, що ідея прав людини ні в якому разі не є ворожою православному світогляду; про це свідчать участь православних церков у міжнародних правозахисних організаціях, співпраця з Всесвітньою Радою Церков, діяльність якої тісно пов'язана з Організацією Об'єднаних Націй, Організацією з безпеки та співробітництва в Європі та іншими міжнародними організаціями проголосившими своїм "credo" дотримання та захист прав людини у світі. Також в цьому контексті слід згадати, що проблема прав людини також відображена і у соціальних концепціях багатьох православних церков, зокрема в "Основах соціальної концепції Української православної церкви", де зазначається, що права людини базуються на біблійному вченні про людину як образ та подобу Божу. Але не слід також забувати, що право в православній традиції розуміється, за влучним виразом Володимира Соловйова, лише як "мінімальна межа моральності", а отже права людини не є кінцевою метою та ідеалом людства, вони є лише інструментом, засобом, який має регулювати співжиття людей в цьому світі.

***О.В. Матюшко, студ., КНУТШ, Київ***  
Ksenia2@ukr.net

## **ПОСТАТЬ ДИЯВОЛА: ЗМІНА ВИТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ У ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ**

Передусім варто зауважити, що ми будемо розглядати постать Диявола в її співвідношенні з ідеєю зла. Адже можливі також інші ракурси витлумачення цього питання, яких в даній роботі ми торкатися не будемо.

Сама ідея диявола виникає в іудео-християнській традиції разом з Новим Заветом. Але Диявол запозичив багато атрибутів з вавилонської та ханаанської міфології. За свідченнями деяких авторів постать диявола з'являється і розвивається у зв'язку зі становленням монотеїзму. Серед антропологічних причин виникнення ідеї Диявола можна назвати наступні: страх пустоти; вагання "бути

чи не бути?"; жах перед таємничою смертю; нестримна жага до життя; бажання перенести, власне, людську відповідальність за зло у світі та інші.

Різні імена "Злого Духу" як то: Диявол, Люцифер, Сатана, Мефістофель, Князь Темряви, Левіафан, Іалдаваоф, Князь світу цього та ін. розкривають різні грані однієї іпостасі і, в свою чергу, дають повну, хоча часто суперечливу, характеристику постаті.

Демонологія Середньовіччя не відмовляла дияволу у здатності приносити матеріальну шкоду. Така варіативність і суперечність у розумінні постаті диявола пов'язується з напруженням, яке існувало між науковим і фольклорним уявленням про диявола.

В демонології Середньовіччя диявол вже осмислюється як ворог Бога і людини, який здатний з'являтися під різним виглядом: диявол – ворог людини, який прагне досягнути падіння останньої шляхом обману.

Щодо питання "позитивного" тлумачення постаті Диявола. Ідея, що демони і сам диявол виконують накази Бога, пов'язані з покаранням грішників, при всій своїй парадоксальності все ж має місце в християнській демонології.

У процесі секуляризації образу диявола важливу роль відіграв протестантський індивідуалізм. Він буквально "залишив людину наодинці" у її боротьбі проти зла. А песимізм в історії, який існував на той час, не спонукав людину до каяття, а, навпаки, ще більше віддаляв її від Бога. Також, не без впливу ідей філософського Просвітництва, відбувається перетворення Диявола з метафізичної сутності в символ свободи, благородної боротьби та егоїзму. В період Романтизму (як напрямку в літературі) спостерігається деперсоналізація Сатани, цивілізація його образу; диявол належить вже не лише теології але й літературі.

В 20-му ст., у післявоєнну добу і, згодом, знову спостерігаємо звертання до образу диявола. Воно виникає як реакція на зло нелюдських масштабів, яке править в тогочасних суспільствах: війни, жадливі злочини – здається, що навіть найбагатша фантазія людини нездатна на такі явища, а, відтак, це щось більше, ніж моральне людське зло, діє через останню, реалізуючи свою злу волю з невідомою метою. Діяльність диявола починають вбачати і за всіма глобалізаційними процесами (перехід від традиційних суспільств, руйнування попередніх устоїв; згадаймо протест проти порядку в Середньовіччі). Але поряд з такою універсальною екстраполяцією існує й інший бік медалі: трактування диявола як психологічного символу. В цьому плані неможливо оминати психоаналіз. К.-Г. Юнг, перш за все, створює власну концепцію світу (відповідно і людської душі) як цілісності та вводить поняття Тіні для позначення невідомої частини психіки людини. Варто зауважити, що Юнг сприймав Диявола, радше, як міфічний символ, ніж як метафізичну сутність в її християнському розумінні. Але, що ж до зла, то ми можемо його перемогти лише тоді, коли визнаємо його існування, певним чином позначимо його (дамо ім'я) і підніmemo до рівня свідомості.

Далі, проаналізувавши уривок праці "Космічна гра" С. Грофа, можна сказати, що така персона як диявол виступає лише формою переживання космічного зла, це лише один з архетипічних образів, який ввібрав у себе негативні аспекти Божественного.

В свою чергу Нолл, на основі аналізу психіатричної літератури, доводить те, що ідея диявола поступово втратила своє метафізичне значення і перетворилася просто у фікцію хворої уяви.

Загалом можна сказати, що витлумачивши різні розуміння поняття Диявола, ми, тим самим, зумовили виникнення нових запитань щодо природи зла та шляхів її подолання в сучасності.

***В.Н. Морозов, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия***  
vitelos@yandex.ru

### **ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ГЕРМЕТИЧЕСКОГО ГЕРБА В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ**

Известно, что в ходе своего многовекового развития искусство герметическое (т.е. алхимия) и геральдическое (т.е. искусство создания и описания герба) образовали сложный, до сих пор малоизученный феномен герметического герба. Парадоксальность этого феномена состоит, главным образом в том, что геральдическое искусство является "открытым", то есть предполагает очевидность возможности прочтения герба. Герб выражает статус, чин и даже этос владельца, он заключает в себе основу аристократической генеалогии и благородства. "Благородство (nobility) (взятое в общем значении) не более чем некоторое возвышение, <...>, занятое кем-то в отношении остальных, вследствие демонстрации какого-либо примечательного поступка, хорошего или плохого <...>. Более детально, <...>, благородство – это честь крови по происхождению или родословной, предоставленная ранее одному или нескольким членам этого семейства правителем, законами, обычаями той страны или места, в котором они живут и где оказались полезны и благотворны для общества, в силу знаний, развитости ума или демонстрации некоторого славного поступка...<...>" [Peacham's Compleat Gentleman 1634. – Oxford: Clarendon Press, 1906. – P. 2].

В свою очередь герметика – "закрытое" искусство. Его язык выполняет цеховую функцию, он скрывает, запутывает, оплетает. Понятия намеренно смешиваются, смыслы, скрываются. И, тем не менее, герметикам почему-то приглянулось геральдическое искусство. Возникает вопрос, почему? Что герметики могли обнаружить в геральдическом языке такого, что непременно требовалось использовать? Очевидно, алхимики, обладали богатейшим лексиконом, нужды в другом цеховом языке у них не было. Но идея благородства, идея чистоты и избранности, непременно, переключалась с идеей гностического избрания. Синтез герметики и геральдики, воплотившийся в герметическом гербе, может быть ясным образом понят только лишь исходя из общности понимания блага и исключительности. Открытый язык геральдики, стал говорить не для всех. Появилось в гербе нечто такое, что мог понять уже не Нобиль, но Алхимик – принадлежность человека, благородного происхождения к искусству Гермеса. Аналитика этой проблемы, получила интересное разрешение в трудах польского историка Р.Т. Принке, однако в

его работах этическое прочтение оказывается незатронутым, что, с моей точки зрения, не позволяет понять мотивы создания герметических гербов. Герб – это показатель высокой духовности человека, его способности поступать вопреки склонности. Но ведь и Великое Делание немисливо без благородства адепта: "tam ethice quam physice" (сколько этики, столько и физики). По-видимому, некоторые алхимики и впрямь сделали сам герб символом высоких нравственных и этических идеалов, отражающим вечную борьбу тварного и духовного начал в человеке. Но, прежде всего, очевидной видится связь представлений о гербе как символе, отображающем *сущностное* положение человека с гностическим представлением о качественном различии людей. Герб, в данном контексте, конечно же, не является безоговорочным аргументом в пользу того, что его обладатель не гилик и не соматик, но уж во всяком случае, выступает своего рода признаком избранности, уникальности и благородства. Герб алхимика говорит о социальном положении его носителя для непосвящённых, и о его принадлежности к алхимическому искусству для тех, кто понимает тонкости обоих языков, как геральдического, так и герметического.

Такого рода гербы служат прекрасным примером для рассмотрения проблемы взаимного влияния символических систем и цеховых языков, в данном случае, геральдического блазона и герметического аргона. Мне представляется, что этическое рассмотрение этой проблемы может пролить свет на причины возникновения этих удивительных гербов, а также раскрыть новые пути осмысления обеих символических систем. С определённой уверенностью можно утверждать, что это далеко не единственный подход к этой проблеме, не менее интересные результаты можно получить, анализируя графические пристрастия алхимиков, воплощённые в знаменитых алхимических эмблемах, к примеру, в эмблемах Даниеля Крамера, Дионисия Фрейера, а также у многих других авторов. Данная этическая аналитика, прежде всего, основана на сравнительном анализе этических ценностей в герметике и в геральдике. В качестве примеров, в основном, использовались гербы, рассмотренные в работах Р.Т. Принке.

**К.О. Москалюк, студ., КНУТШ, Київ**  
Kateryna\_Moskalyuk@ukr.net

## **ФІЛОСОФСЬКИЙ ІСМАЇЛІЗМ: СИНКРЕТИЗМ ТЕОЛОГІЇ ТА ДАВНЬОГРЕЦЬКИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ**

Основи становлення ісмаїлітської системи релігійної думки були закладені ще в часи дофатимідського етапу ісмаїлітської історії. Ранні ісмаїліти підкреслювали фундаментальні відмінності між екзотеричним та езотеричним аспектами священних текстів, релігійних заповідей та заборон. Вони стверджували, що відкриті тексти – "захір" мають своє явне чи буквальне значення, яке слід відрізнити від внутрішньої чи духовної реальності, прихованої в езотеричному – "батін". Захір та релігійні закони, проголошені пророками, підлягають періодичним змінам, в той час як батін, що містить духовні

істини, залишається вічним. Ця прихована правда може бути актуалізована шляхом езотеричної екзегези "тавіл" – процесу виведення батін із захір, який полягає у зведенні тлумачення ідей до їх походження.

До 890-х років ісмаїліти уже розвинули уявлення про циклічність часу і релігійної історії людства. Час ісмаїліти уявляли собі як прогресію послідовних циклів чи ер з початком і кінцем, вони розвинули своє особливе уявлення про релігійну історію як епоху пророків, визнаних у Корані. Відповідно до цих циклічних поглядів, ранні ісмаїліти вірили, що релігійна історія людства пройшла через сім пророчих епох.

На кінець IX століття більша частина інтелектуального спадку античності була вже доступна мусульманам. Це відбулося внаслідок інтенсивної роботи з перекладу на арабську мову численних текстів грецьких мислителів: Платона, Аристотеля, Птоломея та багатьох інших. Разом з роботами цих великих учителів, на арабську були перекладені і прокоментовані твори неоплатоників. Арабські переклади цих текстів послужили значним поштовхом для розвитку ісламської філософії взагалі й ісмаїлітської думки зокрема. Мусульмани, як правило, не надавали особливого значення розрізненням між грецькими філософськими школами, виділяючи в першу чергу Аристотеля.

Поширення у мусульманському світі арабських перекладів грецьких текстів призвело до розвитку чітко проявленої філософської традиції. Її успіх, ініційований аль-Кінді, досяг свого апогею в роботах аль-Фарабі, широко відомого в ісламському світі як "другий учитель" філософії після Аристотеля. Псевдоаристотелеві тексти та їх неоплатонічна філософія привернула увагу освічених ісмаїлітських (карматських) мислителів іранських земель. В X ст. вони почали роботу по узгодженню ісмаїлітської шийтської теології з філософією неоплатонізму. Це поєднання розуму і Одкровення, чи філософії і теології, призвело, в межах ісмаїлізму, до розвитку унікальної інтелектуальної традиції філософської теології, так званого філософського ісмаїлізму.

Першим, хто ввів неоплатонівську філософію в свою теологію, як вважає Фарад Дафтарі, був Мухаммад ан-Насафі. Він, як і решта проповідників східноіранських областей, писав для правлячої еліти і освічених класів суспільства, маючи за мету зацікавити їх інтелектуально і отримати підтримку "згорі". Мухаммад ан-Насафі, Абу Хатим ар-Разі, Абу Йакуб ас-Сіджистані, відштовхуючись від того різновиду "неоплатонізму", який був поширений в той час серед освічених представників населення Персії та Центральної Азії, розробляли філософські проблеми, абсолютно відсутні в роботах сучасних ісмаїлітських авторів арабського світу і Північної Африки.

Сучасні вчені мають можливість реконструювати ранній етап розвитку філософського ісмаїлізму з його космологією на основі збережених численних робіт ас-Сіджистані. В неоплатонічній ісмаїлітській космології, повністю відображеній в роботі "Книга джерел" ас-Сіджистані та інших творах, Бог описується як абсолютно трансцендентне явище, яке стоїть за межами людського розуміння, поза будь-якими атрибутами, поза буттям чи небуттям і тому неосяжне. Ця концепція Бога, тотожна неосяжному Абсолюту грецьких неоплатоників, знаходилась в тісному зв'язку з фундаментальним ісмаїлітським принципом, що стверджує єдність Бога. Для Плотіна і його школи творіння безпосередньо

еманує з Абсолюту. Однак, в системі, розробленій іранськими проповідниками, Бог вводить творіння в буття за своїм велінням, чи словом, актом позачасового початкового породження з нічого. Звідси, Бог є породжуюча інстанція і Його веління, чи слово, є посередником між Ним і Його творінням.

Світовий Розум був першим творінням, що з'явилося з нічого завдяки акту божественного волевиявлення. Розум вічний, непорушний і досконалий як потенційно, так і актуально. Емануючи, Розум породжує Світову Душу. Душа недосконала внаслідок своєї природи і у своєму прагненні до досконалості потребує допомоги Світового Розуму.

Для ісмаїлітської філософії характерним є високий рівень систематичності та складна внутрішня структуризація. Філософська система ісмаїлізму будується як опис переходу від Першої Межі до Другої. Коли людина досягає досконалості, це також є переходом від власне існування до його завершеності і повноти. Це процес, в якому душа, чи потенційний розум, актуалізується і перетворюється на дійсний розум. Перша та Друга Межі організують і структуру природного сущого. Так завершення нижчого ряду істот є водночас початком вищого ряду, який, в свою чергу, має завершення, що відкриває вже наступний ряд. Поняття "початкового" і "кінченного" включають в себе те, що мислиться в поняттях потенційності й актуальності, але не вичерпується ними.

Іранські проповідники слідували еманційному ланцюгу своєї космології протягом всього процесу, що веде до генезису людини, визнаючи, що як в духовному, так і у фізичному світах Бог створив все й одразу в єдиному акті творення. Однак, різні частини універсума з'являються поступово, завдяки процесам причинного зв'язку і еманції. Прагнення душі до досконалості пояснює причини її рухливості й активності. Шляхом еманції рух душі породжує первинну матерію і форму, які стають надалі основами для побудови матеріального світу.

**А.В. Осинцев, ассист., ИППО, Екатеринбург, Россия**  
alexosv@yandex.ru

## **ТРАДИЦИЯ СТРАННОГО МИФИЧЕСКОГО ЭВФЕМИЗМА**

О том, что образы божественного мифического оружия и космогонического древа имеют, помимо прочего, фаллический аспект довольно известно. В какой-то мере можно говорить теперь и о тесной связи, существующей между самими этими образами. Однако смысл странного ряда древооружие-"нога"-фаллос остается не проясненным.

В Ригведе космогоническое деяние Индры в наиболее распространенном варианте совершается при помощи оружия – ваджры. Однако, помимо этого, о подвиге Индры сообщается: "Настигнув же (их), о повелитель давящих камней, головы колдунов размозжи *перевязанной (?) ногой, мощно перевязанной (?) ногой*" [РВ VII, 23, 2]. Данное словоупотребление осталось непонятным для исследователей вед. Тем не менее, в Ригведе есть некоторое косвенное указание: ваджра описывается в том числе, как нечто, перевязанное

коровым ремнем [РВ I, 121, 9]. К тому же, "ногой" здесь совершается то, что совершается с помощью ваджры. Смысл этого замещения может быть прояснен при обращении к другим мифологическим традициям. В хурритском мифе, о борьбе Кумарби с Ану сообщается, что Кумарби откусил Ану колено, в результате чего зачал от Ану богов [Гарни О.Р. Хетты. Разрушители Вавилона. – М., 2002. – С. 234]. (Примечательно, что в индийской традиции Индра с "перевязанной ногой", подобно Ану с "коленом", так же был оскоплен, правда, за соблазнение жены одного из ведийских поэтов, а не в ходе борьбы богов). В ветхозаветной традиции, так же сообщается о борьбе патриарха Иакова с Богом и преломлении бедра, в результате чего от Иакова пошли "колена Израилевы". Подобное замещение фиксируется, по крайней мере, в изобразительной традиции Шумера и Аккада. Имеются в виду изображения рогатого быкононого героя то с подчеркнутыми гениталиями, то с неким отростком, отходящим от колена. В китайской мифологии также есть нечто подобное: в мифе о чудесном рождении правителя Чжоу – Хоуцзи, Цзян Юань (будущая мать Хоуцзи Ци), наступив на след великана, зачала своего великого сына [Китайская мифология. – М., СПб., 2007. – С. 88]. В греческой мифологии есть сюжет о рождении Диониса из бедра Зевса [Аполлодор. Мифологическая библиотека. – М., 2004. – С. 77, 78]. В финском мифе творения говорится о колене Вяйнямейнена, торчавшем из воды, на которое птица снесла яйцо, при этом яйцо раскололось, и из его половин получились небо и земля. В мордовской мифологии бог Чи-паз, по сотворении вселенной, спавший сначала под деревом, затем на древе, раздавил яйцо (снесенное птицей на древе), *распрямив заболевший сустав правой ноги*. О мордовском Пурьгине-пазе известно, что он родился хромым на правую ногу и потому спотыкается о тучи, в результате чего гремит гром. Но так же известно, что гром гремит, когда Пурьгине-паз "играет", т.е. вступает в брачную связь со своей женой. Еще интереснее то, что в обско-угорской мифологии существует связь ноги с деторождением не только в отношении мужских божеств, но и женских. И если в случае с изготовлением стрелы (раскалывающей камень) из голени бабки Мир-суснехума его можно выводить опосредованно, то в мифе о появлении человека первый мужчина Мось рождается из колена старухи (при чем в виде камня, что удивительно, но и важно, в свете вышесказанного) [Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. – М., 2003. – С. 64, 293, 310, 406].

Связь эвфемистической "ноги" с образом древа в наиболее явной форме проявляется в представлениях о произрастании древа из антропоморфного тела. Можно выделить пять вариантов такого произрастания: из головы, из пупа, из бедра, из рассеченных грудной клетки или брюшной полости человеческой жертвы, из плеча или руки героя. При чем варианты произрастания из головы и бедра являются сторонами одного и того же: Странный живой шест с человеческой кожей, поднявшийся над головой творца бандикотов как будто имеет фаллическую символику. А если мы обратимся к обрядной традиции южноамериканских бороро, мы обнаружим у них еще более явную связь фаллического символа и головы: посвящаемый в течение целой ночи должен носить листья растения, из которых будет изготовлен чехол на пе-

нис, на голове [*Леви-Строс К. Мифологіки* : в 4 т. Т. 1: Сырое и приготовленное. – М.; СПб., 1999. – С. 51].

Если смысловой ряд, к которому принадлежит рассматриваемый эвфемизм, может быть прояснен, то происхождение его весьма туманно. Версия банального вымысла не позволяет дать сколько-нибудь убедительный ответ на вопрос, почему одно и то же замещение встречается столь широко. Более того, этот эвфемизм, как будто, является составной частью мифов о древе, горе и подвиге змееборца. Воспроизводство не только основных образов, но и черт, подчас кажущихся странными и случайными, требует иного объяснения: возможно, ответ следует искать в природе человека, в коллективном бессознательном.

*М. Остащук, студ., ПНУ ім.В.Стефаника, Івано-Франківськ*

### **ФІЛОСОФІЯ ЕДІТИ ШТАЙН ЯК ШЛЯХ ПОШУКУ ПРАВДИ**

Едіта Штайн була однією із найвизначніших особистостей філософської і культурної європейської еліти ХХ ст. Безкомпромісний пошук правди, який зародився на ґрунті глибокого атеїзму, поступово привів її до витоків істини людського буття, яку вона змогла відкрити для себе завдяки духовній вірі, точніше кажучи – вірі, що витікає із власної внутрішньоспрямованої рефлексії, яка зумовлена шуканнями "основи основ", але перш за все такої, що певної миті стала сама промовляти із її глибини серця, вказуючи істинний шлях і освітлюючи його світлом правди. Власне, метою нашої доповіді буде зображення філософії Едіти Штайн як постійного пошуку правди життя.

Едіта Штайн народилася 12 жовтня 1891 р. в м. Вроцлав (Польща) в заможній єврейській родині. У 15-тирічному віці Едіта вступила навчатись до лицю ім. Вікторії в м. Вроцлав, там і відбувся один з переломних моментів її життя – вона розчаровується в релігії і переходить на доктрини атеїзму, але дані переконання не можуть дати їй відповіді на безліч так званих "вічних" запитань. В 1911 р. Штайн вступає до Вроцлавського університету, але її потяг до філософії приводить у 1913 р. до вступу в університет м. Гетінга, щоб здобувати філософські знання під керівництвом Едмунда Гуссерля. Саме тут їй вдалося натрапити на шлях, який постійно шукала – шлях істини. Якраз філософія професора Гуссерля і заклала фундамент філософського світогляду Едіти Штайн (видатний філософ свого часу навіть назвав її як свою найкращу студентку, а з 1916 по 1918 рр. вона була його асистенткою).

Штайн бачила у філософствуванні сенс життя, вона визначала філософію як істинну дорогу, тобто для мислителя пошук правди стає найвищою метою його рефлексії і життя. Це розуміння свого призначення і спрямування наукової діяльності привело Едіту Штайн до віднайдення найвищої правди життя – очевидності Божого існування. Християнська філософія стала для неї філософією, в якій істинність мислення переплелась із автентичним життям. Вона стверджує про безперечне існування абсолютної істини, яка завжди перебуває поряд, але феномен її можна досягнути тільки через чисту



рефлексію духу, яка в основі міститиме віру. Ніякі спроби розуму не зможуть допомогти нам у істинному пізнанні, адже ноуменальний її прояв виступає в дещо викривленому зображенні. Безпристрасна віра веде нас до відчуття Бога, а відповідно, до розуміння правди життя. Штайн пише: "Хто шукає правду, шукає Бога, навіть якщо про це не знає". Цим вона хоче сказати нам, що які б не були ідеологічні переконання людини, котра хоче віднайти істину, вона рано чи пізно прийде до очевидності Божого існування, в якому містяться всі загадки Всесвіту, в протилежному ж випадку, той, хто шукатиме істину, так ним і залишиться, не знайшовши нічого, крім ілюзорної омани.

Філософія Едіти Штайн подає нам не тільки теоретизацію сходження до істини, але водночас вона робить акцент на напрямку, де необхідно шукати відповідь на свої запитання, приводячи нас до того, що лише творчі пошуки зможуть відкрити нам правду життя. Власне, найважливішим методом пізнання, за Едітою Штайн, має бути не суто сліпа віра, а наше бачення серцем. Це "бачення" вона пояснює як надприродне вміння сприймати навколишнє за допомогою самозаглиблення у внутрішню субстанцію, що виступає і як своєрідне трансценденціювання, адже це внутрішнє єство передбачає оцінку наявного в матеріальному кризь призму співставлення із Божою істинною сутністю.

Пізнання істини Всесвіту полягає не в безпосередньому зіткненні із таємницями буття, це є шлях до злиття із світлом, яке освітлює нам всю правду в житті, можливість даного "освячення" реалізується для нас завдяки феноменологічному сходження нашєї свідомості до Бога через посередництво віри. Штайн пояснює цей процес поняттям "ніч віри", стверджуючи, що віра є духовним внутрішнім процесом, який осліплює або ж позбавляє від світла наш розум, створює для нього абсолютну темряву. Своєю недовірою до раціоналізму Едіта пояснює тим, що розум працює із явищами чи процесами, які мають суто ноуменальний прояв і відповідно створюючи визначення чогось, "рацію" виходить не із посилян на внутрішню сутність (унікальний феномен) явища чи процесу, а трактує все, оперуючись одним із ейдетичних модусів. Віра ж, навапки, говорить про речі, яких ми ніколи не бачили, ми не знаємо їхньої подоби, відповідно це дає нам змогу створювати їхнє поняття, не керуючись "стереотипним уявленням", а застосовуючи принцип трансцендентальної редукції, який, перш за все, ґрунтується на вірі. Всі ці спроби пізнання істини дозволяють нам жити правдою життя через наближення до нашєї істинної духовної субстанції – Бога, але не дадуть нам змоги цілковито Його усвідомити. Отже, щоб пізнати істину, яка відкріє правду життя, нам залишається одне – вірити.

Можемо зробити підсумок, що філософія Едіти Штайн справді є філософією пошуку правди нашого життя, яка створена не суто як теоретизація знань, а як цінний дороговказ для кожного хто шукає істину. Вона засуджує наші шукання правдивості релігійного досвіду, заперечує наше прагнення отримати, як плату за релігійне вірування, гарантії вічного щасливого життя. Едіта стверджує, що це є лише оманлива надія на очікуваний результат, натомість показує дорогу до правди і щастя, яку вона сама віднайшла, пройшовши тернистий шлях від атеїзму до святості.

## ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК АТРИБУТ РЕЛІГІЙНОГО ФЕНОМЕНУ

Проблема співвідношення феноменів ідентичності і релігії, функціонування, відтворення і прояву релігійної ідентичності, є важливими питаннями сучасного гуманітарного дискурсу. Такий сплеск дослідного інтересу до проблем релігії, релігійної свідомості, релігійної ідентичності, до внутрішніх смислів цих феноменів, поглиблюється в науково-теоретичному дискурсі під тиском процесів сучасності. Релігія, незалежно від песимістичних прогнозів щодо її розвитку, деяких дослідників ХХ ст., займає вагомим місце в громадських дискурсах сучасності. Будучи вагомим складовим суспільного буття, вона (релігія) виступає вагомим "іншим" для багатьох індивідів, які формують власну ідентичність. Ідентифікація – вписування себе у суспільний контекст за допомогою релігійних вчень, символів, норм, приписів і культових правил, стає доволі актуальним способом сучасного самовияву як на особистісному, так і груповому рівнях. Для сучасної української реальності зміна ідеологічних пріоритетів та заперечення світоглядних основ протягом життя двох поколінь створили кризу суспільної самоідентифікації. З іншого боку, ідеологічний вакуум, що виник, одразу ж був заповнений знову актуалізованими ідеями національного, етнічного й релігійного ґатунку. Тому для української гуманітарної науки важливим є актуалізація проблем, пов'язаних з феноменом релігії, релігійного, релігійної ідентичності, релігійної свідомості тощо.

Таким чином, метою даної роботи є: актуалізація ідентичності як атрибуту релігійного феномену, який має конкретне втілення в суспільній діяльності.

Основними завданнями даного дослідження є: 1) розкриття родового і видових понять ідентичності; 2) прояснення сутності та змісту релігійного. З'ясування специфіки цієї сфери людського життя та значення ідентичності для неї. Звідси **об'єктом** роботи виступає феномен ідентичності. **Предметом** є аналіз ідентичності як атрибуту релігійного феномену.

Категорія "ідентичність" увійшла в гуманітарний дискурс на початку ХХ ст. в період активних перетворень в економіці, політиці, культурі. Ускладнення діяльності як окремих індивідів, так і груп призводить до активної диференціації самосвідомості; особистісне й суспільне "Я" під впливом активних зовнішніх перетворень стає нестійким і незахищеним. Саме в таких умовах і постає феномен ідентичності, як форма співвіднесеності індивіда чи групи з чимось "іншим", таким "іншим", яке надає основу щодо вияву його "Я". Тим самим, слідом за С.Хантінгтоном можемо зауважити – ідентичність є самосвідомість індивіда або групи, вона уявляє собою конструкт самоідентифікації, розуміння того, що ви або я мають особливі якості, які демонструють відмінність мене від вас і нас від них [*Хантінгтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. – М.: АСТ, 2004*]. Можна зауважити, що ідентичність є продуктом осмислення унікальності себе або нас в системі "іншого". Якщо звернутися до сферного аналізу суспільного буття, можна виявити найбільш узагальнюючу систему форм "іншого", сприймаючи яку

символічно, індивід або група конструює власну ідентичність. Життя суспільства прийнято підрозділяти на чотири сфери: економічну, соціальну, політичну та духовну. Кожна з цих сфер має особливий код світосприйняття, тим самим формує специфічне "інше", яке стає основою видох відмінностей родового поняття ідентичності. Подібна класифікація відповідає сучасним уявленням про стан феномену ідентичності. Так, наприклад, Е. Сміт виявляє певну сукупність ідентичностей, які чітко вкладаються в межі запропонованої вище системи [Сміт Е. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994]. Вагомим "іншим" протягом всієї історії людства виступає трансцендентальний, сакральний, абсолют (останній в різних традиціях має різні символічні й вербальні визначення). Навколо нього, як правило, формується особлива система норм і приписів – релігія. Релігійний феномен є доволі унікальним і складним явищем, безвідривно пов'язаним з окремою релігійною системою. Він формується на рівні біологічному – як відчуття екзистенційного вибору між життям і смертю, а розгортається – в соціумі й соціальній історії як ідеологічна форма. Тим самим, виступаючи як біологічний – природний і ідеологічний – символічний конструкт, релігія для свого розгортання потребує особливого атрибуту – ідентичності. Релігія без ідентичності є формою віровчення або віросповідання, спрямованою тільки на зміст релігійної віри. В свою чергу, ідентичність задає комунікативний аспект феномену релігійного, вписуючи ту чи іншу релігійну систему в межі наявного конфесійного поля, формуючи зовнішні вирази її існування серед інших форм суспільного дискурсу. Поєднання ідентичності й релігійного формує особливий тип ідентичності – релігійну ідентичність. Складовими останньої, за Е. Смітом, є: об'єднання в громаді вірних, всіх тих людей, які визнають певний символічний код, додержуються особливої системи цінностей, визнають свою причетність до абсолюту.

Отже, виходячи з вище наведеного матеріалу, можна зробити ряд узагальнюючих зауважень. По-перше, релігійний чинник в сучасному суспільно-му бутті займає вагомe місце, виступаючи як вагомe "інше", що визначає положення індивіда й групи в багатьох дискурсах. По-друге, невід'ємним атрибутом релігійного феномену виступає ідентичність, яка вписує віросповідну систему в загальну суспільну цілісність, виявляючи положення тієї чи іншої релігії в системі конфесійного поля. По-третє, поєднання ідентичності й релігії актуалізує появу нового суспільного явища – релігійної ідентичності.

**А.В. Пеков, студ., МГУ ім. М.В. Ломоносова, Москва, Росія**  
leha\_pecka@rambler.ru

### **Т.Г. МАСАРИК О ПРАВОСЛАВИИ И РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОЧИНЕНИИ "РОССИЯ И ЕВРОПА"**

В своем россиеведческом историко-философском произведении "Россия и Европа" чешский философ и политический деятель Т.Г. Масарик исследует религиозную проблему в русской философии, которая осмысливается им в терминах противостояния теократических и демократических тенденций. Историческое русское православие, понятое широко как характеристика церковной культуры, тип правления и социальной организации, разлагается

немецкой философией протестантизма: данное утверждение служит отправной точкой всех размышлений Масарика о духовных течениях России.

Русская философия, по мнению Масарика, развивалась в условиях теократии, представляющей собой социокультурный феномен сращения учения официальной Церкви и идеологии абсолютистского государства, безраздельного господства, формулируемого духовенством и аристократией религиозно-этактистского мышления в сфере просвещения. Церковь, позиционирующая себя как объективный, интегральный, абсолютный авторитет, культивировала объективистское, гносеологически пассивное восприятие религии, которое было усвоено русскими философами (Чаадаев, Хомяков, Соловьев). Теология, будучи суммой знаний теократии, выступает главным средством идеологической борьбы теократического аристократизма, зиждущегося на мифологии и мистицизме, с творческим философским мышлением и критicismом: "Теократический абсолютизм в России обрекал людей на афазию, на потерю способности самостоятельно мыслить, на утрату индивидуальности" [Масарик Т.Г. Россия и Европа. – М., 2004. – Т. 2. – С. 506].

Масарик видит в русском православии восточный ортодоксальный католицизм Третьего Рима, основанный на мифической фикции неподвижности религии и политической теургии унаследованного Россией византийского цезарепапизма. Богатое философско-богословское наследие Восточной Римской империи, с точки зрения Масарика, на Руси было зарыто в землю, подвергнуто жесткой консервации в силу невозможности его полного освоения в условиях относительно слабого, непостоянного и эпизодического культурного обмена. При отсутствии собственной теологии автокефальной Русской Православной Церкви, ориентируясь на византийский образец, сумела создать теократическую методику сохранения Откровения и Предания, суть которой состояла в незыблемости догматического учения семи Вселенских соборов, непогрешимости авторитета церковной полноты и вытекающего отсюда неприятия новаторства в религиозной практике. Религиозный и культурный традиционализм, сращение Церкви с государством и национальной идеей стали, как и в Византии, гарантиями самодостаточности русского православия. Таким образом, русский византизм заключается в чрезмерном внешнем формализме, приверженности к унаследованным формам и доктринам, увлечении материальной стороной религиозного культа, пассивном следовании традиции в проявлениях набожности, крайнем мистицизме.

Анализируя православие как "русскую оцерковленную религию", Масарик также исследует религиозную психологию ее последователей. Трансценденция для русских верующих является не абстрактным философским принципом, а подлинной, переживаемой в культе реальностью. Вера в чудо, тайнодействие, бессмертие души сопряжены со склонностью к углубленному самозерцанию и мистицизму, стремлением приобщиться к вечности в лоне Церкви. По мнению Масарика, еще живая в России вера в сверхъестественное и потустороннее соотносится с особенностями первобытного анимизма, однако данное утверждение лишь констатируется им и иллюстрируется антропоморфическими мотивами в характеристике Богочеловека, но остается недоказанным. Радостное восприятие обрядности, материалистическое понимание ве-

роучения, традиционных обычаев и мистицизма исторически проявились в расколе XVII столетия. Практическое следствие данных особенностей русского православия состоит в культе аскетизма и развитии института монашества, из среды которого формируются иерархические верхи Церкви.

Чешский философ Т.Г. Масарик анализирует феномен русской теократии и православие с позиции протестанта, еще в юности внутренне изжившего и преодолевшего католический вариант теократии, и убежденного сторонника демократии как целостного мировоззрения. Субъективность его оценок, подчас тенденциозность изложения и интерпретации исторических фактов во многом компенсируются его выводами и прогнозами. Неизбежность отделения Церкви от государства и трансформации теократически-абсолютистского строя Российской империи были предвосхищены им еще до начала Первой мировой войны. Теократия как идеология к началу 10-х гг. XX века представлялась Масарику внутренне исчерпавшей свой потенциал и выполнившей свои исторические задачи. Преодоление мифологических схем догматичного теократического мышления составляло, по мнению Масарика, важнейшую задачу современной ему мыслящей России.

***Є.В. Подобна, студ., КНУТШ, Київ***

## **КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ СТАВЛЕННЯ ДО СМЕРТІ В ІСЛАМІ, БУДДИЗМІ І ЗОРОАСТРИЗМІ**

Питання "Що таке смерть?" є чи не найактуальнішим у філософській науці, оскільки за весь час свого існування людство так і не змогло дати на нього вичерпної відповіді. За часів радянського атеїзму дана проблема практично не досліджувалася, оскільки згідно з державною ідеологією смерть – це "природний кінець всього живого" [Кочетов А.Н. Буддизм. – М., 1983. – С. 325]. Розуміння явища смерті в різних релігіях трактується по-різному, проте більшість з них заперечують, що з приходом біологічної смерті настає повний кінець існування.

Мета даного виступу – проаналізувати та порівняти ставлення до явища смерті в ісламі, буддизмі та зороастризмі. Ці три релігії було обрано, оскільки вони відображають досить відмінні погляди на явище смерті та її призначення.

Зокрема, в зороастризмі життя розглядається як блага начало і велике щастя, дароване людині вищим божеством Ахура-Маздою. Смерть же, згідно з концепцією цієї релігії, – велике зло, що походить від Арімана. Вважалося, що після смерті тіло людини стає уособленням зла, тому, навіть близькі родичі не мали права торкатися померлого. Єдине, що їм дозволялося – це здалека споглядати за тілом мерця. Якщо випадково хтось, крім спеціальних служителів насассаларів, торкався мертвого, то на нього чекав довгий обряд очищення. Коли людина помирала, її відгороджували від близьких та родичів, і коло неї аж до самого моменту смерті були поряд лише священики, що читали молитви біля вогню і давали помираючому питво. Також було обов'язковим, щоб поряд з помираючою людиною була собака – вважалося, що вона відганятиме від людини злих духів. Згідно з Авестою, ховати людину мали лише через три дні після смерті, коли вона вже відійшла в інший, по-

тойбічний світ. Мерця після відповідних процедур виносили на гору і лишали на сонці. Лише після того, як його тіло буде розірвано птахами та звірами, а кістки будуть очищені сонцем, залишки кидали у так звану башту мовчання. Вважалось, що духи померлих завжди поруч зі своїми родичами та близькими, і рано чи пізно вони возз'єднаються в "іншому світі".

В буддизмі явище смерті як кінця існування не розглядається, оскільки в трактуванні цієї релігії життя – це ніщо інше, як коло перероджень (колесо сансари) аж до досягнення стану нірвани. Тобто смерть – це лише втрата тілесної оболонки і в наступному переродженні людина може стати собакою, птахом, рослиною чи іншою людиною. Ким буде людина в наступному переродженні залежить від прожитого нею життя і того, якою вона була в ньому. До смерті сповідувачі буддизму ставляться досить спокійно, сприймають її природно або, навіть, як позитивне явище. Оскільки, в своєму існуванні буддисти прагнуть дійти до істини, позбавитися усіх почуттів і цим досягти нірвани, то смерть розглядається радше як помічник на шляху до Абсолюту.

Після смерті голова мерця розбивається, "аби випустити на волю душу" [Філософський енциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 56] і після цього тіло піддається кремації. Душа ж під час смерті розпадається на складові – сканди, а потім знову "складається" при новому переродженні.

В ісламі, згідно з Кораном, людина створена Аллахом, і все, що з нею відбувається, також робиться з його волі. З цього слідує, що і смерть – це воля Аллаха, і, хоча це велике горе для близьких померлого, з ним треба миритися. Іслам проповідує віру в ахірет (тобто, потойбічне життя), тому життя людини – це своєрідне випробування і підготовка до смерті. Згідно з мусульманським віруванням, всі вчинки людини Аллах записує до спеціальної книги, за якою його душі вноситиметься вирок. Вважається, коли Аллах вирішує, що земному існуванню людини прийшов кінець, по її душу приходить ангел смерті Азраїл. Пророк Мухамед проповідував, що в праведників душа забирається м'яко, а грішники помирають в муках. Іслам навчає, що боятися смерті не потрібно, бо смерть – це перехід в інший, більш досконалий світ та звільнення від тягот земного життя та приєднання до життя Вічного. Також Коран проповідує віру в рай та пекло. Вирішується доля душі після того, як у могилі пройде розмова мерця з ангелами Мункіром і Накіром.

Таким чином, можна зробити висновок, що питання смерті є одним з найважливіших у концепції будь-якої релігії. Ставлення до смерті може бути як негативним так і позитивним. Розуміння явища смерті має надзвичайно важливий вплив на світосприйняття людини і на культуру народу в цілому.

**Ю.О. Поліщук, асп., КНУТШ, Київ**  
yuliriv@ukr.net

## **ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ ХАСИДИЗМУ ЯК ТЕЧІЇ, ЩО ВИНИКЛА В УКРАЇНІ**

Хасидизм – містичне відгалуження іудаїзму, що виникло серед представників єврейської діаспори України в першій половині 18 століття як опозиція до догматично-обрядового формалізму і рабинської ортодоксії.

Ця течія виникла після краху месіанського руху Шабатая Цві та погромів часів визвольної війни українського народу, відомої в українській історії як "Хмельниччина", як рух протесту проти закостеніння іудейської вченості, проти деспотичної влади кагала, рабинського формалізму й відірваності вчених євреїв від народного життя.

Натхненником хасидизму став проповідник ребе Ісраель Бен Елізер (1698–1760), також відомий як Раббі Ісроель Бааль Шем Тов чи, скорочено, Бешт. На основі Кабали він створив власну версію іудаїзму, яка поставила релігійний екстаз і безпосередній містичний досвід вище як від талмудичної вченості, так і від аскетичних практик Кабали.

Актуальність хасидизму на сьогоднішній день полягає в тому, що він багато в чому став попередником екзистенціального напрямку в філософії. Основні поняття екзистенціалізму (самотність людини, страх і радість життя, таємниця буття) присутні в хасидизмі, природно, на ґрунті єврейської думки.

Хасидизм розробив і свій напрям у вивченні Тори – модерністський прийом, заснований на зв'язках між різними її заповідями: логічних (наприклад, порівняння законів суботи з законами кашрута) і асоціативних (одне нагадує інше). Асоціативний метод суб'єктивний, тому що в різних людей можуть виникати зовсім неадекватні асоціації. Цей метод раніше майже не застосовувався. Він стає методом вільної творчості без будь-яких жорстко визначених логічних канонів. У книгах найвидатніших праведників хасидизму це призводить до дуже глибоких висновків, і вже знайомі вірші в Торі тлумачаться в зовсім іншому світлі, нехай навіть не зовсім науковому.

Природно, що для хасидів є характерним суто містичний підхід. Тобто, для них пізнання Бога можливе не тільки шляхом вивчення Тори, шляхом раціональним, але й шляхом переживання, емоцій, хасидських пісень. Тут явно виявляється контакт із Богом не лише через інтелект.

Хасидизм створив нову модель набожного єврея, в якій емоції та релігійний захват переважали над логікою й ритуалами, а релігійна екзальтація над ученістю.

Віровчення хасидів засноване на талмудичних і кабалістичних тлумаченнях Тори з великою кількістю містичних і екстатичних елементів, що виражалася в прагненні до тісного зв'язку з Богом через вираження захвату, пісні й танці. Хасидизм вважає досягнення веселості фундаментальним принципом релігійної практики. На відміну від нехасидських практик, хасидизм надає великого значення молитві як засобу медитації та спілкування з Богом.

Хасиди розглядають молитву як одну з найбільш важливих релігійних практик. Моляться хасиди голосно й пристрасно, супроводжуючи молитву співом, різкими рухами та похитуванням.

Хасидизм – це глобальний світогляд, що включає в себе спосіб життя, духовну й матеріальну сфери. Хасидське вчення віддає перевагу знанню моральності, правил поведінки, відносин між людьми, різних життєвих ситуацій; має особливе ставлення до молитви, не стільки як до обряду, а як до щоденної духовної "їжі"; торкається способів і тактики спілкування з Вищим світом (тобто людина здатна не просто молитися Всевишньому, а саме розмовляти, ділитися, плакатися, переговорювати на швидкоруч і т.д. із Всевишнім-Другом, просто

як зі своїм гарним товаришем у буквальному значенні цього слова. Хасидизм за допомогою вчителів, що невідривно вивчають Святе писання з покоління в покоління, виховує людину з самого раннього віку, служить провідником по всьому життєвому шляху аж до останніх секунд.

Джерела хасидизму досить різноманітні. Це праці середньовічних єврейських філософів і кабалістичні трактати, теософська література Іспанії, рабиністична література й повчальна література середньовіччя. Своєрідність хасидизму проявилася не стільки в розробці нових ідей, скільки в наданні нового сенсу старим ідеям. Хасидизм не створив нового релігійного вчення, а став рухом за оновлення й відродження традиційної релігії.

Основними джерелами кабалістичних ідей в хасидизмі були книги Зогар і твори І. Лурії. Кабала хасидизму – це, в першу чергу, луріанська кабала, вчення про самообмеження Бога та реінтеграцію світів. Однак в хасидизмі поняття кабали глибоко переосмислюються, за їхньою допомогою створюється світогляд, в центрі якого перебувають не стільки теософські проблеми, скільки проблеми людського існування, самовдосконалення й особистого служіння Богу.

*О.Г. Ральченко, студ., КНУТШ, Київ*  
damage\_inc@ukr.net

## ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕСХАТОЛОГІЇ

Рубіж віків, початок нового тисячоліття став зручною підставою для появи апокаліптичних спекуляцій. Деякі дослідники корінь есхатологічних очікувань нашого часу вбачають в масовому розчаруванні в християнстві, в духовному стані людей, який характеризується відсутністю оптимізму; культу насилля, що заповнив ЗМІ; технічних засобах, котрі підтверджують в очах багатьох людей думку про світовий катаклізм і можливий кінець світу. В есхатологічних очікуваннях наших днів присутні нові аргументи, що підтверджують та вказують на підстави таких сподівань.

Привабливість таких очікувань полягає в тому, що есхатологія для людини виступає можливістю звільнення від часу, вона виключає "небуття" і саму людину з нього, дає надію і звільнює від страху кінечності людської сутності, виступає як заспокійливий засіб. В ній здійснюється актуалізація людини та її буття, постає можливим досягнення безсмертя. Можна говорити про виокремлення різних джерел есхатологічного відчуття, в той час як його гуманістичний характер залишається незаперечний.

Б. Мазницький доводить наявність універсального алгоритму функціонування есхатології у перехідні та кризові періоди суспільного буття, автор говорить про свідоме очікування "кінця світу" в критичні моменти історії, коли почуття тривоги досягає критичної маси і постає як реакція масової та індивідуальної свідомості на прикмети іншої реальності в яких вбачається наближення катастрофи. Джерелом есхатологічного відчуття на його думку постає безсилля, подавленість та страх. Богдан Мазницький також висунув гіпотезу, що есхатологічне світоставлення виступає захисним механізмом людської психіки від руйнівної дії індивідуальної невічності та космічних за-



гроз: "Метафізична тривога, породжена свідомістю можливої катастрофи вселенського масштабу чи індивідуального масштабу, яка є сутністю есхатологічного світоставлення, іманентна людині в силу її здатності до рефлексії" [Мазницький Б.Ю. Феномен есхатології: релігійний та культурно історичний аспекти : Автореф. дис. ... канд. філос. наук. – К., 2007. – С. 7]. Але варто зазначити, що такої точки зору дотримувався і Микола Бердяєв, який наголошував на необхідності самого есхатологічного світоставлення як захисного механізму, що упорядковує світ, місце людини в ньому, надає смислу та захисту і зауважував на зростанні есхатологічних очікувань саме в переломні епохи, в які вони набувають яскравіших форм і більшого вираження: "Люди дуже легко оголошують настання кінця світу на тій підставі, що переживає агонію та закінчується історична епоха, з якою вони пов'язані своїми почуттями, прихильностями та інтересами" [Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 577] Але в М.Бердяєва есхатологічне відчуття перш за все пов'язане із схильністю до неспокою, із усвідомленістю нестійкості світу, нестійкості речей та життя. "Ніщо "загальне" не може заспокоїти "індивідуальну" істоту в його нещасній долі" [Там же. – С. 570] Тобто людина не може задовольнитись, заспокоїтись, усвідомлюючи прогрес людства, кращого життя майбутніх поколінь – для неї важливе значення цього прогресу для неї самої. Людина важлива в значенні самої себе, а не людства.

В Патріка де Лоб'є есхатологія постає як можливість звільнення від тягара свободи, звільнення від самотності: "Сучасні есхатологічні вчення хотіли б позбавити людей від трагедії ціною позбавлення від важкого тягара свободи в світі, де вони звикли до самотності" [Лобье П. де. Эсхатология. – М.: АСТ, Астрель, 2004. – С. 134]. Коренем есхатологічних очікувань визначає трагічність самого людського життя. Автор також звертає увагу на зростаючу роль есхатологічних очікувань в кризові періоди в житті суспільства: надзвичайний ріст сект, що пропонували власне вирішення проблеми загального упадку в останні століття існування Римської імперії; містичне забарвлення 2000 року та есхатологічні очікування пов'язані з ним.

В.Ф. Петров наголошує на тому, що в есхатологічному передчутті поєднуються два екзистенційні почуття – надія на повноту й осмисленість життя та страх перед абсурдністю буття. У нього конструктивність есхатологічної свідомості полягає в творчому бутті людини, яке вона повинна протиставляти страху невпевненості у своїх силах та власному бутті.

Таким чином, есхатологія постає вирішенням проблеми одвічного людського прагнення до безкінечності, подолання проблеми смерті.

**О.Г. Ральченко, студ., КНУТШ, Київ**  
sweet\_amber@ukr.net

## **ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ БОЖОГО ТА ТВАРНОГО БУТТЯ В ТВОРЧОСТІ Л.КАРСАВІНА**

Ключом для розкриття тенденції "релігійного оновлення" в російській культурі ХХ століття Л. Карсавін вважав розуміння Абсолюта, оскільки все

знаходиться в зв'язку з Абсолютом незалежно від того як ми його розуміємо й інтерпретуємо, а в іншому випадку, Абсолютне не було б абсолютним і релігія знизила б свій рівень до беззмістовної гри слів. В творчості мислителя можна виділити чотири етапи інтерпретації Абсолюту й саме проблема Буття пов'язана із першим періодом творчості, де розглядається становлення розуміння Абсолютного, аналіз його якостей і визначень як вони виникали в історії богослів'я. Характерні у зв'язку з цим його перші філософські твори "Saligia", "Noctes Petropolitanae", "Шлях православ'я".

Найбільш простим було б визнання всього існуючого в рівній мірі досконалим і божественним, але в цьому випадку уявлення про Абсолют веде до пантеїзму й щоб уникнути його, Карсавін вбачає необхідність доказати, що в тварному бутті не все від Бога, хоча як буття все є Бог і тому розробляє більш складну онтологічну конструкцію, що передбачає ієрахію ступенів буття в середині Абсолюту та деяке його послаблення на нижчих рівнях. Приєднуючись до традиції розуміння Абсолюта як всеєдності (все, що є буття – є Бог), мислитель звертається до проблеми співвідношення мислення буття Абсолюта та тварного буття.

Бог, як істота найвища, має бути всім, всеєдністю. Бог безумовний, поряд з ним немає і не може бути тварі або тоді твар виступає як повне ніщо. Інакше, буття Боже – не безумовне, а зумовлене або обмежене твар'ю, яка б мізерно мала вона б не була. Безумовність, велич і відстороненість або абсолютність Божества настільки перевершують будь-яке наше розуміння, що в Богові, навіть, немає тої обмеженості абсолютності, без якої ми не можемо її помислити, тобто абсолютність Бога неможливо визначити. Бог постає не як абсолютний, а як над-абсолютний. Л.Карсавін зауважує, що все суще, живе, розумне, постає перед нами як теофанія – Богоявлення. Бог неначе проноситься в своєму Творінні, суще лише на мить доторкається до Нього. В Богопізнанні все тварне і відмінне від Бога зникає й мислитель приходиться до думки про Божество як Всеєдність й уточнює, що думка про Божество є саме Божество. Автор, навіть, не допускає, що людина не може не вірити, вона лише думає, що не вірить в існування Бога. Однією стороною теофанія необхідно тварна і протистоїть Богу (якби вона була не такою, то вона була б не теофанією, а Богом). Тому можна зробити висновок, що у Карсавіна теофанія постає як становлення Бога і в міру становлення Бога існує і твар.

Отже, тварний світ є результатом подвійного обмеження. Бог втілює своє буття в ніщо, створює твар, людину, в якій все, що дійсно є, є Бог, обмежує те Буття, що в ньому є Бог. Тому Абсолютне є відносним світу й без нього не може існувати, тварне буття є необхідним вираженням сутності Абсолютного. Л. Карсавін виходить із світогляду античних гностиків і визначає можливість існування Абсолютного лише в тому випадку, коли існує й відносно й тому останнє не лише не може існувати, а й існує з необхідністю, бо потрібне самому абсолютному. У зв'язку з цим відносно тварне буття є не буття, а повне ніщо й статус тварного буття отримує лише в силу того, що Бог в силу необхідності сам переносить своє буття в онтологічну сферу ніщо і перетворює його в умовне, відносно буття. Схема відносин Бога і тварного світу є версією релігійної онтології і є крайнім варіантом проведення концепції все-

єдності – ніщо визнається деяким онтологічним "простором", в котре Абсолют може впроваджувати себе. Тварне буття виявляється центральним елементом онтології, тільки через його аналіз можна осмислити сутність і структуру Абсолюту.

*О.А. Руснак, асп., НАУ, Київ*  
ipcalex@gmail.com

## **СТРУКТУРА ТОМІСТЬКОГО ВЧЕННЯ: ПРОБЛЕМА ІСНУВАННЯ ТЕОЛОГІЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ**

В сучасності існують розбіжності щодо розуміння структури вчення Томи Аквінського. Це, насамперед, пов'язано з еволюцією філософії та зміною філософської парадигми у новий час, коли відбувається подолання схоластичної форми мислення. Головними стають питання гносеології та епістемології. Метафізика зазнає нещадної критики з боку кантіанців і позитивістів. І лише у новітній філософії, з виникненням різних релігійно-філософських течій таких як: неотомізм, неоавгустиніанство та неопротестантизм тощо, виникають спроби реабілітації метафізики взагалі і томістської, зокрема.

Тома Аквінський ніколи не вважав себе філософом. Своє вчення він відносив до знань про священні предмети, або – "священну науку", тобто теологію. Створюючи власну систему, він використовував структуру філософського вчення Аристотеля. Згідно класифікації Андроніка Родоського (I ст. до н. е.), філософія Аристотеля побудована таким чином: спочатку існує логіка – наука про всезагальні правила і форми мислення; потім стає можливою метафізика, яка в свою чергу включає в себе онтологію – науку про всезагальні форми, структуру і сутність буття, а також теологію – вчення про бога, але потрібно розуміти, що бог – Нус Аристотеля не є Богом християн. Далі, згідно Аристотелю, існує теоретична філософія, яка охоплює космологію, фізику, психологію та зоологію, а також практична філософія, до структури якої входять етика, політика, риторика та поетика.

На відміну від Аристотеля, Тома розуміє структуру наук виходячи з принципів необхідності існування християнського одкровення. Тобто, окрім розуму, для християнина необхідним чином також існує і віра, віра у непорушність і абсолютну істинність християнських догматів. У своїх основних теолого-метафізичних творах ("Про сутність та існування", "Сума проти язичників" та "Сума теології") Тома створює концепцію, в якій не існує окремої логіки та гносеології. Гносеологічні принципи, наприклад: гармонія віри та розуму та інші можливо лише вичленити з його творів. Але він не розробив творів, які б були присвячені виключно аналізу даних проблем.

Аналізуючи науковий доробок Томи Аквінського, можна виокремити структуру його вчення та її відмінність від структури вчення Аристотеля. По-перше, Аристотель вважав все існуюче знання філософією; для нього і метафізика, і теоретична, і практична філософія, а також їх підрозділи – теологія, онтологія, поетика, фізика тощо – все це є Філософією. Тома Аквінський також вважає що філософія існує, але окрім неї існує також теологія – Священне вчення,

яке, з одного боку, є наукою, а, з іншого – не входить до структури філософії. "Відповідаю: за для спасіння людського необхідно щоб, окрім знання, яке існує завдяки філософській науці, яка ґрунтується на людському розумі, існувало знання, яке ґрунтується на одкровенні" [*Тома Аквінський*. Сумма Теології. – М.: Елькор-МК, 2002. – С. 4]. Різниця між "священною наукою" і "філософською наукою" полягає у відмінності їхніх основних положень. Фундамент філософської науки знаходиться в межах розуму. За Аквінським, Священне вчення – це також наука, але така наука, яка, по-перше, ґрунтується на істинах одкровення; по-друге, предметом її дослідження не є сам Бог, сутність якого знаходиться поза межами розумових здібностей, а лише наслідки Божественних дій. Аналізуючи структуру буття можливим стає розуміння Бога. Таким чином, необхідним визнається існування теологічної онтології, науки про структуру буття, насамперед божественного буття.

Таким чином, Тома Аквінський розділив філософію Аристотеля і створив уявлення про специфічну метафізику, науку про надприродне, яка включає в себе "священне вчення", що ґрунтується істинах віри та досліджує надприродні предмети, і християнську онтологію, основним завдання якої є аналіз структури та можливості буття. До того ж, окрім такої *нефілософської* метафізики існує і *філософія*, яка включає в себе всі науки про світ та людину, які ґрунтуються на основоположеннях розуму. До того ж, Тома не розробив власної логіки, та цілісної гносеології, деякі гносеологічні принципи можливо лише вичленити з його творів. Згодом це зазнало нещадної критики у творчості Канта, який першою і головною частиною філософії вважав гносеологію. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття були здійснені нові спроби відновити томістський спосіб мислення або по-новому осягнути творчість і світобачення Святого Томи.

***Е.В. Сергеева, асп., МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия***  
lendail@yandex.ru

## **ПОНЯТИЕ "ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ" У ГЕРАРДУСА ВАН ДЕР ЛЕУ**

Г. ван дер Леу (1890-1950) был одним из крупнейших представителей феноменологического подхода к исследованию религии. Однако, его фундаментальные труды "Введение в феноменологию религии" (1925) и "Феноменология религии" (1933) до сих пор не переведены на русский язык. Сложно также назвать специальные российские исследования, посвященные исключительно Г. ван дер Леу. Среди исследователей, уделяющих внимание Леу в рамках более широкого анализа феноменологии религии, следует отметить М.М. Шахнович, А.Н. Красникова, М.А. Пылаева, А.П. Забияко.

Важным моментом для объяснения концепции "феноменологии религии" у Леу являются структурные связи. Поскольку, как он утверждает, понимание оформляется именно через восприятие "структурных связей" (так, как их понимает Карл Ясперс, в виде *verständliche Beziehungen* [*Jaspers Karl. Allgemeine Psychopathologie. – Berlin, 1923. – P. 197*]).

Условно феноменологический анализ можно разделить на следующие этапы: наречение имен, "вживание" в изучаемые явления, заключение в скобки (в Гуссерлевском понимании) всего постороннего. Причем речи идет об обретении понимания явления в герменевтическом смысле, с учетом контекстуальных отношений и связей. В феноменологическом анализе объект не может быть схвачен и рассечен на части, но он виден так, что мы можем разглядеть, что входит в его состав, а что нет. Другими словами, род феноменологического очищения и прояснения выполняет задачу рассмотрения объекта. Изучаемая жизнь должна войти в жизнь самого исследователя, который, чтобы понять ее, должен пропустить ее через свой духовный мир. Здесь речь идет о так называемой *эмпатии* (*Einfühlung*) [van der Leeuw G. Some recent achievements of psychological research and their application to history, in particular the history of religion // *Classical Approaches to the Study of Religion*. – 1974. – Vol. 1. The Hague. – P. 401].

Феноменолог ставит перед собой цель получить доступ к событиям сами по себе. И свидетельствовать о том, что было явлено, можно только заново пережив явления, повергнув их полной реконструкции.

Леу пытается выявить сущность феноменологии религии через сопоставление с историей религии, религиоведением, психологией религии, философией религии и теологией. Особенно значимо разведение феноменологии религии и теологии: "Теология говорит о Боге как таковом. Для феноменологии, тем не менее, Бог это не субъект и не объект; будучи и тем и другим, Он может быть явлением". [G. van der Leeuw *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 1956. S. 787].

Леу отводит для феноменолога религии следующие задачи:

1) в первую очередь необходимо наречь имена: жертва, молитва, спаситель, миф и т.д.;

2) следует переживать изучаемые явления в пределах своей жизни;

3) необходимо посмотреть на явление со стороны, "заключить в скобки" все постороннее;

4) необходимо прояснять объект наблюдения;

5) понимать явления (*das Sich Zeigende zu verstehen*) [Прим.: сравните с определением М. Хайдеггера "Себя-в-себе-самом-показывающее" (*das Sich-an-sich-selbst-zeigende*) *Heidegger M. Sein und Zeit*. – Tübingen, 1967. – S. 28–32].

Таким образом, феноменолога не интересует историческое "развитие" религии, и еще меньше "источник" религии. Его главная задача – освобождение от любого нефеноменологического взгляда и сохранение своей свободы.

Обширное наследие Г. Ван дер Леу до сих пор не утратило научной ценности. Несмотря на тенденцию к теологизации феноменологии религии и отказ от исторического рассмотрения религии, Леу оказал серьезное влияние на дальнейшее развитие этого направления. Задачу перестройки феноменологии религии при отказе от антиисторизма ставили перед собой представители нефеноменологии религии, такие, как М. Элиаде, К.Ю. Блекер.

## **ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНА КОНЦЕПЦІЯ ФОМИ АКВІНСЬКОГО В ДЕРЖАВНОМУ УСТРОЇ**

Якщо в епоху раннього середньовіччя філософія батьків церкви була орієнтована на пріоритет віри над знанням і гасло патристики було: "Вірую, навіть якщо це абсурдно".

На зміну патристики прийшла епоха пізнього середньовіччя – епоха схоластики. Прийшов час поділу між вірою і знаннями. Реалізм віддавав перевагу єдності Бога Батька, Сина і Святого Духа, представляючи важливість для віруючих і орієнтованих на традиційне знання священного писання. Номіналізм, у свою чергу, розділяв ці три складові. У XIII ст. відбувається перехід від тези "Вірую, навіть якщо це абсурдно" до тези "Розумію щоб вірити".

Церква, намагаючись врятувати залишки свого ідеологічного впливу, прагне знайти наукове підґрунтя свого навчання. Задача церкви того часу вимагала гармонізувати відносини між церковними установами і суспільством. Саме в такий період оформлюється філософсько-релігійна концепція домініканського монаха Фоми Аквінського.

Фома Аквінський висуває ідею непротиріччя світського і церковного світу: "Правильне сьогоднішнє знання ніколи не суперечить вірі, і навпроти, помилкове знання не підкоряється законам логіки, завжди намагається виступати проти віри" [Боргош Ю. Фома Аквінський. – М.: Місль, 1975. – С. 143–175].

Фома намагався знайти доказ буття Бога через призму державних форм.

Ключова ідея філософії Фоми – прагнення вивести категорію Бога із буття речей. В аналізі реальності Фома виходить із здорового глузду і наслідують античною спадщини. Як усякий релігійний світогляд, навчання Аквінського засновано на ідеї божественного створення світу. Бог створив світ з визначеною метою. План у голові у творця – "вічний закон". Людині притаманне внутрішнє поєднання добра і зла, належного і гріховного – це природний закон. Нарешті, людський закон – позитивний, визначається згідно їхньої волі. Закони створює природа, диктує розум, а людина визнає і додає чітку форму. Існує ще і божественний закон – частина вічного закону. Божественний Закон міститься в Біблії і баченнях святих. Три види законів – божественний, природний і людський – повинні вести в коло вічного.

Найбільш недосконалим є людський закон. Особливої уваги заслуговує інтерпретація Аквінським категорії "моралі" у сфері відносин між державою і людиною. Ставлячи на перше місце релігійну моральність, Фома схвалював непокору тиранам аж до повстання, але будь-який виступ проти законної влади вважав смертним гріхом.

Співвідношення церкви і держави Фома розглядав у душі традиційних трактувань папства. Увесь християнський світ сприймався, як єдність – величезна держава, керована намісником божим – папою. Дві влади співвідносяться, як душа і тіло. Душа і духовна влада – вище світської, матеріальної.

Аквінський, розвивав думки стосовно до церковного і мирського життя, повторював, що ніхто не повинний мати більше, ніж потрібно для задово-

лення потреб. Фома залишився в рамках церковної концепції: власність – це опіка, служіння людям.

Існування держави, об'єднання людей у політичне суспільство – природний закон, веління розуму. Процес державотворення є результатом схильності до громадського життя людини, але воно визначено волею Бога й опосередковано розумом людини. Мета держави – загальне благо, як матеріальне, так і духовне. Політичне суспільство пропонує владу. Фома визнає, що державна влада – від Бога, у змісті, що Бог – творець усього сущих. Принцип влади божественний, але її встановлення і використання може суперечити божественним приреченням.

Щодо впровадження духовного життя у світське через форми державного правління, то в цьому питанні Аквінський наслідує Аристотеля. Він говорить про три правильні форми (монархія, аристократія і поліття) і три неправильні (тиранія, олігархія і демократія). Сам Фома Аквінський симпатизує монархії. В ідеалі вважає її кращою формою.

При всій помірності поглядів, Фома Аквінський виявляв нетерпимість у питаннях віри і закликав до рішучої боротьби з еретиками. "Псувати релігію, від якої залежить життя вічна набагато більш тяжкий злочин, чим підробляти монету" [*Столяров А. Философия Фоми Аквинского // История философии. – М., 1995. – Кн. 1. – С. 367–371*].

Фома Аквінський є автором філософсько-релігійного підходу до розуміння держави, категорії влади, при цьому акцент ставився на домінуванні у правильній державі могутньої церкви.

**Є.Г. Тітомир, асп., КНУТШ, Київ**  
titan.kiev@gmail.com

## **ЛЮБОВ У БОГОПІЗНАННІ ГРИГОРІЯ НИССЬКОГО**

П. Мінін відносить Григорія Нисського до абстрактно-спекулятивного напрямку давньо-церковної містики. В певному розумінні, він має сенс, враховуючи постійні акценти останнього саме на спогляданні Бога: "Розум же, простягаючись далі, с більшою і досконалішою завжди увагою заглиблюючись в розуміння того, що є істинно осяжним, чим сильніше наближується до споглядання, тим більше вловлює неможливість споглядання Божественної сутності." [*Григорий Нисский, святой. О жизни Моисея законодателя или о совершенстве в добродетели. – www.krotov.info/library/g/nissky/moisey.htm*]. До речі, в цьому уривку бачимо започаткування традиції апофатичного богослов'я, яку продовжуватиме Псевдо-Діонісій Ареопагіт. Григорій Нисський також дуже часто використовує для означення Бога (умовного, звичайно) характерну і для Ареопагіта символічну форму Божественного Мороку, таким чином, ще раз підкреслюючи принципову Його непізнаваність і розуміння гнозису не як знання, яке завжди є обмеженим, а як містичне інтуїтивне споглядання: "... відшукуване вище від будь-якого пізнання, ніби якимось мороком, огорнене звідусіль неосяжністю" [Там само]. Взагалі, для Григорія Нисського філософування на кшталт античної традиції, при всій своїй кориснос-

ті, є, в першу чергу, своєрідним інструментарієм, допоміжним засобом, що додається до віри, тоді як саме по собі воно нічого не варте: "Адже зовнішнє навчання є дійсно безплідним: завжди страждає на хвороби народження, проте ніколи не народжує нічого живого. ...навіть той, хто впродовж тривалого часу серед німоти любомудрував про предмети піднесені, навряд складе розуміння про те, що є в дійсності суще, що за природою своєю має буття..." [Там само]. Таким чином, бачимо, що у вченні Каппадокійця ми можемо умовно виділити два рівні знання: знання зовнішнє (філософія), що слугує своєрідним додатком до віри, а також безпосереднє споглядання-перебування у Божественному мороці (гнозис). Внаслідок цього, перший рівень знання в певний момент має бути відкинутим, як і всі прояви тілесного (феноменального) світу.

Проте, головним завданням нашого дослідження є визначення місця любові у містиці Григорія Нисського, і, необхідно відзначити, що відносити його до абстрактно-спекулятивного (гностичного) напрямку, як це зробив Мінін, не зовсім доречно, адже аналіз його праць говорить нам про те, що саме любов посідає у вченні Каппадокійця центральне місце, про що свідчитимуть, зокрема, наступні рядки: "Бог є також любов і джерело любові... Відповідно, без неї змінюється всі риси образу." [Григорій Нисский, святой. Об устройении человека / Пер., послесл. и прим. В.М. Лурье. – СПб.: Аxiома, 2000. – С. 25]. Для Григорія Нисського саме любов є сутністю містичного сходження душі до Бога, це постійний потяг до Нього – це її нормальний стан: "Мені видається, що відчувати це властиво душі, яка переповнена якоюсь палаючою любов'ю, прихильністю до прекрасного за сутністю, і яку від цієї краси надія захоплює завжди до краси вищої, невпинно здобути, завжди запалюючи у ній бажання таємного" [Григорій Нисский, святой. О жизни Моисея законодателя или о совершенстве в добродетели]. Окрім того, якщо звернути увагу на те, як саме описує Григорій Нисський такий стан, то буде цілком очевидно, що любов душі, спрямована на Бога, є любов'ю екстатичною, тобто мова йде саме про ерос. Про це писав і Г.Флоровський: "Богопізнання є шлях. Жадання, прагнення, потяг – найперша характеристика істинного Богопізнання. І цей потяг є жадання і навіть пристрасть любові, ерос" [Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. – М.: АСТ, 2005. – С. 186]. Але, повертаючись до Григорія Нисського, варто відзначити, що, стверджуючи традиційну вже точку зору про короткотривалість цього екстатичного стану, він пише про те, що еротичний потяг душі до Бога у віруючого не згасає ані на мить, більше того, постійно посилюється через те, що цей потяг не може бути задоволеним повністю: "В тому і визначається дійсне бачення Бога, що у того, хто дивиться на Нього, ніколи не припиняється цей потяг". "...Навпаки, будь-яке прагнення прекрасного, що залучається до цього сходження, завжди зростає разом з жаданим торуванням до прекрасного. І саме це значить в дійсному сенсі бачити Бога, ніколи не знаходити ситості своєму жаданню. Але хто бачить, як тільки можна йому бачити, тому необхідно безупинно спалахувати жаданням побачити ще більше" [Григорій Нисский, святой. О жизни Моисея законодателя или о совершенстве в добродетели]. Іншими словами, душа перебуває у стані постійного пошуку екстатичного єднання із Богом, проте ніколи не досягає цього повністю.



## **ОБОСНОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И. ИЛЬИНА**

Тенденция сопоставления философии и религиозного сознания является характерной чертой философии России, и именно это дает право говорить о русской религиозной философии. Иван Ильин является ее непосредственным представителем, хотя, его обычно рассматривают либо как политического философа, либо как философа – публициста. Если С. Франк пытается объединить философию и религию как две формы духовной деятельности, исходя из собственной интерпретации теории всеединства, а также интуитивизма, то Ильин в этом стремлении опирается на концепцию духовной очевидности, или философского опыта. Эта концепция, впрочем, в определенной степени является следствием понимания процесса познания в духе европейской неклассической парадигмы, стремящейся к преодолению противопоставления субъекта и объекта.

Для того, чтоб знание состоялось, необходимо, чтобы содержание объекта вступило, так или иначе, в пределы субъекта. Ведь знание это разновидность обладания, имения... Это значит, что содержание предмета должно состояться в душе субъекта. Только в этом случае человек может сказать, что он испытал предмет, что он приобрел основу всякого знания – предметный опыт. Однако философия творится нечувственным, или духовным опытом. И в этом ее первая связь с религией: как верующий, так и философствующий человек постигает свой Предмет, основываясь на особом, духовном опыте. Такой опыт состоит в одержимости души духовным Предметом. И в основе этой одержимости лежит страстная преданность Предмету, именуемая любовью.

Ильин говорит о знающей вере и о верующем знании: "для того, кто знает, знание и вера не расходятся и не стоят в противоречии" [*Ильин И.А. Религиозный смысл философии.* – М.: АСТ, 2006. – С. 19]. Верить и веровать можно лишь в то, что верно, что в самом деле так. Нельзя верить во что-либо, зная, что на самом деле, это иначе. Но нельзя и знать что-либо, веря, что на самом деле, это не так.

Смысл философии состоит, по Ильину, в познании Бога и Божественной основы мира, а именно в изучении истины, добра и красоты как исходящих от Бога [*Лосский Н.О. История Русской Философии.* – М.: Высшая школа, 1991. – С. 493]. То есть у философии и религии совпадает сам Предмет, что и делает философию И. Ильина религиозной. "В жизни философа душа является орудием Богопознания" [*Ильин И.А. Религиозный смысл философии.* – С. 45]. Впрочем, говорят, что Предмет философии – истина, красота, и т.д. Однако, если мы пойдем вслед за Ильиным в христианском понимании этих понятий, мы все равно придем к идее Бога.

Может возникнуть справедливый вопрос о различиях философии и религии, если предмет у них один, методы одни, то почему все-таки существует религия и философия отдельно. Ильин их не отождествляет, философию называет даже наукой, но "верующей наукой". Он использует это словосоче-

тание в том смысле, в каком можно говорить о "верующем искусстве", например. Все дело в упоминавшемся уже понятии предметного опыта. Всякая сфера, где постижение Предмета основано на личном духовном опыте, его внутреннем переживании, имеет религиозный смысл.

И вот, философия, приемля в себя предмет религии, имеет задание открыть каждому доступ к самостоятельному испытанию очевидности. Этим она соблюдает автономию личного духа, но этим она соблюдает и предмет религии.

И если истинно религиозный человек приемлет лишь то, что и верует лишь в то, что открылось ему с очевидностью, в личном, подлинном духовном опыте, то философия по содержанию своему религиозна. И философия И. Ильина – ярчайший пример такой философии, и даже в его публицистических и политических работах его философия не перестает быть религиозной.

***О.В. Шевчук, студ., КНУТШ, Київ***  
Shevchukolia@ukr.net

### **ПРОТЕСТАНТСЬКИЙ ІНДИВІДУАЛІЗМ В ТЛУМАЧЕННІ К. БАРТА, Р. БУЛЬТМАНА ТА Л. ШЕСТОВА: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ**

Питання сутності протестантського індивідуалізму пов'язана з потребою в переосмисленні форм самовизначення сучасного віруючого в умовах пост-модернізму. Стрімкий розвиток процесів сцієнтизації та секуляризації в сучасному суспільстві штовхають християнські церкви до активної модернізації своїх доктрин, культу та організаційних форм. Прагнення церкви уникнути консервативно-фундаменталістського ізоляціонізму схиляє її до ліберально-релятивістського модернізму. Водночас, зменшення впливу релігії в публічній сфері призводить до підвищення рівня її приватизації, тобто особистість поза інституціями, спільнотами і структурами звертається до релігії у пошуках останніх істин. За умов постійно зростаючої новизни, швидкоплинності, різноманіття суспільних процесів індивідуалізм поступово перетворюється на один з головних принципів особистого самовизначення та організації суспільного життя. Релігія відтак стає засобом самоідентифікації. Відповідно постає проблема узгодженості особистісної релігійності та інституційного церковного взірця. Протестантизм є тією гілкою християнства, яка виникла на основі заперечення будь-яких абсолютистських претензій на володіння істиною, не виключаючи і самого себе. Тому прагнення до модернізації є для нього природним. Так висувається концепція "церкви, що постійно реформується". Це прагнення до перманентної реформації є, по своїй суті, намаганням максимально пристосувати постулати християнства до індивідуальних особливостей сучасної людини, що здійснюється за допомогою реінтерпретації цих постулатів. Цим пояснюється принциповий суб'єктивізм, релятивізм, плюралістичність, що, в свою чергу, веде до децентралізації, поляризації теологічних доктрин. Ці процеси підсилюються тим, що так як протестантизм формувався в тісній взаємодії зі світською культурою, а сучасне секуляризоване суспільство, так чи інакше, але народилося й розвинулося в лоні

церкви або в полеміці з нею, то скласти цілісне уявлення про протестантське віровчення є ще більше проблематичним. Воно увібрало в себе найсуперечливіші елементи, що дозволяє протестантизму бути надзвичайно мобільним. Але така мобільність часто зводить нанівещь всі його намагання сприяти самовизначенню сучасника, адже зникає можливість вибору, стирається ідентичність самого протестантизму, його визначальні риси як християнського напрямку. Внаслідок цього сприяння знаходженню сучасником своєї ідентичності в ототожненні себе з представником цього напрямку перетворюється на абсолютизацію егоїстичних інтересів окремої особистості та нівелювання основних цінностей християнства. Тому з'ясування можливостей виходу з цієї ситуації вимагає перегляду богословських та філософських інтерпретацій сутності протестантського індивідуалізму.

Отже, аналіз підходів К. Барта, Р. Бульмана та Л. Шестова дозволив з'ясувати, що всі вони відстоюють і вважають автентичною ту форму протестантизму, яка вбачає можливість реалізації індивідуальності в запереченні будь-яких претензій людини обмежити Одкровення розумом, тлумачити його як апіорне знання, внаслідок чого розкриття людської індивідуальності обмежується лише ствердженням автономності розуму. Відповідно робиться спроба ствердити духовність, що не обмежується існуванням. З цією метою Л. Шестов говорить про необхідність виходу за межі добра і зла, де зникає етичний орієнтир і людина опиняється перед лицем абсурду (пророк Авраам), Р. Бульман говорить про деміфологізацію, як відмову від спроб розпоряджатися Богом. Відповідно, творення індивідуальності можливе лише за умови зіткнення з абсолютною інаковістю, яке пов'язане з руйнуванням установлених уявлень про можливість та цілі людського "Я". Л. Шестов показує, що найефективнішими засобами такого творення є трагедія та відчай, в яких себе неможливо обманути і які не можна самотійно здолати. Тому саме цей стан штовхає людину до діалогу з Богом, як виходу за межі власного існування. Лише за умови сприйняття релігійних постулатів, як Слова Божого, особистого звернення можлива реалізація свободи, тому що лише в діалозі долається необхідність і виникає творчість, як творення з нічого.

Лише прийняття християнином керигми в акті віри уможлиблює збереження християнством свого першопочаткового змісту. Відтак, зведення його до низки психологізованих етичних постулатів долається. Слово Боже розглядається як таємниця, що розкривається лише у відповідь на віру, а не навпаки. Відповідно, протестантський індивідуалізм розглядається як відмова від покладання на земні авторитети в питаннях віри.

*О.Л. Щербина, здобувач, КНУТШ, Київ*

## **ІДЕОЛОГІЯ МОНОТЕЇЗМУ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ ТА МІСЦЕ ІСЛАМУ В НІЙ**

В ісламі (так само, як у ранньому християнстві та частково в сучасному протестантизмі) між Богом і людиною існує прямий зв'язок, і тому сакралізація влади, що властива язичництву та римському християнству, в принципі

неможлива. Навіть такі атавізми доісламської епохи, як монархія, в мусульманських країнах не мають світоглядної основи.

Відношення до прав та свободи людини в ісламі ґрунтується на прямій волі Всевишнього Творця, а не на працях людей. Це має принципове значення: закон, що створений людиною – відносний, він може бути змінений нею, наприклад, з волі земного правителя. Воля ж Аллаха вічна і незмінна, і ніхто з людей, що відносять себе до віруючих у Нього, не має права порушувати її.

У матеріалістичному суспільстві права і свобода людини розглядаються поза поняттям вічного життя, яке дарує Аллах, а саме – лише як засіб досягнення тимчасового комфорту. У цьому випадку немає об'єктивного критерію, за яким можуть бути чітко проведені межі людської свободи, за якими починається аморальність, свавілля, анархія та тиранія. Тому межі свободи в такому суспільстві, з точки зору ісламу, встановлюються суб'єктивно, а саме:

- ✓ у лібералізмі безмежна свобода абсолютизується до рівня "кумира", об'єкта культового поклоніння, що веде суспільство до повного морального й фізичного виродження: "Якби людям дали все, на що вони претендують, життя і все майно нації були б загублені" (вказується у хадісі пророка Мухаммада);

- ✓ у деспотизмі свобода та права людини є породженням "гріховної свідомості", перешкодою для реалізації моделі тоталітарної диктатури.

Що стосується мусульманського суспільства, то для мусульман права і свобода людини мають своїм джерелом волю Всевишнього Творця, вони надані людині як необхідний і конструктивний засіб виконання цієї волі й досягнення вічного життя. Основні права і свободи людини, що встановлені самим Богом, доведені до неї через Його пророків, та остаточно сформульовані у Священному Корані, тому ніхто з віруючих не вправі ні скасовувати, ані змінювати їх особисто чи колегіально (соборно).

На думку ісламістів (А.В. Полосин), саме в Корані вперше затверджено свободу, рівність і братерство не тільки як особисті чесноти, але й як обов'язкові норми соціальної поведінки.

Поняття "свободи", "рівності" і "братерства", що були сформульовані в Корані, згодом були перейняті європейцями завдяки суфійським тарикатам та допомогли відмовитися від інквізиції, знайти свій шлях до народовладдя – адже в християнській середньовічній Європі ситуація була жакливою. Але, як тільки європейці отримали доступ до знань, віра в "святість" влади в них послабшала і була замінена раціональним відношенням до питань керування, обраності, підзвітності її народу. Церква була усунута від справ державних і зберегла монополію лише на офіційний ритуал.

Сьогодні, в умовах загальної просвіти тільки та релігія буде впливати на масову свідомість, яка зможе дати раціональне і зрозуміле пояснення своїм головним постулатам, що не буде намагатися обмежити науково-технічний прогрес ірраціональними догмами середньовічних теологів і інквізиторів.

Єдиним реальним об'єднуючим началом як для внутрішньої, так і для зовнішньополітичної ідеології може стати, крім світського прагматизму, релігійна система, що не абсолютизує місцевий фольклор і ритуал у якості обов'язкових релігійних догматів, і не перешкоджає їх існуванню в якості природних національних і загальнокультурних міфологій. В силу цього монотеїзм у співробітництві зі світським раціональним світоглядом може стати фундаментом

нової ідеології, що піднімається над народними звичаями і виділяє те загальне, що є в усіх: моральність, ідеали родини, турботу про дітей, впевненість у завтрашньому дні, соціальну справедливість.

Роль держави – бути цивільним арбітром, що гарантує і забезпечує мирний характер взаємин різних релігійних і нерелігійних інститутів на основі дотримання ними суспільного договору – основного закону країни. Соціальна доктрина ісламу тут відіграє важливу роль, бо завдяки своїй специфіці дає для цього раціональне філософське і богословське обґрунтування.

**О.В. Ярмола, асист., БНАУ, Біла Церква**  
bcvugt@magnus.kiev.ua

## **МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПЛАТОНІЗМУ В РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ**

Проблема зв'язку і взаємовпливів античної та киеворуської культур і сьогоденні залишається гостро дискусійною. Існують різноманітні точки зору, які розглядають цей зв'язок у різних аспектах, з різних позицій. Виходячи з предмету даного розгляду, найбільш важливим і принциповим для нас має бути релігійно-філософський аспект. Уточнимо питання: які факти могли б свідчити про наявність впливу античної філософської та релігійно-філософської традиції (безпосередньо – платонізму) на погляди мислителів Київської Русі?

Найприродніше, можна було б припустити, що такий вплив потрібно шукати у давньоруських філософських системах (побудованих на кшталт давньогрецьких). Але, як можна побачити на перших же кроках ознайомлення з питанням, існування філософії в давньоруській культурі ставиться під сумнів багатьма фахівцями.

Відомий дослідник історії української філософії В.С. Горський підкреслює, що понині існує досить усталений погляд, згідно з яким культура Київської Русі взагалі не мала власної філософії. На цьому вже наголошували Г. Шпет і Дм. Чижевський. Традиційно донині вважається, що історію української філософії слід починати, якщо не з Г. Сковороди, то з Києво-Могилянської академії. Але, на думку В.С. Горського, така позиція виходить із розуміння філософії, що сформувалося в західноєвропейській культурі і зводить її до галузі науково-теоретичного знання. Така позиція по відношенню до аналізу давньоруської культури є обмеженою і не зовсім коректною [Горський В.С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України / В.С. Горський, Я.М. Стратій, А.Г. Тихолаз, М.Л. Ткачук. – К.: Вид. дім "KM Academia"; ТОВ Університетське видавництво "Пульсари", 2000. – С. 10–11]. Продуктивнішим, на нашу думку, є більш широке трактування феномену філософської культури, що надає йому право на існування і в давньоруську епоху. Але, незважаючи на обмеженість "гіперкритичної" позиції деяких дослідників, потрібно констатувати, що цілісних систем у давньоруській філософській культурі справді не було створено і тому шукати платонічні впливи у цьому напрямку не має сенсу.

Спеціально критиці впливу Платона на давньоруську культуру присвячена частина монографії А.Г. Тихолаза ("Платон і платонізм в російській релі-

гійній філософії другої половини XIX – початку XX століть", розділ 1 "Перед-історія: з історії проникнення та поширення платонізму в Росії"). Наводячи багато аргументів і полемізуючи з прибічниками визнання впливу платонізму на давньоруську культуру (зокрема із В.С. Горським), А.Г. Тихолаз, між іншим, зазначає: "...який оригінальний твір давньоруської писемності тогочасними візантійцями (або навіть болгарами чи сербами) було б визнано за філософський? В якому з цих творів вони могли б розгледіти сліди платонічного впливу, чи бодай неодноразово згадуваної "обізнаності" щодо ідей Платона і Арістотеля? *Нема таких творів*, і маємо всі підстави стверджувати, що й *не було*" [Тихолаз А.Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 37].

Не вдаючись до поглибленого аналізу аргументації А. Г. Тихолаза, потрібно, однак, зазначити, що, на нашу думку, його методологічна позиція є послідовною, але не єдино можливою. За великим рахунком вона є не продуктивною, оскільки зводить історико-філософське дослідження до рівня емпіричної звірки фактів. З нашої точки зору до виявлення платонівських впливів на давньоруську культуру має бути застосована інша методика. Вона передбачає: по-перше – виокремлення вихідних принципів і провідних ідей платонізму; по-друге – виявлення принципів і ідей античної філософії, які протилежні платонізму; по-третє – аналіз відомих давньоруських писемних пам'яток з точки зору виявлення в них цих ідей і принципів. Цей перелік кроків потрібно доповнити ще й аналізом (з вищезгаданих позицій) культур-трансляторів: перш за все – Візантії та Болгарії.

На нашу думку, одним із таких принципів платонізму, який міг би бути простежений у вищезгаданих культурах є деміургізм. Він, правда, не є виключно філософським. Більше того, він і може існувати лише як синтез релігійної і філософської свідомості. Елементи деміургічного (творчого) розуміння світу простежуються вже у міфології. Але теоретичного системного осмислення цей принцип набуває лише у Платона, і, тому, може вважатися специфічною рисою його доктрини. Виявлення деміургічного принципу, на нашу думку, має засвідчити присутність платонізму у релігійно-філософських поглядах мислителів Київської Русі.

### **Підсекція "СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"**

**Ю.В. Бровикова, А.А. Королев, Л.А. Королева, Е.В. Кутелова,  
Пенза, Россия  
sansan@pnz.ru**

### **РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ В СССР: ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ АСПЕКТ**

На всем протяжении советской истории вопреки декларациям властей роль религии в жизни людей продолжала оставаться весьма значительной. Советское государство и Коммунистическая партия, представлявшие собой единое целое, стремились контролировать данную тенденцию. Серьезным

моментом, осложнявшим отношения властей и конфессий в СССР, являлось несовершенство советского законодательства по религиозным вопросам. Религиозная деятельность в СССР регламентировалась, главным образом, Декретом СНК РСФСР от 23 января 1918 г. и Постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 8 апреля 1929 г. К началу 1960-х гг. данные акты неоднократно дополнялись, было издано множество уточняющих инструкций, что, естественно, вызывало путаницу и неразбериху в их применении. Действовавший на тот момент Уголовный Кодекс РСФСР и соответствующие статьи УК союзных республик были недостаточно четкими и определенными. В 1920–1930-е гг. были определены ключевые моменты "антирелигиозной политики Советского государства, выражавшиеся в следующих направлениях:

1. Политическое (преследование духовенства как представителей господствующего класса и конфессиональных объединений – как политических организаций).

2. Правовое (новый политико-правовой статус церкви, лишение гражданских прав, отсутствие гарантии свободы совести).

3. Экономическое (подрыв организационно-хозяйственных основ конфессиональной деятельности).

4. Идеологическое (признание за атеизмом статуса государственной теории и разоблачение религиозного мировоззрения в качестве инварианта буржуазного мировоззрения)" [*Гайнутдин Р. Ислам в современной России. – М., 2004. – С. 38; Набиев Р.А. Ислам и государство. Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на европейском Востоке. – Казань, 2002. – С. 93].*

Для осуществления контактов между государством и религиозными объединениями, контроля за применением и исполнением советскими органами и религиозными организациями законодательства о культуре в 1943 г. был создан Совет по делам Русской Православной церкви, в 1944 г. – Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, которые были представлены на местах своими уполномоченными (в 1965 г. оба органа объединили в Совет по делам религий при Совете Министров СССР).

В период Великой Отечественной войны в силу объективных причин серьезно усилилась латентная религиозность населения в СССР. Значительная доля верующих, "отвыкших" в предыдущие годы от религии, рьяно обратились к вере, благо антирелигиозные гонения временно были приостановлены. Однако реальная практика реализации государственно-религиозной политики вызывала обострение отношений с конфессиями в СССР. Постановления ЦК партии "О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения" и "Об ошибках в проведении научно-атеистической работы среди населения" (1954 г.) преследовали цель сгладить возникшие напряженные отношения между церковниками и светским руководством, но призывы разоблачать "вред религии" и ее "реакционную сущность" свели все это на нет.

С конца 1950-х гг. разворачивается очередная "красногвардейская атака" на религию – прошла массовая чистка церковных библиотек, утверждена "Инструкция о порядке пропуска в СССР религиозной литературы и предметов религиозного культа", начались репрессии священнослужителей и т.д. В

конце 1950 – 1960-х был принят ряд документов ЦК КПСС, направленных на усиление антицерковной практики ("О мерах по прекращению паломничества к так называемым "святым местам", "О задачах партийной пропаганды в современных условиях", "О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах", "Инструкция по применению законодательства о культах" и т.д.). В это время антирелигиозная пропаганда стала осуществляться особенно системно и последовательно – в детсадах, школах, трудовых коллективах, по месту жительства граждан и т.д.

В период нахождения у власти Брежнева Л.И. отношения властей и конфессий стабилизируются. Тем не менее, в 1982 г. Бюро ЦК ВЛКСМ принимает постановление "О состоянии и мерах по усилению атеистического воспитания молодежи"; пленум ЦК КПСС 1983 г. – "Актуальные вопросы идеологической, массово-политической работы партии" и т.д.

В конце 1980-х гг. советское общество столкнулось с новыми политическими реалиями жизни. Однако процесс деидеологизации в стране шел очень неровно, у советского руководства не было четкой программы и вообще понимания демократизации страны. Так, на XXVII съезде КПСС была принята новая редакция программы КПСС, в которой подчеркивалась необходимость и значимость распространения научно-материалистического миропонимания, преодоления религиозных предрассудков. В 1988 г. ЦК партии поручил соответствующим партийным и государственным органам подготовить "Долговременную программу научно-атеистического воспитания населения СССР".

По сути, руководство СССР проводило репрессивную антицерковную политику за все время своего существования.

***А.А. Быстров, канд. культурологии,  
ООО "Металл-Трейд", Саратов, Россия  
bystrov-a@bk.ru***

## **СМОЖЕТ ЛИ ТРАДИЦИОННОЕ ХРИСТИАНСТВО ВОЗРОДИТЬ РОССИЮ?**

В условиях депопуляции российского общества стало модным говорить об упадке нравственности, неверии в Бога и необходимости возвращения людей к традиционным духовным и нравственным ценностям. При этом предполагается, что христианская религия обладает достаточным демографическим потенциалом и способна оживить вымирающие российские народности, несколько поколений которых воспитывалось в духе атеизма. Но при этом совершенно упускается из виду, что наряду с заповедью "Плодитесь и размножайтесь" христианское вероучение включает в себя доктрину о девстве и безбрачии, хронологически отменяющую обязанность человека наполнять земные просторы. Вследствие чего христианские собрания либо открыто поддерживают планирование семьи с помощью противозачаточных методов и средств, либо состоят в основном из женщин, уже вышедших из фертильного возраста. Таким образом, для христианства в целом именно доктрина о девстве и безбрачии сводит к нулю весь демографический потенциал заповеди "Плодитесь и размножайтесь".



Однако, в эпоху научно-технического прогресса и развития контрацептивной культуры демографические возможности христианства явно преувеличиваются. Создается иллюзия, что высокая рождаемость в дореволюционный период и высокая смертность детей – два независимых социальных процесса, первый из которых был обусловлен тем, что "рождение детей было святым делом – делом исполнения заповеди Божией", а второй – только лишь недостаточным развитием медицины. Но вот, например, Екатерина II, хотя и была "оторвана от народа", но подобных иллюзий не строила: "Мужики большою частию имеют по двенадцати, пятнадцати и до двадцати детей из одного супружества; однако редко и четвертая часть оных приходит в совершенный возраст. Чего для непременно должен тут быть какой-нибудь порок или в пище, или во образе их жизни, или в воспитании, который причиняет гибель сей надежде государства...". Причиной чрезвычайной смертности крестьянских детей и невысокого прироста населения России являлась незаинтересованность родителей в собственных детях: "... Они сами для себя не имеют пропитания, так как им можно подумать от одного уделить еще своему потомству?" [Наказ Екатерины II Комиссии о составлении проекта нового Уложения. 1767 // *Екатерина II, имп.* О величии России. – М.: ЭКСМО, 2003. – С. 110–111].

А Л.Н. Толстой, описывая историю появления на свет главной героини романа "Воскресение", совсем уж откровенно показывал связь между рождением нежеланных детей и их ранним уходом из этого грешного мира: "Маша была дочь незамужней дворовой женщины, жившей при своей матери – скотнице в деревне у двух сестер – барышень помещик. Незамужняя женщина эта рожала каждый год, и, как это обыкновенно делается по деревням (Курсив наш. – А. Б.), ребенка крестили, и потом мать не кормила нежеланно появившегося ненужного и мешавшего работе ребенка, и он скоро умирал от голода. Так умерло пять детей. Всех их крестили, потом не кормили, и они умирали..." [Толстой Л.Н. Воскресение. Роман. – М.: Современник, 1977. – С. 9]. Уже одного такого свидетельства достаточно, чтобы говорить о существенном различии между уровнем рождаемости и нормой детности в дореволюционной России. Но, кроме того, подтверждением отнюдь не невысокой нормы детности в массовом сознании служит народный эпос. Вспомним пословицы и поговорки, отражающие желаемое количество детей в семье: "Один сын – Богу, второй – государству, а третий – родителям". "Один сын не сын, два сына – полсына, три сына – сын". А также народные сказки: "Было у царя три сына...". Или три дочери. Таким образом, идеологическая подоплека высокой детской смертности в дореволюционной России очевидна. А эволюция сдерживания биологической силы народа от варварства к цивилизации, от умерения новорожденных голодом и ненадлежащего ухода за малолетними детьми к планированию семьи с помощью контрацепции вполне закономерна. Завершающим этапом данной эволюции является процесс депопуляции.

Итак, раскрыв слабость традиционного христианства, с точки зрения демографии, и показав, что противоречивая христианская идеология, контрацепция и депопуляция являются звеньями одной причинно-следственной

цепи, можна заключити, що в умовах розвитку контрацептивної культури возврат общества к ценностям канонического христианства нисколько не решает проблемы депопуляции.

*Л.А. Виговський, проф., Т.В. Виговська, доц., ХУУП, Хмельницький*  
avalchuk@hirup.km.ua

## **РОЛЬ РЕЛІГІЙНИХ ІНСТИТУЦІЙ ТА ОРГАНІЗАЦІЙ В ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ**

Вплив релігійного фактору на процес формування та розвиток громадянських інституцій в суспільстві, його роль і значення в процесі утвердження ідеології громадянського суспільства завжди цікавила філософів та релігієзнавців. Ця проблема в тому чи іншому аспекті була об'єктом дослідження Т. Гоббса, Р. Белла, Е. Дюркгейма, Г. Зіммеля. Їх основоположні ідеї отримали розвиток у працях українських релігієзнавців М. Бабія, В. Бондаренка, А. Колодного, Б. Лобовика, О. Сагана, Л. Филипович, О. Уткіна та інших.

Водночас, роль релігійного комплексу та його інституалізованих форм в процесі практичної реалізації ідеології громадянського суспільства досліджена ще не достатньо. Цьому, зокрема, сприяло і те, що сама Церква еволюціонувала від повного несприйняття у свій час ідей громадянського суспільства як секулярного явища до визнання його як неперехідної цінності сучасної цивілізації.

З набуттям Україною державної незалежності і конституційним проголошенням головною цінністю буття людини актуальною стала проблема формування і розбудови інституцій громадянського суспільства. В першу чергу, це пояснюється тим, що радянсько-партійна форма державного управління себе повністю дискредитувала. Українська держава, яка практично розбудовувалась на руїнах радянської, об'єктивно успадкувала її основні негативні риси, що зумовили відчуженість самої влади від народу, "махровий" бюрократизм, масове використання можливостей влади для особистого збагачення державних чиновників, невинуваті соціальні пільги для них. І це відбувається на фоні безпрецедентного зубожіння більшості громадян України. Цю ситуацію змушена усвідомлювати і сама влада, яка намагається реформувати діяльність державних структур. Але, як свідчить вітчизняна і світова практика, реформування "згори", як правило, не приводить до позитивних результатів, оскільки кожна система об'єктивно намагається зберегти свою цілісність і суть. Тому проблему подолання відчуженості держави від громадян може і повинно вирішити створення громадянського суспільства, яке шляхом встановлення реального суспільного контролю за діяльністю всіх владних структур змусить їх працювати в першу чергу на інтереси пересічного громадянина України.

В таких умовах об'єктивно існує суспільна потреба в тих силах, які б могли реально взятися за вирішення цієї суспільно-необхідної проблеми. Однією з них виступає такий соціальний інститут як Церква. Це пояснюється, в першу чергу тим, що вона сама виступає важливою складовою частиною

громадянського суспільства. Більш того, на сьогодні це, як свідчать соціологічні дослідження, практично єдиний суспільний інститут, який користується найвищим рівнем довіри громадян.

Реакцією на питання щодо місця і ролі релігійних організацій в процесі формування громадянського суспільства стали соціальні доктрини, соціальне вчення церков. Вони відображають погляди і настанови Церкви не лише щодо особистої поведінки віруючих, а й обов'язків щодо суспільства в цілому, тобто його соціальної відповідальності.

Сьогодні більшість релігійних інституцій та організацій вважають своїм обов'язком виступати на захист прав і свобод громадян у випадках, коли владні структури своїми діями зумовлюють погіршення соціально-економічного положення віруючих та інших громадян, або вдавалися до обмеження задекларованих конституційних прав та свобод особистості.

Отже, в нинішніх умовах релігійні інституції та організації виступають суттєвим чинником демократизації життя суспільства на засадах релігійних цінностей, формують соціально активну позицію віруючих у справі відстоювання ними своїх громадянських прав, що в кінцевому підсумку прямо слугує інтересам формування і розвитку громадянського суспільства в Україні.

*О.О. Градець, студ., ДонУІШ, Донецьк*  
olasha@bk.ru

## **ПРОЗЕЛІТИЗМ ЯК ЧИННИК МІЖКОНФЕСІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ**

Якою нам постає сучасна релігійна ситуація у світі? З одного боку – повна релігійна свобода, з іншого – штучне, ніби навмисне створення "релігійної в'язниці"; патологічна впевненість в істиності і повноті змісту монотеїстичної релігії, а будь-які інші прояви обов'язково підлягають знищенню чи зміні.

Вплив авраамічних релігій на таке освітлення ситуації зрозумілий, але, принаймні, на історичній території розповсюдження і існування цих традицій. Проте, чому до монотеїзму звертаються і неорелігії регіонів, на теренах яких колись існували і зберегли певною мірою свій текст політеїстичні релігійні системи? Скоріше за все, окрім інших зовнішніх факторів (умови виникнення, середовище формування і розвитку, тощо) рушійною силою монотеїстичних тенденцій можна назвати прозелітизм.

Прозелітизм – одна з основних тактик монотеїстичних релігійних систем, яка офіційними джерелами прозелітаторів називається "місійною діяльністю". Але протягом останніх 50-60 років значення і розуміння терміну досить змінилися. У межах цього дослідження автор намагається розглянути феномен прозелітизму саме з релігієзнавчої точки зору, як факт, що є основним елементом діяльності та взаємодії релігійних організацій. Саме релігієзнавчий, не теологічний, підхід до вивчення актуального на сьогодні питання міжрелігійних стосунків можна назвати новаційним методом вирішення окресленої проблеми та її дослідження.

Досі класичним прикладом (через яскравість і вичерпність) прозелітизму було християнство – "нова релігія для юдеїв". Але коли післясоборова Церк-

ва вибрала більш інклюзивний підхід до інших традицій, стало важче пояснити, чому хтось повинен переходити з однієї традиції в іншу. Тепер зразком прозелітичних дій називають неорелігійні течії [Schreiter R.J. Changes in Roman Catholic Attitudes toward Proselytism and Mission // Pushing the Faithful. – N.Y.: Crossroad, 1988. – P. 93–108].

Прозелітування в академічному сучасному розумінні – це право поділитися своїми переконаннями з іншими, що є невід'ємною частиною релігійної свободи. Однак процес глобалізації і сама боротьба за релігійну свободу і рівність провокує прозелітатора. І саме тут і виникає обмеження теїстичної спрямованості.

Ми живемо у світі, де багатство традицій та культур дедалі менше впливає на формування індивідів. Проте актуальним залишається питання: прозелітизм – допомога чи заперечення самоідентичності? Особливо, якщо брати до уваги той факт, що сьогодні для врегулювання конфліктів на основі "місійних непорозумінь" використовують наступні дії: 1) об'єднання релігійних рухів на підставі спільних цінностей (буддистські католики в Японії, католицькі індуїсти в Індії); 2) поєднання аутентичної (давньої) релігії з прозелітатором (українське православ'є, тибетський буддизм); 3) повне відновлення аутентичної релігійної системи (швейцарські пікуле, ангмар).

Хоча у міжнародних документах немає таких слів, як "прозелітизм" чи "прозелітувати", саме цей феномен є невід'ємним структурним елементом релігій світу. При цьому прозелітизм сприймається як загроза – а, відтак, забороняється державою, полісом – тільки там, де національна або культурна ідентичність народу тісно пов'язана з його традиційною релігією (наприклад, Непал, Саудівська Аравія, Оман, Єгипет) [Міннерат Р. Церковно-державні взаємини, релігійна свобода і прозелітизм // Релігійна свобода і права людини : Зб. статей. – Львів, 2004. – Т. 3. – С. 377–393].

Проте, розглядаючи тему прозелітизму і пов'язане з нею теїстичне орієнтування неорелігій у всьому світі, необхідно ще пам'ятати про особливості релігійних процесів у Латинській Америці, Африці, Азії, Океанії. На цій території моделі прозелітизму, так само як моделі міжрелігійних взаємовідносин, європейської чи американської теоретичних традицій не знаходять свого відображення на практиці. Тут формуються унікальні взаємовідносини між прозелітатором і прозелітом, на підставі яких можна зробити висновок, що самі релігійні традиції диктують умови, зовнішнє і внутрішнє устаткування та наслідки взаємної "місійної діяльності".

Сучасні європейські та американські релігієзнавці називають прозелітизм універсальною моделлю міжрелігійних відносин та підставою для міжрелігійного діалогу, оскільки цей напрямок діяльності характерний виключно для всіх релігійних систем, – тому вважають його феноменом, гідним глибокого і комплексного вивчення та дослідження [див. Religions of the world: relationship of existence : Зб. статей. – Oxford, 2005].

Прозелітизм – дійсно цікаве явище в історії релігій, яке визначає позиції, статус, теїстичну спрямованість релігійної системи, її взаємовідносини з іншими традиціями, сферу діяльності, а інколи навіть її мету та завдання існування.

Автор дослідження сподівається, що презентована тема знайде подальший розвиток саме у релігійознавчих, а не теологічних, наукових колах. І особливо доречним і цікавим, з огляду на сучасну релігійну ситуацію, буде вивчення прозелітизму в Україні: релігійзнавці мають безліч фактів і прецедентів прозелітичної діяльності тих чи інших релігійних організацій. А вивчення та дослідження цього феномену може допомогти вирішити певні проблеми і питання міжконфесійного спілкування, до чого прагнуть екуменічно спрямовані релігійні організації.

**О.М. Дядюшкін, студ., КНУТШ, Київ**  
glorysaber@ukr.net

### **ГРУЗИНСЬКИЙ ТА СЕРБСЬКИЙ ДОСВІД У ПИТАННІ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНОЇ ВЗАЄМОДІЇ: ДВІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ АЛЬТЕРНАТИВИ**

Аналітична записка С. Здіорука та В. Токмана, розміщена на вебресурсі відділу гуманітарної політики Національного інституту стратегічних досліджень, підкреслює тенденційність фокусування уваги сучасних дослідників на застосуванні саме європейського досвіду у розбудові державно-конфесійного питання. "Стверджується думка стосовно доречності зважати на східноєвропейську практику становлення й розвитку взаємин між державою та релігійними об'єднаннями" [<http://www.niss.gov.ua/Monitor/juli/2.htm>]. Дослідники Інституту стратегічних досліджень аналізують досвід таких країн, зокрема, як Сербія та Грузія, які не є членами ЄС, але мають намір ними стати та мають історично сформовану, наближену до української, ситуацію довкола правового та політичного врегулювання конфесійного питання й виражають дві, майже протилежні тенденції.

На нашу думку даний підхід у відношенні практично-прикладного релігійознавства є доцільним та більш перспективним, аніж орієнтація на досвід здебільшого Сполучених Штатів, що було характерно у дослідженні питання регулювання конфесійного питання у 90 роках.

Особливо цікавим є досвід країн, що мають ряд спільних з українськими особливостей як у політико-правовому, загальнокультурному, так і гео-конфесійному зрізі. Наприклад, досвід, здебільшого, православної Сербії, яка, так само як і Україна, проголосила вектор політичного та економічного руху у напрямку до Європейського Союзу, є більш адекватний та плідний для аналітики, ніж досвід, скажімо, США, який довго був взірцем для тих, хто розробляв модель впорядкування державно-конфесійних відносин.

Державотворчий процес перших років незалежності та декількох років до прийняття Акту про незалежність проходив під впливом тенденції фокусувати увагу на принципах та цінностях ліберальних США, зокрема у конфесійному питанні, що знайшло відображення у формулюванні статті 35 Конституції України. Так само, аналізуючи вплив секулярних та ліберальних тенденцій західного суспільства, ми бачимо специфіку задекларованих принципів та механізмів регулювання конфесійного питання у "Законі про свободу сові-

сті та релігійні організації". Його основний зміст зводиться до відділення сфери релігійної від світської (відділення церкви від держави), що є свідченням декларування Україною власного секулярного, характерного для деяких членів Європейського Союзу змісту правовідносин у конфесійній сфері. Варто відмітити факт суттєвої відмінності США та ЕС у підходах до рішення конфесійного питання.

Для США характерним є прагнення забезпечити державою права на свободу світогляду, у контексті якого розглядається конфесійне питання, а для ЕС характерною рисою врегулювання конфесійного питання є прагнення не допустити сакралізації основних суспільних інститутів та забезпечити конфесії лише можливостями існування та розвитку; їх розглядають як форми громадянської організації. У США релігійні організації виконують роль, так само як і у ЕС, громадянських рухів і також представлені у вигляді лобіських груп, на зразок європейських прохристиянських політичних партій.

Але говорити про правове наслідування принципів регулювання конфесійного питання країнами східної Європи своїх "взірців" у міжнародній політичній сфері не можна.

Наприклад, Грузія, країна, що вже завершила переозброєння армії під натовський стандарт, яка недвозначно висловлює довіру саме США у вирішенні тих чи інших питань зовнішньої політики, стала країною, подібною до Росії у даному відношенні. У 2002 році парламент Грузії затвердив угоду, підписану Е. Шеварднадзе і Патріархом Грузинської православної церкви Іллею II. Укладення договору стало логічним наслідком проголошеної у Конституції країни виключної ролі Грузинської православної церкви в історії Грузії та її сьогоденні. Конфесійне питання стало базисом для формування грузинської моделі національної консолідації у духовній та громадянській сфері. Український варіант даного підходу, як відомо, провалився й став чорною плямою у новітній історії України коли у 1995 році утвердження "національно зорієнтованої" церкви призвело до кровопролиття.

З іншого боку, цікавим є досвід Сербії, країни, що у багатьох відношеннях дуже подібна до України у контексті проєвропейської політичної та економічної орієнтації. В країні конституційно закріплена автономність держави і релігійних інституцій. Держава гарантує церквам і конфесійним громадам повагу до внутрішнього укладу їхнього життя. А всі конфесії та відповідно їх правовий статус поділено на 5 основних груп, за гео-конфесійним критерієм та офіційним статусом. За останнім виділено групу конфесій, що перебувають у процесі державної реєстрації та незареєстровані (заборонені, або нелегальні).

У висновку можна сказати про перспективність дослідження моделей, що сформувались країнами пострадянського простору. Зокрема, приклади Грузії та Сербії демонструють дві різні моделі процесу впорядкування державно-конфесійних відносин і дають можливість на певному рівні зробити прогноз функціонування даних моделей в Українських реаліях. Звичайно, мова не йде про зняття основної проблеми – формування адекватної, української моделі державно-конфесійних відносин, її політико-правового регулювання та забезпечення.

## **СУЧАСНА МУСУЛЬМАНСЬКА КУЛЬТУРА**

Сучасному мусульманину доводиться чітко визначати своє відношення до минулого ісламу, адже в основі модерна лежить принцип розвитку, що відкидає минуле. Сьогодні мусульманин живе у важкому розриві зі своєю до-сучасною історією, а перехід до нинішніх умов життя для нього загальмований стрімкістю змін, нерідко і відчуттям повної дезорієнтації, виникшим в той час, коли ісламський світ потерпів політичну і духовну поразку від Заходу, здаючись, нібито непереможним і всюди існуючим. Розрив з минулим був надто несподіваним і різким. А тому більшість сучасних мусульман не можуть не намагатись повернути собі це минуле, в якому закладено всі вірування й переконання і, знову включити його в сучасний світ. Звідси виникає питання: чи можливо зародити минуле в зовсім інших умовах і як це зробити?

Тут коротко вказана проблема, котру мусульмани намагаються вирішити вже півтора століття: як бути сучасним і при цьому залишитись мусульманином? Багато виходів пропонувалось з цієї проблеми. Деякі вважають цю проблему невирішеною і змирились з безрелігійним світом або ж відреклись від віри. Ті, хто залишився вірним ісламу, пропонували три різні шляхи: відродження (таджид), реформації (салафийя) і фундаменталізму. Таджид розпочав ще в вісімнадцятому столітті проповідувати в Аравії Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб і в дев'ятнадцятому столітті в Судані Мухаммад бен Ахмад, проголосивши себе махді. Іслам уявлявся їм істиною, єдиною релігією, котру людина спотворила нововведеннями (біда). Взявши на себе роль реставраторів (муджадид), вони закликали до зняття існуючих режимів і встановлення нових, де керуюча роль належала б їм, для очищення ісламу і дотримання закону (шаріа), не виключаючи і використання сили. На доказ необхідності відновлення вони цитували Коран.

Напрямок реформації, в першу чергу, став реакцією на гострі питання, поставлені перед мусульманинами сучасним світом і його системною розумінням. Близький Схід був відкритий для Європи після єгипетського походу Наполеона в 1798 році. Французька окупація була недовгою, проте зіграла вирішальну роль, адже в результаті влада перейшла до паше Мухаммаду Алі і його реформаторської "Західної" династії. Мухаммад Алі наладив зв'язок між економікою Єгипту і Європи. Він і його приємники піклувались не лише про прямі потреби ісламу; не бажаючи ставати в опозицію до аль-Азхару, вони відсилали єгипетських студентів на Захід для оволодіння сучасними практичними знаннями. Більшість із цих студентів зрозуміли, що секрет досягнення Європи заключається в звільненні людського розуму, здатного критично мислити, вибирати власну лінію поведінки і звертатися до досягнень сучасної науки і технології для вирішення свої власних проблем та задач. Створена ситуація звернула до себе увагу ісламських мислителів і громадських діячів.

Інші, більш помірні мусульманські філософи пропонують продивитись сам підхід до модернізму і виступають проти об'єднання мусульманського світу. Вони вважають, що мусульманин повинен навчитись існувати не тільки

з модерном, але й з набором більш спірних ідей, об'єднаних під табличкою "постмодернізму". Проблема сучасного світу – це проблема кожного мусульманина. Деякі з цих мислителів стверджують, що в умовах модернізму арабське суспільство живе останні 150 років, а тому модернізм – це не те, що можна прийняти чи відвернути. Вони хочуть, щоб суспільство стало більш відкритим і навіть шукають політичні можливості, котрі б дозволили віддати данину демократії, правам людини, правам жінкам і соціальним меншинам. Вони вірять в систему освіти, котра припинить обмежувати розум і буде заохочувати сумнів та критику.

*Н.А. Заболотна, здобувач, КНУТШ, Київ*

### **ЕТАПИ СТАНОВЛЕННЯ Й РОЗВИТКУ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ ІСЛАМСЬКОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ**

Ісламський фундаменталізм як політична ідеологія виступає за побудову політичної системи в рамках концепцій халіфату й хакімін (суверенітет Бога), організацію судово-правової системи відповідно до шариату, встановлення повного контролю за мораллю й моральністю.

Як теоретична концепція й політичний рух ісламський фундаменталізм пройшов у своєму розвитку три етапи: ранній етап (кінець 20-х – початок 50-х років); етап політичного радикалізму (початок 50-х – початок 70-х років); етап розколу єдиної течії на помірньо-прагматичне й радикальне (з початку 70-х).

Характеризуючи згадані етапи можна сказати, що ранній фундаменталізм відрізняла конфесіональна терпимість, політична помірність, апеляція до духовності, багатоплановість. Х. аль-Банна, засновник асоціації "Братів-мусульман" і "батько" сучасного ісламського фундаменталізму, справедливо вважається ідеологом його помірнього напрямку.

Другий етап проходив під знаком твердження ідеологічних концепцій С. Кутбі й А. аль-Маудуді. Вони сформулювали центральні для наступних радикальних фундаменталістів положення про "хакімін" (суверенітет Бога), "такфіре" (обвинувачення в безвір'ї), джахілії (язичництво, невідання), джихаде (ретельність на шляху Бога).

Поділ в 70-і роки фундаменталістського руху на два табори виявило початок нового етапу в його розвитку. У цей період чітко відділилося помірне крило, для якого характерна опора на переконання, пропаганду й відмову від насильства в досягненні своїх цілей. На цих позиціях зуміла встояти організація "Братів-мусульман" у Єгипті й у більшості інших країн мусульманського миру.

Радикальний напрямок фундаменталізму, навпроти, узаконує застосування насильства. Можна сказати, що ідеологи найбільш впливових ісламських рухів намагаються об'єднати або хоча б скоординувати діяльність різних розрізнених фундаменталістських організацій. Однак значний розкид у їхніх ідеологічних поглядах від помірнього до вкрай радикального зменшує шанси на успіх інтеграційних тенденцій.



## **"ІСЛАМСЬКИЙ ПІДХІД" ДО ПРОБЛЕМИ СКОРОЧЕННЯ БІДНОСТІ**

У сучасних умовах стрімкого світового розвитку одним із питань, що потребує уваги, є проблема бідності у країнах, що розвиваються, а також у країнах з перехідною економікою. Вчені, які досліджують ісламську економічну модель розвитку, пропонують так званий "ісламський підхід" до скорочення бідності. При цьому бідність, як поняття, повинно розглядатися в контексті всього суспільства в цілому. Разом з тим, постає необхідність у розумінні поведінки інших верств населення у цих країнах, та відношення до досліджуваного країн з розвинутою економікою.

Деякі ісламські теологи виражають стратегію скорочення бідності в ісламській моделі економіки через ефективний приріст з вбудованим механізмом забезпечення рівних можливостей. Дана стратегія побудована на ісламській етиці, що просуває принцип сполучення економічного росту із соціальною справедливістю.

Для Ісламу, з точки зору етичної системи, важливим є факт відповідності політичних рішень принципам і правилам ісламської моралі. Таким чином, ісламська стратегія скорочення бідності ґрунтується на 4 аксіомах: єдність, рівновага, вільна воля і відповідальність. Ці разом узяті аксіоми, ведуть до універсальної етичної системи, що має на увазі незалежну політику, що обмежує можливості диктату однієї малої групи над широкими масами, та збільшує взаємну відповідальність.

У даній моделі економіки мінімізуються негативні ефекти, що впливають на мотивацію індивідуумів, що пов'язані з перерозподілом доходів. Згідно настановам Корану, людина отримує задоволення від того, що вона ділиться своїми доходами з іншими членами суспільства і робить богоугодну справу. Іслам також встановлює баланс між роллю державного сектора і ринку. В ісламській моделі економіки використовується "інституціональний підхід", що дозволяє домогтися поставлених дистрибутивних цілей. До таких інститутів відносять: закят, скасування позичкового відсотка, відношення власності і спадкування відповідно до Ісламу, авгаф (неурядові благодійні організації) і т.п.

Стосовно розподілу доходів і ресурсів слід зазначити три моменти:

1. Забезпечення задоволення основних потреб усього населення.
2. Справедливість (але не рівність) особистих доходів.
3. Скорочення радикальної нерівності в доходах і ресурсах.

Більшість ісламських теологів розглядають політику скорочення бідності шляхом справедливого розподілу в контексті скасування позичкового відсотка. Звільнення від позичкового відсотка повинне буде призвести до перерозподільного ефекту на користь малозабезпечених мас. Але при цьому слід зазначити, що при всій соціальній спрямованості ісламської економічної моделі, вона відкидає надмірний патерналізм із боку держави. Індивідууми в нормальних умовах повинні самі піклуватися про себе своїми зусиллями. Якщо за якимись причинами це стає неможливим, зобов'язання турботи лягає на близьких родичів, сусідів і суспільство у цілому. Держава як суспіль-

ний інститут повинна подбати про те, щоб людина отримала необхідну допомогу у будь-якому випадку, і прямо втручається в самому крайньому випадку. Тому саме держава повинна бути вільна від негативних елементів. У той час як батьки, система освіти та суспільство створюють базу для підприємливого та незалежного мислення, тільки лише прозорість у системі державного управління, верховенство закону та інші демократичні інститути створюють умови для формування і реалізації індивідуумів як громадян своєї країни і конкурентноздатної робочої сили.

Спробою вирішити дану проблему, можуть стати існуючі інститути закята та вахфа. Ці установи мають можливість приймати участь у використанні накопичених фінансових засобів. Корені бідності полягають в тому, що бідні маси є дезорганізованими і знаходяться в пастці економічних, соціальних і політичних відносин. Тому, єдиним довгостроковим вирішенням проблеми бідності буде надання допомоги бідним у боротьбі з існуючим незavidним статусом через надання відповідної освіти та поінформованості. Але це ще не все; їм потрібна матеріальна допомога, що допоможе збільшити доходи. Кредит є ключовим елементом даного підходу. Він покликаний допомогти біднякам вирватися з боргової залежності та внести інвестиції у свою власну зайнятість, що згодом принесе доход.

Відповідно до ісламської доктрини, держава і суспільство повинні разом нести відповідальність у боротьбі з бідністю. Економічна філософія Ісламу вимагає скорочення бідності, у першу чергу, шляхом забезпечення базових людських нестатків, а також через зменшення різниці в доходах між незаможними і заможними прошарками населення, використання існуючих ресурсів заради добробуту людей.

Ісламські інститути закята та вакфа повинні використовувати у своїх цілях мечеті і залучити духовенство і віруючих для більш активної цивільної позиції. Духовенству потрібна переорієнтація для того, щоб адаптуватися до реалій сьогоdnішнього дня. І тому, кардинальне реформування статусу і структури Духовного керування мусульман, його взаємини з іншими ісламськими організаціями і відповідними державними органами, освіта й омолодження складу духовних общин стоїть на порядку денному.

**С.В. Исмагилов, асп., ДонГУИШИ, Донець**  
strannik-2002@mail.ru

## **ФЕНОМЕН ВРЕМЕННОГО БРАКА В ШАРИАТЕ**

Стержнем религиозно-правовой системы ислама является *шариат*, который регламентирует все стороны жизнедеятельности мусульманской *уммы*, в том числе и брачно-семейные отношения. В *шариате* существует такой термин как "*мут'а*", что переводится с арабского языка как временный брак. Традиция временного брака восходит к доисламскому периоду истории арабов. До принятия ислама племена аравийского полуострова практиковали временный брак в виде сожительства по взаимной договоренности между мужчиной и женщиной, на определенный срок за заранее оговорен-

ный свадебный дар (*махр*). В таком виде феномен *мут'а* редко, но практиковался и в ранний исламский период.

В седьмом году *хиджры*, при военном походе армии мусульман во главе с пророком Мухаммадом на оазис Хайбар, пророк запрещает практику временных браков. Об этом запрете, он еще раз напоминает незадолго до своей смерти во время прощального хаджа. Всем кто на тот момент состоял во временном браке, было предписано либо развестись, либо заключить постоянный брак. С седьмого года *хиджры* канонически действительным и богоугодным считается только постоянный брак [Маргинани Б. Хидоя: комментарии мусульманского права. – Ташкент.: Узбекистон, 1994. – С.232].

В качестве доказательства запрещенности *мут'а*, суннитские богословы ссылаются на следующие хадисы:

1. Пророк говорил: "Я разрешил, было, вам временный брак (в случае крайней нужды, во время долгих и продолжительных походов). Воистину, Господь запретил это вплоть до Судного Дня!" (Муслим и Ахмад).

2. Со слов Сабра ибн Мабада известно, что "Пророк оговорил запретность временного брака во время прощальной проповеди" (Ахмад и Абу Дауд).

3. Имам Али передал: "Посланник Аллаха запретил временный брак в "День Хайбара" (Аль-Бухари и Муслим) [Аль-Бухари. Сахих Аль-Бухари / Пер. В.А. Нирша. – М.: Ибрагим, 2002. – Т. 2. – С. 189].

Один из выдающихся *мухаддисов* и сподвижников пророка Ибн Аббас, разъясняя этот аспект шариата, сказал: "Временный брак был дозволен в период становления Ислама. Однако после ниспослания 6-го *аята* 23 *суры* Корана это стало запретным" [Аляутдинов Ш. Путь к вере и совершенству. – М.: Мир Образования, 2002. – С. 292].

По мнению большинства мусульманских исследователей *мут'а* был запрещен, во-первых, как доисламский пережиток, во-вторых, как путь, ведущий к проституции и разрушающий институт семьи.

В суннитском *фикхе* оговаривается, что если при бракосочетании указывается ограниченный временной срок действия супружеского союза, то такой брак канонически полностью недействителен и греховен. Интимные отношения между супругами в таком случае квалифицируются как прелюбодеяние. С этой нормой права согласны все суннитские и некоторые шиитские *факихи*.

Среди богословско-правовых школ шиитского толка временный брак допускается только последователями *имамитского мазхаба*. Имамита отрицают и считают недостоверными все хадисы запрещающие *мут'а*. Для заключения такого брака у имамитов достаточно упомянуть *махр* и оговорить срок действия брака. Присутствие свидетелей и опекуна на церемонии бракосочетания не является обязательным условием. Наследственные обязательства в случае скоростижной смерти одного из супругов, отсутствуют, а завершается этот брак без процедуры развода, по истечению оговоренного срока [Вахба Аз-Зухайли. *متن وأحكام في مسائل الفقه* (Аль-Фих Аль-Ислямия ва Адыллытугу, на арабск. языке). – Дамаск: Дар Аль-Фикр, 1999. – С. 6552].

Большинство мусульман не признают мнения имамитов по данному вопросу, аргументируя это тем, что их концепция временного брака противоречит Корану и сунне и больше напоминает скрытую проституцию, чем благо-

датний шлюбний союз. Таким образом, феномен временного брака, некогда имевший место в исламе, на данный момент в большинстве *мазхабов* относится к категории *харам*, кроме правовой школы имамитов, которые считают его допустимой формой брачного союза. В настоящее время *мут'а* официально разрешен только в Иране.

**О.С. Кисельов, канд. філос. наук, мол. наук співорб., ІФ НАНУ, Kuie  
kisselyov@bigmir.net**

## **РЕЛІГІЯ ТА ЕКОНОМІКА: КОНЦЕПЦІЯ ВЕРНЕРА ЗОМБАРТА**

Для соціології релігії проблема зв'язку релігії та економіки асоціюється, у першу чергу, із німецьким соціологом Максом Вебером та його класичною працею "Протестантська етика та дух капіталізму". Ім'я ж його сучасника та колеги Вернера Зомбарта (1863–1941) майже ніхто не згадує [одне з виключень: *Паращевін М.А.* Інтегративна роль релігії : Історико-соціологічний нарис. – К., 2004. – С. 52–61], хоча Вебер неодноразово посилається на Зомбарта у "Протестантській етиці...". Крім того, Вебер та Зомбарт з одного боку полемізували між собою, а з іншого – разом працювали над редакцією журналу "Архів соціальної науки та соціальної політики".

Позиція Зомбарта щодо впливів релігійного фактору на становлення капіталізму (до речі, саме Зомбарт є автором терміну "капіталізм") викладена принаймні у двох його працях "Євреї та господарське життя" та "Буржуа: Етюди з історії духовного розвитку сучасної економічної людини", які написані вже після веберовського дослідження впливу кальвінізму на розвиток капіталізму. Вже у передмові до праці "Євреї..." Зомбарт пише, що, на його думку, усі елементи "пуританської догми", які мали вплив на розвиток капіталізму, присутні в іудаїзмі, хоча й неодноразово обмовляється, що в жодному разі євреїв не слід вважати єдиною рушійною силою розвитку капіталізму у Європі. У праці "Буржуа..." Зомбарт акцентує увагу також на католицизмі та протестантизмі як моральнісних джерелах капіталістичного духу.

Як і Вебер, Зомбарт широко користується доступними для нього історичними документами для того, щоб проілюструвати єврейські впливи на господарське життя Європи. Розквіт та занепад європейських міст, вчений пов'язує із міграцією єврейського населення, оскільки євреї займалися комерційною діяльністю. Саме з ними, очевидно, необхідно пов'язувати виникнення цінних паперів: векселів, акцій, банкнот та облігацій. Принаймні вплив єврейського фактору на їхнє становлення та широке користування є незаперечним. Зомбарт не дає однозначних відповідей щодо проходження того чи іншого виду цінних паперів лише через брак матеріалу, тому вимушений вдаватися до таких висловів: "здається цілком правдоподібним, що євреї є отцями часткової облігації..." [*Зомбарт В.* Евреи и хозяйственная жизнь. – К., 2003. – С. 110]. Проте навіть, коли не знаходить жодного документа щодо причетності цього народу до того чи іншого аспекту становлення капіталістичних відносин у Європі, Зомбарт констатує, що там відчувається "єврейський дух". Щодо паперу на пред'явника (часткова облігація), то соціолог вказує на

його джерело – талмудично-рабинистичне право. Зомбарт знаходить згадку про "облігацію" у апокрифічній книзі Товіта, у Тамуді та творах таких рабинів як Ашер (XIII-XIV ст.), Іосиф Каро (XVI ст.) та Шаботай Коген (XVII ст.).

Так само Зомбарт визначає вплив єврейського законодавства на розвиток торгівлі цінними паперами. Давньонімецьке та римське право не були сприятливим ґрунтом для її розвитку, оскільки "власник міг вимагати назад свою несправедливо втрачене майно, не будучи зобов'язаний винагородити нового, хоча б і сумлінного власника" [Там само. – С. 131]. Натомість у Мішні вчений знаходить вказівку на відшкодування вартості майна. Біржа, вексельна справа, акціонерні банки у XVI-XVII ст. були в руках у євреїв, що також дає право говорити єврейський внесок у їхнє зародження. Зомбарт відмічає, що в епоху раннього капіталізму ми повсюди зустрічаємо євреїв як промисловців та підприємців.

Ще у XVI ст. серед європейців вважалося непристойним, принизливим та абсолютно недоречним вдаватися до реклами, спеціально залучати покупців у магазини чи торгувати "усім підряд" – кожен власник крамниці мав спеціалізацію і не вважав за потрібне привертати потенційних покупців до свого товару. Євреї ж не лише торгували різним товаром (що пов'язано із тим, що вони скупали за безцінь старі речі і їх же продавали), але й часто пропонували нижчу ціну, і крім того не обов'язково прив'язувалися до місцевості, а їздили на возах по містах та селах. Зомбарт наводить численні документи, які відображають стурбованість європейських купців щодо методів єврейської торгівлі, які сприймалась як "не зовсім чесні та правдиві прийоми" [Там само. – С. 185]. Саме євреям, – зазначає вчений, – належить лозунг "Малий прибуток, великий обіг!".

Для іудаїзму характерними є визнання багатства та раціоналізація життя, натомість ідеал бідності – відсутній. Крім того, іудейська мораль, як зазначає Зомбарт, є подвійною: заборони, що стосується євреїв не розповсюджуються на інші народи, наприклад, лихварство заборонене лише у відношенні до євреїв. Підтвердження даної тези вчений знаходить у Торі та Талмуді [Зомбарт В. Буржуа. – М., 1994. – С. 202–203]. У Талмуді вчений знаходить також принципи вільної конкуренції: "Торговцю дозволено дарувати дітям, які купують у нього горіхи та ін., щоб привернути їх до себе, він може також продавати дешевше ринкової ціни, і ринкові торговці не можуть мати нічого проти цього" [Там само. – С. 207].

Очевидно, що доробок Зомбарта суттєво доповнює концепцію Вебера, а відтак має враховуватись релігієзнавцями при дослідженні зв'язку релігії з економікою та сучасним способом життя.

*А.С. Кожушко, студ., КНУТШ, Київ*

## **ВНУТРІШНІ Й ЗОВНІШНІ ФАКТОРИ ПОЛІТИЧНОГО РАДИКАЛІЗМУ В ІСЛАМІ**

Пояснюючи причину зіткнення ісламу з західним світом, дослідники вказують на ту обставину, що ситуацію, котру протягом останніх років через

різні причини ігнорували, зараз оцінюють як неухильний рух від політичної конкуренції до релігійного конфлікту. Іслам та мусульманський світ проти США як лідера й панівного елемента західної культури.

Сучасна культура Заходу, разом з її елементами демократії, прав людини, лібералізму, з цінностями християнства, розглядає поняття "ісламський тероризм" політично не вірним .

Зміст конфлікту скріпив релігійними зв'язками "солідарність бідних", котра, в свою чергу, призводить до того, що будь-який західний наступ на мусульманську країну розглядається як виклик всьому мусульманському світу.

Відчувається гостра потреба в постійній наявності ворога.

Серед західних лідерів помічається тенденція відходу від дійсності, ігнорування важливих процесів, що мають місце в мусульманському світі.

Ісламське сприйняття глобальної війни являє собою одне з найбільших досягнень радикальних дій останніх трьох десятиліть. Ідеологи радикальних ісламських дій зі своєю пропагандою звертаються до більш низьких верств суспільства, що знаходяться в пошуках рішення турбуючих проблем.

Одним із основних положень ісламської концепції світового порядку являється розподіл світу на дві частини в безкінечному конфлікті – "світ ісламу" і "світ ереси".

Глобальні місії ісламізму, що базуються на уявленні про унікальність самого ісламу як релігії, є невіддільною частиною політики й частиною життя взагалі.

Ісламський джихад перейшов із форми звичайної війни між регулярними арміями в війну нерозбірливого екстремізму. Головний успіх чи невдача екстремістських груп залежить не від їх релігійного статусу або особистих можливостей.

Ті дії, які були прийняті американцями, були сприйняті не як частина боротьби з тероризмом, а як безпричинна агресія проти мусульманських країн. Таким чином, США та їх західні союзники протистоять фактично більшій частині мусульманського світу.

Активісти радикальних ісламських дій основним результатом своєї діяльності вважають досягнення трьох основоположних цілей: досягнення встановлених в суспільстві базисів ісламської теократичної держави, активні виступи за введення в суспільну практику норм шаріату, встановлення халіфату.

Теоретичне доведення екстремізму зводиться до того, що мусульманське суспільство втратило свій істинний першопочатковий характер. Релігійний екстремізм проявляється в нетерпимості до представників інших конфесій. Течії екстремізму в рамках радикального ісламізму до сих пір дають багатьом шанс розглядати так званий "ісламський фактор" в контексті нових погроз міжнародній безпеці.

Радикальні групи поширюють зони свого впливу на нові регіони.

Нестійкість державних систем є результатом боротьби між мусульманськими країнами за лідерство. Логіка боротьби з проявами релігійного й політичного екстремізму диктує необхідність міжнародної й регіональної співпраці в цій сфері.

Останнім часом свою прихильність до екстремістських сил показують не тільки арабські й європейські країни. Захист, котрий екстремісти отримують під закликом свободи слова, зробив їх структури міцними й могутніми.

Проблема релігійного екстремізму не може бути вирішена без прийняття адекватних мір.

Деякі західні країни намагаються застосовувати застарілу політику "розділай і володарюй" по відношенню до мусульманських країн.

Екстремізм являється формою насилля по відношенню до свободи й правосуддя, незалежно від характеру прикриття. Релігійний екстремізм не відрізняється від інших форм ідеологічного насилля.

Щоб керувати діями релігійної опозиції та протистояти проявам релігійно-політичного екстремізму, слід використовувати різноманітні комбінації, які змогли б послабити руйнівні сили.

*О.І. Матицин, студ., КНУТШ, Київ*

## **НАРОДНЕ СВЯТО ЯК ОДИН З ВИДІВ МІЖОСОБИСТІСНОЇ КОМУНІКАЦІЇ**

Народне свято – це комплекс взємопов'язаних дій, що підпорядковуються єдиному сценарію. Важко уявити собі більш багатоманітну та багатофункціональну систему дій. Однією з найбільш важливих функцій народного свята є консолідація або **міжособистісна комунікація**.

Теорія комунікації складається з двох основних типів – контактного та технічного. Перший з них відповідає прямій (безпосередній) комунікації, тобто комунікації один на один, другій відповідає непрямій (дистанційній), коли між сторонами, що спілкуються, існують просторово-часові розриви і тому інформація передається за допомогою технічних засобів. Свято може включати в себе як один, так і два типи разом. Внаслідок обмеженого обсягу роботи зупинимось на першому.

У тій частині свята, що передбачає пряме спілкування, між діючими особами має місце комунікація, що будується на "безпосередніх" (прямих, контактних), "аксіальних" (направлених точно визначеному адресату) та "двосторонніх" (при яких партнери постійно обмінюються ролями) зв'язках. Ці види зв'язків впливають на 1) засоби кодування повідомлень, 2) організацію тексту (текст як впорядкована сукупність інформації – повідомлення), 3) статус партнерів. Розглянемо по порядку ці три пункти.

У контактній комунікації основним **засобом кодування** (1) слугує, звичайно, мова, але каналами можуть слугувати й інші органи відчуттів, причому всі вони можуть працювати одночасно. Не тільки мова, але й інтонація, міміка, жести, рухи, – тобто все те, у чому проявляється особистість людини, і те, що є доступним для спостереження партнера по спілкуванню, може стати знаком (знак – узагальнений засіб кодування повідомлень).

Більш того, не тільки інтонація, міміка, рух або дія, але й річ, предмет або звук природного світу, входячи до актів спілкування, можуть набути знакової функції.

В прямій комунікації про "текст" та його **організацію** (2) можна казати лише умовно, якщо розуміти під текстом не лише зміст, який передано за допомогою знаків і доступний для сприйняття, а й таке повідомлення, просторова фіксація якого була не випадковим явищем, а необхідним засобом свідомої передачі цього повідомлення його автором.

Зрозуміло, що в ситуації безпосереднього (прямого) спілкування, як частині народного свята, повідомлення спрямовано на виклик відповідних реакцій у адресата. Ці реакції – як то зміна поведінки, зворотне повідомлення – в умовах двосторонньої комунікації є діями у відповідь. Текст набуває характер "реплік", якими обмінюються партнери.

Такі "репліки" М.М.Бахтін пропонував називати "висловлюванням": "Существенным признаком высказывания – является его *обращенность* к кому –нибудь, его *адресованность*. В отличии от значащих единиц языка – слова и предложения, – которые безличны ничьи и никому не принадлежат, высказывание имеет и автора и адресата". "Высказывание с самого начала строится с учетом возможных ответных реакций, ради которых оно, в сущности, и создается" [*Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979*].

При такому сприйнятті "висловлювання", в першу чергу, несе таку інформацію, яка впливає на відповідну поведінку сприймаючої системи.

Розглянемо особливості **статусу комунікуючих партнерів** (3) в умовах "безпосередніх, двосторонніх взаємовідносин". Якщо відправник ставить перед собою завдання не тільки передати адресату деяку інформацію, а намагається викликати у нього потрібну (відповідну) реакцію, він буде свою репліку з урахуванням очікувань партнера. Тому у міжособистісній комунікації адресант і адресат не просто обмінюються місцями, але кожен з партнерів приймає на себе роль іншого для того, щоб найбільш вірно спровокувати його на потрібну зворотню реакцію (у випадку відправника) або точніше зрозуміти інтенції відправника (у випадку отримувача). Відповідність між відправником та отримувачем перетворює партнерів в єдину систему, а їх репліки виявляються засобом керування поведінкою, коли один з партнерів передає іншому таке повідомлення, з якого той сам робить висновки, що є вигідними для першого, а не керуванням шляхом передачі простих команд.

В результаті у висловлюванні як адресованій репліці зливаються, як мінімум, три аспекти інформації: конгнітивна (інформація про предмет розмови), модальна (інформація, що передає повідомлення про інтенції того, хто говорить, про його відношення до предмету розмови і до адресата) та прагматичну (регулятивну інформацію, що спонукає адресата на визначену адресантом дію).

Для нормального функціонування соціокультурної спільноти необхідна підтримка **комунікативного балансу**. Це поняття зумовлює наявність достатньої кількості інформації про своїх сусідів для того, щоб можна було організувати нормальні відносини, починаючи з торгових відносин та взаємодопомоги і закінчуючи брачними союзами. Для традиційного укладу є наявним цілий ряд комунікативних каналів, що забезпечують взаємообмін інформацією. Найбільш повним серед них за складом є саме народне свято. Саме у процесі святкування можна було отримати достатньо чітке та повне уявлення про особливості культури, побуту, мови та поведінки усіх учасників акту комунікації, включаючи одяг, матеріальний достаток, соціальне положення, що потім слугувало основою для будівництва стратегій взаємного спілкування. І саме міжособистісна комунікація відіграла у цьому процесі величезну роль.



## **СОЦІАЛЬНА ДОКТРИНА КАТОЛИЦИЗМУ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ**

Процеси модернізації стали основним об'єктом у багатьох соціологічних, культурологічних і політичних дискусіях кінця ХХ – початку ХХІ століття. В економічній і політичній термінології поняття "глобалізація" остаточно сформувалося в останні 10 років. Дискусії щодо цього питання ведуться й у Католицькій Церкві. Зокрема, Папа Іоанн Павло II розглядав глобалізацію як об'єктивний структурний процес, що має переважно економічні параметри. Однак етичні й культурні аспекти цього процесу, на його думку, можуть бути як позитивними, так і негативними. Завдання Церкви – зменшувати негативні наслідки глобалізації.

При розгляді теми "Католицька Церква й глобалізація" можуть виникнути мимовільні історичні аналогії. Можна зустріти такого роду терміни, як "католицька глобалізація", "католицький глобальний місіонерський проект". Релігійний імпульс природно розкрив "всесвітній потенціал" Католицької Церкви. По суті, це було реалізацією християнського місіонерського проекту у всесвітньому масштабі, і більш відповідна назва для нього, звичайно, з європейської точки зору – "універсалізація". При цьому католицьку "універсалізацію" і сучасну глобалізацію зближує спільна мета – створення якогось універсального комунікативного простору. Однак "універсалізація" створювалася на основі релігійно-культурних моделей.

Римська Католицька церква – єдине з релігійних співтовариств світу, що є міжнародною юридичною особою, визнаною державами й міжнародними організаціями. Жодна інша конфесія або релігійна організація не має подібного статусу. На сьогоднішній день Святий престол підтримує дипломатичні відносини зі 173 державами світу. Основа міжнародного впливу Ватикану – 1 млрд. католиків по всім світі. Римо-католицька церква перебуває в унікальному положенні для рішення проблем, породжуваних глобалізацією. Ватикан є глобальним політичним актором, внаслідок цього має здатність здійснювати позитивний або негативний вплив на рішення питань світового масштабу.

Під соціальною доктриною католицизму розуміють насамперед погляди офіційного Ватикану, його керівників (папи Римського, кардиналів, інших архієреїв) на суспільство, їхньої інтерпретації євангельських принципів, ідей, проголошені в документах церкви, постановах його керівних органів, творах отців церкви. Говорячи про сучасне соціальне вчення католицизму, мають на увазі позиції Римсько-католицької церкви після Другого Ватиканського собору (1962–1965), а також новації в діяльності святого престолу, пов'язані з папою Римським Іоанном Павлом II.

"Євангелізація" традиційно трактується католицькими теологами досить широко – як наповнення, насичення "євангельським духом" всіх сфер суспільного й особистого життя людей, всіх соціальних структур й організмів. Світ повинен як би знову відкрити, знайти Євангеліє, вчення Ісуса Христа. Сама концепція "євангелізації", до якої таку велику увагу приділяє глава Ватикану,

не нова для християнської Церкви. У чому ж полягають особливості її сучасної інтерпретації? Чому Іоанн Павло II оголосив у своїй першій енцикліці "Redemptor hominis" ("Спокутувач людини", 1979) "євангелізацію народів" програмою "відродження"? Що повинне "відродитися"?

Сьогодні теза про "рятувну місію" церкви перебуває в центрі ідеологічного обґрунтування нинішньої зростаючої активності святого престолу в соціальних питаннях, націленої на відновлення, "відродження" колишньої величі, значення й авторитету Римо-католицької церкви. Цьому й присвячений новітній варіант католицької програми "глобальної євангелізації" світу. Світ при цьому дійсно розглядається як би в цілому, "глобально", тобто Ватиканом підкреслюється його принципова єдність в "загальній гріховній матеріалістичній спрямованості" свідомості й життя людей, людства. Справа не в тих або інших соціально-економічних структурах й іншому, а в "недоліку етики" у них. Із цього погляду, жодна з існуючих соціальних систем не реалізувала християнських надій і сподівань і всі вони однаково незадовільні. У такому контексті стає зрозумілим, чому церква "не отожднює себе з яким-небудь суспільним ладом" або "політичною системою": вона в принципі засуджує їх усі за "матеріалізм".

Церква, як припускає Святий престол, будучи моральним "гегемоном" й "куратором" у суспільстві, не тільки займеться підготовкою певної суспільної думки з приводу тих чи інших соціальних питань, але й прямо буде санкціонувати або не санкціонувати різні соціально-політичні програми й заходи. У підсумку церква, що володіє етичною владою в суспільстві, практично стане керувати світом, виконувати в ньому нині приблизно ту ж роль, що й в епоху Середньовіччя. У цьому й полягає надзавдання католицької концепції "рятувній ролі церкви", так само як й "глобальної євангелізації світу". У цьому ж ряді стоять наступні провідні ідеї сучасного соціального вчення Ватикану: про "знамення часу", "відновлення істинних пріоритетів", "деполітизація католицизму".

***Д.Б. Мырзахметов, студ., КарГУ, Караганда, Казахстан***  
torino.88@mail.ru

## **ВКЛАД СЪЕЗДОВ ЛИДЕРОВ МИРОВЫХ И ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ В ФОРМИРОВАНИЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА**

Религия в качестве важнейшего аспекта человеческой жизни и общества обрела в начале нового тысячелетия качественно новую роль в созидании и сохранении мира, признавая право каждого человека на свободный выбор, выражение и исповедание религии. Казахстан инициировал проведение крупных межрелигиозных форумов – Съездов лидеров мировых и традиционных религий, проходивших в Астане: I съезд 23-24 сентября 2003 г. и II съезд 12-13 сентября 2006 г. Участники конгрессов установили своей главной целью налаживание межрелигиозного взаимопонимания. Религии должны стремиться к большему сотрудничеству, признавая толерантность и взаимовосприимчивость как существенные инструменты мирного сосуществова-

ния всех народов, решительно поддерживается цель конгресса по углублению межконфессионального взаимопонимания с целью развития свободы вероисповедания и свободы в целом, а также искоренения причин терроризма. Участники конгресса выступили с Декларацией, в которой:

- ✓ провозглашается решимость предпринять совместные усилия для преодоления предрассудков, игнорирования и превратного толкования других религиозных традиций, акцентируя особое внимание на том, что объединяет религии, а не на том, что их разделяет;

- ✓ осуждается терроризм во всех его формах, при этом подчеркивается, что экстремизм, терроризм и другие формы насилия во имя религии не имеют ничего общего с истинным пониманием религии, являются угрозой для человеческой жизни и, соответственно, должны быть отвергнуты;

- ✓ активно поддерживается процесс диалога цивилизаций, содержится призыв постоянно предпринимать усилия, направленные на укрепление культуры мира;

- ✓ утверждается, что многообразие религиозных убеждений и исповеданий должно вести не к взаимному подозрению, дискриминации и унижению, а к взаимовосприятию и гармонии, демонстрирующей уникальность каждой религии и культуры.

Подтверждая важность религий для благополучия всего человечества участники Съездов решили:

- ✓ принять конкретные совместные меры по стимулированию позитивно-го восприятия и освещения межрелигиозных отношений путем проведения совместных встреч, семинаров, выступлений в СМИ, использования Интернета и других средств;

- ✓ способствовать распространению межрелигиозной терпимости среди молодежи и динамичному восприятию общечеловеческих ценностей;

- ✓ интегрировать практику диалога между цивилизациями и религиями в учебные планы на всех образовательных уровнях, чтобы помочь молодым людям уважать и воспринимать религиозные и культурные различия без враждебности; – использовать духовное влияние, власть и ресурсы религиозных объединений для укрепления мира, безопасности и стабильности;

- ✓ проводить Форум религиозных лидеров на постоянной основе и провести III Съезд лидеров мировых и традиционных религий в 2009 году.

Что же касается религиозной ситуации в Казахстане, то принятая многонациональным народом Конституция утвердила Республику Казахстан демократическим, светским, правовым и социальным государством, высшими ценностями которого являются человек, его жизнь, права и свободы. При этом деятельность религиозных организаций регламентируется Конституцией, Гражданским кодексом, а также принятым в 1992 г. законом "О свободе вероисповедания и религиозных объединений". Руководство страны высоко оценивает нравственный потенциал религии, ее способность играть в общественной жизни консолидирующую роль, исключая при этом создание партий на религиозной основе. Благодаря проведению взвешенной политики, местные органы власти учитывают культурно-национальную специфику, что способствует поддержанию атмосферы толерантности и межконфессиона-

льного мира. Казахстанский опыт объективно играет важную роль в распространении принципов межконфессионального согласия и религиозной толерантности в Центральной Азии.

В заключение важно подчеркнуть, что в Декларации участников II Съезда лидеров мировых и традиционных религий осуждается искаженное представление религий и неправильное использование различий между религиями как средства достижения эгоистичных, разрушительных и насильственных целей. Одно из основных положений данной Декларации состоит в том, что межрелигиозный диалог – это важнейший инструментов поддержания мира и согласия между народами и нациями.

*Д.С. Мірошніченко, студ., КНУТШ, Київ*

## **ІСЛАМСЬКІ ФУНДАМЕНТАЛІСТИ І ЗБРОЯ МАСОВОГО ЗНИЩЕННЯ**

В останні роки ідеологи всесвітнього руху джихаду все частіше закликають до використання ЗМЗ проти країн Заходу. "Аль-Каїда" неодноразово погрожує застосувати зброю масового знищення проти США і їхніх союзників. На різних радикальних ісламістських сайтах можна зустріти відповідну пропагандистську літературу. Теоретики сучасного радикального ісламізму акцентують увагу на декількох аспектах даної проблеми. По-перше, одержання доступу до ЗМЗ. Рекомендується шукати речовини, необхідні для виробництва ЗМЗ на території колишнього СРСР. Співробітничати з режимами, які володіють ЗМЗ. По-друге, готувати спеціальні підрозділи, здатні вибрати ціль й застосувати ЗМЗ. По-третє, підвести ідеологічну базу для застосування ЗМЗ.

28 вересня ц.р. лідер "Аль-Каїди" в Іраку Абу Хамза аль-Мухаджир закликав технічних фахівців, хіміків, фізиків приєднатися до джихаду в Іраку: "Ви зможете застосувати свої наукові знання в бою". Він пропонує випробувати біологічну зброю й так звану брудну бомбу проти американських військових баз США у Іраку.

В 2003-2004 р. в Іраці була знищена група, що займалася дослідженнями хімічної зброї. Це угруповання було пов'язане з радикальною ісламістською організацією "Джайш Мухаммад" і домоглося деяких успіхів у своїх розробках. Однак, на думку фахівців, налагодити масове виробництво хімічних компонентів через відсутність виробничих потужностей і необхідної кваліфікації цій групі однаково б не вдалося.

У деяких радикальних медресе в Пакистані, зокрема "Бінорі", у якому проходять навчання студенти з різних ісламських країн, у свідомості молодих людей укорінюються ідеї про те, що "пакистанська атомна бомба належить всій ісламській уммі, а не одному Пакистану. Пакистан зобов'язаний поділитися знаннями в області атома й технологіями з іншими ісламськими державами, які можуть мати потребу в цьому для захисту ісламу; це релігійний обов'язок Пакистану. Мусульмани мають не тільки право, але й релігійний обов'язок використовувати зброю масового знищення для захисту своєї релігії, якщо немає іншого способу зробити це".

Абу Мусаб ас-Сурі – відомий ідеолог радикального ісламу, його називають автором проекту "брудної бомби для брудних націй" (США). За повідом-

леннями газети "Аш-Шарк аль-Аусат", Госдеп США обвинувачує Ас-Сурі в тім, що він був керівником військово-тренувальних таборів Дерунта й Аль-Гураба в Кабулі й Джелалабаді, спеціалізація цих таборів – теракти з використанням токсичних матеріалів. В 2004 р. Ас-Сурі видав книгу про стратегію "Всесвітнього фронту джихаду", у якій він пише, що три роки аналізував стратегію "руху джихаду", починаючи з 60-х рр. минулого сторіччя. У своєму відкритому листі до Госдепу він пише про можливе застосування ЗМЗ. Він також говорить, що літаки 11 вересня слід було начинити радіоактивними або хімічними речовинами, закликає Північну Корею й Іран продовжувати розробку своїх ядерних програм, "співробітничати з дияволом для знищення ще більшого диявола". У своїй книзі він відзначає, що не бачить великого ефекту від партизанської війни в Месопотамії проти США і їхніх союзників. "Єдиний спосіб знищити США – застосувати проти них будь-який вид ЗМЗ. Муджахедам необхідно одержати її через тих, у кого вона є, створити "брудну ядерну бомбу". Він ділить муджахедів на кілька категорій, серед яких виділяє "загони стратегічних операцій". Ці загони повинні бути добре оснащені з фінансової й технічної точок зору, а також мати високу підготовку з використання ЗМЗ. Відповідно, у їхні функції входить одержання й застосування ЗМЗ. Ас-Сурі говорить, що доступ до ЗМЗ стане новою фазою в протистоянні Заходу. У жовтні поточного року на одному з ісламістських інтернет-сайтів були опубліковані інструкції про те, як зробити "брудну й біологічну бомби".

Бен Ладен рекомендує шукати канали доступу до хімічних, біологічних і радіоактивних речовин, а виходить, і до ЗМЗ на території республік колишнього СРСР. У своєму посланні до лідера талібів муллі Омарові він пише, що в ісламських республіках колишнього СРСР багато кваліфікованих фахівців, які раніше працювали на підприємствах військово-промислового комплексу й мають досвід поведінки з такими елементами. Саме ці фахівці можуть зіграти дуже важливу роль у створенні ЗМЗ, що у майбутньому варто використовувати проти ворогів ісламу.

Відомий лідер індонезійської ісламістської організації "Джамаа ісламийя" Абу Бакр Баясир нещодавно виступив зі зверненням, у якому затверджує, що мусульмани, якщо необхідно, можуть удатися до використання ЗМЗ у таких містах, як Лондон і Нью-Йорк.

***А.В. Олексенко, студ., КНУТШ, Київ***

## **ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОВІДНОСИН РЕЛІГІЇ І ПОЛІТИКИ У ТВОРЧОСТІ В. ЛИПІНСЬКОГО**

Запропоновані В'ячеславом Липинським суспільно-політичні концепції мають довготривалу теоретичну вартість і далекосяжне застосування у практичному житті. Вони є передвісниками нових інтелектуальних напрямів та суспільних теорій. Для української суспільно-політичної думки ХХ століття постать В'ячеслава Липинського є нетиповою: його погляди та діяльність ледве вкладаються у логіку її розвитку. Оригінальність В. Липинського як українського мислителя чи не найбільше акумульована у парадоксаль-

ному "неукраїнському" погляді на проблему української національної свідомості та громадянства. Головним змістом інтелектуального доробку мислителя, традиційно вважається концепція трьох способів організації держави і громадянства відповідно до різних шляхів формування й організації національних еліт: охлократії, демократії і класократії. Кожному з виділених типів державного життя ставиться у відповідність певний спосіб світської і духовної влади в суспільстві.

Перший тип передбачає такий стан державного життя, коли політики намагаються підпорядкувати релігію, аби вона слугувала знаряддям в їхніх руках. Вони противляться тому, аби поряд зі світською владою функціонувала влада духовна, яка б своїм духовним авторитетом обмежувала світську владу і контролювала її. Охлократичний тип організації суспільного життя, який передбачає необмежене панування еліти тільки й може існувати за умов монополії світської держави на духовну владу. За цих умов релігія не може виконувати роль самостійної організуючої і контролюючої сили, а вимушена задовольнитися підпорядкованим, залежним статусом.

Другий, демократичний тип взаємовідносин, передбачає таку організацію державного життя, яка в принципі не потребує авторитету релігії. Остання розглядається як приватна справа кожного громадянина. Представники провідної меншості, котра репрезентує цей тип, переконані, що для організації державного життя достатньо світських – раціональних та матеріальних – засобів і завоювання громадської думки більшості.

Класократичний тип взаємовідносин характеризується тим, що релігія посідає належне їй місце. За цих умов політики вважають, що світська влада повинна належати тим суспільним групам, які володіють матеріальною силою. Одночасно вони усвідомлюють, що виконати належним чином організаційне, державне завдання ця спільнота може лише за умови дотримання приписів релігії, визнання і підтримки авторитету духовної влади. Обмеження цієї класократичної сили релігійною мораллю, яка спільна і аристократії, і пасивним масам, слугує основою ритму, гармонії і законності у взаємовідносинах між активною меншістю і пасивною більшістю. Саме за такого стану взаємовідносин між релігією і політикою, релігія повною мірою реалізує свою здатність бути організуючим чинником соціального життя. Це виявляється, по-перше, в тому, що релігія обмежує егоїзм правлячих і примушує їх використовувати свої владні переваги на користь підлеглих, а, по-друге, в тому, що вона обмежує руйнівницькі інстинкти підлеглих і змушує їх визнавати авторитет влади. Лише таким чином і здатне функціонувати суспільство. Саме в уособленні цього виду відносин і постане колись, на переконання Липинського, Українська незалежна держава: тільки релігія здатна пробудити в громадянстві той дух самопосвяти й ідеалістичного пориву, той моральний клімат, що необхідний для державного будівництва.

Виявляється, що лише релігія є тим чинником, який солідаризує суспільство і, власне, уможлиблює його "правильне" буття. Релігія є тим духовним чинником, який забезпечує функціонування нормального суспільства. Нормальним є суспільство, в якому заради блага держави налагоджені відносини між правлячими і підлеглими верствами.

## ЕЛЕМЕНТИ АНТАГОНІЗМУ У ВЕСІЛЬНИХ ОБРЯДАХ

У багатьох народів під час весілля є присутніми елементи боротьби, ворожості між двома спільнотами. Так на українському весіллі, розігрується сцена викрадення нареченої, або ж навіть "...військового походу проти дому нареченої... якщо наречена живе у сусідньому селі, хлопці з цього села перекривають дорогу, поставивши на шляху накритий стіл з хлібом; за право пройти беруть декілька монет... коли весільний поїзд (тут і нижче термін "весільний поїзд" використовується для позначення організованої групи учасників весілля, що рухаються в певному напрямку – авт.) наближається до дому нареченої, ворота нерідко виявляються закритими, і нерідко перед ними стоїть група молодих людей, озброєних палицями" [Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография – М.: Наука, 1991. – С. 335]. Подібні звичаї є не лише у слов'ян, а й у інших народів. У ірландців, перед тим як весільний поїзд прибував до дому нареченої, її родичі зв'язували ворота, влаштовували мотузкові бар'єри та інші перешкоди, для усунення яких вимагали штраф (викуп) [Павленко А.П. Ирландцы // Брак у народів Северної і Северо-Западної Європи. – М.: Наука, 1990. – С. 153]. У кавказських етносів аварців, лакців та ін. неодружена молодь також перегороджувала шлях весільному поїзду нареченої. Зазвичай від неї відкупались послі нареченого або нареченої (в залежності від місцевих звичаїв) [Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народів Дагестана в XIX – начале XX в. – М.: Наука, 1985. – С. 231]. Звертаємо увагу на масовість цих весільних обрядів, практично вся община була задіяна в них. Викуп могли вимагати і родичі, як наприклад, у росіян Латгалії: "Нареченого з поїздом зустрічали батьки нареченої з хлібом-сіллю та іконою. Сват або брат нареченої вимагав від молодого викупа за неї" [Макашина Т.С. Свадебный обряд русского населения Латгалии // Русский народный свадебный обряд : Исследования и материалы. – Л.: Наука, ЛО, 1978. – С. 146]. Наведені вище звичаї вказують на те, що наречена робила під час весілля нібито потрібний перехід: по-перше, географічно, зі своєї оселі до оселі чоловіка; по-друге, з однієї малої соціальної групи, роду, спільноти, до іншої; по-третє – з однієї соціально-вікової категорії (незаміжня дівчина) до іншої (заміжня жінка). Таким чином, ритуальний спротив родичів, представників роду нареченої, роду, який вона покидає, а також "неодруженої молоді", як представників соціально-вікової групи, яку наречена також полишає, підкреслює момент цього переходу. У росіян в епічних піснях на весільну тематику, як зауважив Б. Путілов, "...наречена належить, як правило, іншій землі, іншому світу, з якими епічний герой, як правило, знаходиться у ворожих стосунках" [Путілов Б.Н. Славянские эпические песни о сватовстве // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, ЛО, 1970. – С. 150]. В даному випадку не слід трактувати інший рід як ворожий в буквальному значенні, для архаїчної свідомості характерне протиставлення "свій – чужий", тому все чуже в певному розумінні є

ворожим. На підтвердження цієї точки зору наведемо дані М. Сумцова, який теж відмічав ворожі відносини між гостями з боку нареченого та гостями з боку нареченої [Сумцов Н.Ф. Символика славянських обрядов : Избранные труды. – М.: "Восточная литература" РАН, 1996. – С. 20].

Слід зазначити, що не у всіх етносів є звичаї затримувати весільний поїзд під час його руху. Однак вищезгаданий антагонізм обов'язково проявляється в чомусь іншому, в якихось інших ритуальних діях та звичаях. У ірландців після вінчання сторони нареченого та нареченої змагалися, хто з них першим досягне дому нареченої [Павленко А.П. Ирландцы. – С. 154]. У монголів, перш ніж доставити наречену на весілля, родичі та друзі нареченого повинні були силою відняти молоду у дівчат, винести її на руках та посадити на коня [Банчиков Г.Г. Брак и семья у монголов. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1964. – С. 15]. Як бачимо, має місце подвійна зміна статусу, як соціально вікової групи, так і роду. А те, що наречена знаходиться в проміжному стані, підтверджує винесення та посадження на коня, адже істота що перебуває в проміжному стані вважається нечистою, і небажано щоб вона ступала на землю. Як бачимо, викуп може виступати заміником боротьби. У фінів також після весільного танку заміжні жінки вводили наречену до свого кола або просто до своєї компанії, при цьому наречений також після танку в колі неодружених хлопців переходив до одружених чоловіків [Шлыгина Н.В. Финны // Брак у народов Северной и Северо-Западной Европы. – М.: Наука, 1990. С. 28-29]. Тут наявним є інший перехід, як вже зазначалось вище, перехід молоді з соціальної групи незаміжніх дівчат до групи заміжніх жінок, те ж стосується і молодого, що ритуально втілюється у наведених звичаях.

В будь-якому з цих змагань брали участь представники нареченого та нареченої, тобто, як і у випадку з затримкою весільного поїзда у інших народів, має місце ритуальний спротив переходу нареченої з боку того середовища, де вона знаходиться. Взагалі, серед весільних звичаїв багатьох народів можна знайти спроби не дати зустрітися молодят; наречений мусить долати штучно створювані родичами та друзями своєї майбутньої дружини перешкоди. Наприклад на Кавказі, серед дагестанських етносів, за свідченнями С. Гаджиевої "...прихід нареченого та його зустріч з нареченою зустрічали цілу низку перешкод, що їх чинили як сільська молодь, так і сама наречена" [Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. – С. 240]. В даному випадку перешкоди чиняться не до весілля, на шляху до нього, а вже під час весілля. Такий спротив іноді продовжувався і під час шлюбної ночі. В окремих даргинських спільнотах подруги робили все, щоб не підпустити нареченого до молоді. Цей звичай називається у даргінців "гу-зет". "Всю ніч охороняли подруги наречену від "посягань" нареченого і...не залишали приміщення" [Там же. – С. 241]. На нашу думку, подружня близькість під час першої шлюбної ночі, є одним з головних елементів весільної обрядовості, тобто це один з елементів переходу молодят в новий стан, про що йшлося вище. Тому перешкоджання як з боку оточення нареченого, так і з боку оточення нареченої, слід трактувати в тому ж дусі як і затримання весільного поїзда, про що вже говорилося.



## **ПІДНЕСЕННЯ СТАТУСУ ЖІНКИ ЯК РЕЗУЛЬТАТ РЕВОЛЮЦІЙНОСТІ ПОГЛЯДІВ ПАПИ ІВАНА ПАВЛА ІІ**

Наразі теми про жінку є надзвичайно актуальними. Світова наукова думка все частіше ставить проблеми сутності, становища, гідності жінки в центр своїх інтересів та обговорень. Поняття "гендер" не є вже чимось незрозумілим та потребує роз'яснень. Прогресування життя в умовах глобалізації, людська діяльність, що набула поняття всезагальності, та ряд інших перетворень зумовили ввести поняття "гендеру" в практичну діяльність. Католицизм можна назвати першою і чи не єдиною релігією, що переглянула своє ставлення до жінки, змінила позицію поглядів на сукупність жіночих проблем в цілому. Свідчать про це, між іншим, виступи Навчального Уряду Церкви, відображені в окремих документах Другого Ватиканського Собору, в кінцевому Посланні якого сказано: "Надходить година, більше того – година ця вже надійшла, коли покликана жінка проявляється на повну силу; година, коли жінка здобуває в суспільстві вплив, розвиток, владу, яких досі вона ще ніколи не досягла" [Про гідність і покликання жінки: Апостольський Лист Святійшого Отця Івана Павла ІІ з нагоди Марійського Року. – Львів: Місіонер, 1995. – С. 102].

Вже у промовах папи Пія ХІІ та папи Івана ХХІІІ помітні позитивні настрої по відношенню до жіночої проблеми. Папою Павлом VI на одній із промов було сказано: "Жінка повинна брати участь у живій і діяльній структурі християнства таким чином, щоб проявити ті свої можливості, які ще не були з'ясовані" [Там само]. Але тільки завдяки досягненням папи Івана Павла ІІ було піднесено статус жінки до надзвичайно високого рівня. "Ніхто в Церкві не зробив більше від самого Івана Павла ІІ для того, щоб надати розвитку цій справі винайдення "найглибших підстав" для морального вчення Церкви щодо чоловіка і жінки; справді, одним із найцінніших спадків його понтифікату, безперечно, будуть його власні ґрунтовні та оригінальні роздуми про основу цього вчення" – така думка в професора філософського факультету Францисканського університету в США Джона Кросбі [Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева ХІІІ до Івана Павла ІІ : у 2 т. – Львів: Видавництво ЛБА, 2002. – Т. 2. – С. 498].

Загальновідомо і непорушно вже протягом багатьох віків, що першим апостолом і засновником Церкви на землі є апостол Петро. Папа Іван Павло ІІ, підтримуючи свого попередника папу Павла VI, що проголосив Діву Марію "Матір'ю Церкви", зробив радикальний крок в історії християнства і назвав Діву Марію першим апостолом, тому що "її покійність ангелу, що з'явився, зробила можливим Втілення Сина Божого" [Вейгел Дж. Свідетельство надежды. Иоанн Павел II. – М.: АСТ, 2001. – Кн. 2. – С. 669]. Понтифік ставить жінку, Богородицю, на перше місце серед фундаторів християнської Церкви. Бо образ Марії, виражений в Церкві, перевищує і є більш багатшим і переповненим сенсу для покликання християнства, ніж "Церква Петра" – Церква обрядів та ієрархії.

Надавши надзвичайно високого статусу Діві Марії, папа Іван Павло II тим самим високо підносить і позицію звичайної жінки. Шоста енцикліка Івана Павла II "Мати Спасителя", апостольський лист "Про гідність і покликання жінки", ряд промов свідчать про те, що настала нова ера в християнстві щодо сприйняття позиції та гідності жінки.

Революційність поглядів Івана Павла II на проблему жінки полягає в тому, що відтепер жінка повинна сприйматися як особистість нарівні з чоловіком. Ні про яку другорядність, нижчість і мови не повинно йти: людська особа створена Богом як чоловік і як жінка. Творець довіряє "панування" над землею людському родові, усім людям, усім чоловікам й усім жінкам, які черпають свою гідність і покликання із спільного "початку" [Про гідність і покликання жінки: Апостольський Лист Святійшого Отця Івана Павла II з нагоди Марійського Року. – С. 102]. Понтифік робить акцент на тому, що і жінка, і чоловік були створені абсолютно рівноправними з індивідуальним та особливим характером людської особистості; жінка лише має відмінне "Я". Викривлені взаємовідносини між чоловіками і жінками, включаючи відносини домінування, що заперечують рівну гідність жінок, складають проблему, якою займається частина сучасного жіночого руху. Іван Павло II повністю поділяє судження про несправедливість цього положення, але наполягає, що корінь цієї нерівності міститься не в культурі (хоча культури передають його із покоління в покоління і від народу до народу), а в гріху [Вейгел Дж. Свидетельство надежды. Иоанн Павел II. – Кн. 2. – С. 669].

У Книзі Буття є слова, що на багато століть лягли важким тягарем на плечі жінки: "І тяги буде тебе до твого чоловіка, а він буде панувати над тобою" (Буття 3,16). Та в Апостольському листі "Про гідність і покликання жінки" папа Іван Павло II наголошує: "Не може жінка ставати "предметом чоловічого панування і володіння" [Про гідність і покликання жінки: Апостольський Лист Святійшого Отця Івана Павла II з нагоди Марійського Року. – С. 102]. Католицька Церква чи не першою почала вбачати в жінці не особу, що тільки створена для народження і виховання дітей, а рівноправного члена суспільства, покликаного для служіння любові, гармонії та справжньому добру. Жінці потрібно лише подолати той гріх, що дістався їй в спадщину. "Подолання цієї злої спадщини, – пише понтифік – це завдання кожної людини, як жінки, так і чоловіка. Бо завжди, коли чоловік ображає особисту гідність жінки та її покликання, він поводить проти своєї власної гідності й власного покликання" [Там же].

У часи надзвичайно бурхливих суспільних перетворень, швидких змін поглядів жінка не повинна ставити своїм завданням бути схожою на чоловіка. Навпаки, жіночність ховає в собі надзвичайно великий потенціал.

Івана Павла II надзвичайно хвилювали питання сім'ї в сучасному суспільстві. Благополуччя людей і цілих держав залежить від здорової атмосфери в сім'ї. По суті, у людини не може бути достойного життя без культури і закону, які поважають і захищають шлюб і сім'ю [Іоанн Павел II. Идите с миром. Дар бессмертной любви : Перев. с англ. – М.: ООО Издательский дом "София", 2004. – С. 208]. Відповідальність за добробут збереження родини папа покладає однаково як на чоловіка, так і на жінку. Тільки разом вирішуючи проблеми,

тільки разом ідучи по життю у жінки і у чоловіка є шанс стати єдиним цілим, досягти стану свого першотворення, людського існування до гріхопадіння. "Не тільки жінка була Богом довірена чоловікові, а чоловік довіреним жінці, – наголошує понтифік – вони взаємно довірені одне одному як особи, створені на образ і подобу самого Бога" [Про гідність і покликання жінки: Апостольський Лист Святійшого Отця Івана Павла II з нагоди Марійського Року. – С. 102].

Папа Іван Павло II став на захист всіх жінок, вбачаючи в них особливу відповідальність за людську долю. Зусилля понтифіка несуть в собі величезний потенціал в динаміці розгляду жіночого питання, бо "в вічному плані Бога саме в жінці зародилось перше коріння закону любові в створеному світі людей" [Вейгел Дж. Свідетельство надежды. Иоанн Павел II. – Кн. 2. – С. 669].

**І.Ф. Прусенко, студ., ДонДУШ, Донецьк**  
religio@iai.donetsk.ua

### **ФЕНОМЕН "СВОБОДИ СУМЛІННЯ": СТАДІЇ РОЗВИТКУ І ТРАНСФОРМАЦІЯ В ІСТОРИЧНОМУ ПРОСТОРИ**

Свобода сумління, або свобода віровизнання це водночас свобода и право, яке має Людина априорі, як жива істота. Термін "свобода сумління" почав відігравати важливу роль в громадській, політичній і правовій дійсності тільки в ХХ столітті; у попередні часи це поняття або не бралось до уваги, або відносилось до площині філософської рефлексії і релігійних спорів. Крім того, свобода сумління нерозривно пов'язана з поняттям свободи думки. Їх не можна розділяти, більш того, вони взаємозалежні і одна з одної випливають.

Не кожна доба і не кожна цивілізація мала поняття прав і свобод людини, а зокрема, свободи сумління, як конкретного обґрунтованого релігійного, філософського, чи політично-правового поняття. Точаться суперечки, наприклад, довкола питання про існування поняття свободи сумління у давньогрецькій і давньоримській філософсько-світоглядних і правових системах. В одному з новітніх досліджень стверджується, що поняття свободи сумління і свободи думки не існувало в Європі до ХІІ століття, навіть більш того, будь-яке вільнодумство і свобода думки і релігійного самовизначення, каралась церковним і державним законом. Цьому яскравий приклад – інквізиція, полювання на відьом, спалення Джордано Бруно, тощо. Більш-менш повноцінна теорія природних прав і свобод виникла аж наприкінці ХІV століття у працях Жерсона та представників його кола. Саме після доби просвітництва (Ренесансу) розпочалося поступове затвердження свободи думки і сумління в філософському, етичному і політично-правовому полі. Цей процес отримав нове дихання на початку ХVІІ століття, зокрема в працях Гуґо Ґроція. Згодом з'явилися дві різні ідеологічні школи, що розробляли концепцію природних прав. Представники більш консервативної школи, яку уособлювали Селден і Гоббс, приписували людям у їхньому "природному" (тобто дополітичному) стані майже необмежене право на свободу фізичну і самовизначення, але додавали, що люди до певної міри відмовляються від цього права, коли стають членами громадянського суспільства. З цієї точки зору прийняття теорії

природних прав було майже тотожним утвердженню абсолютної влади держави. Натомість більш радикально налаштовані теоретики доводили, що, хоча деякі природні права і були принесені на жертву державі заради збереження миру в суспільстві, але залишилися інші, тож люди можуть апелювати до них, повстаючи проти деспотичного правління. Саме ця радикальніша теорія і стала провідною теорією природних прав. Найяскравіший вираз вона отримала наприкінці XVII століття в творах Джона Лока.

У наступні століття висновки Лока стали тісно пов'язувати з утвердженням природних прав. Наприклад, американська Декларація незалежності (1776) проголосила як очевидну істину: "...всі люди створені рівними, і всі вони обдаровані Творцем природними і невід'ємними правами, до яких належать Життя, Свобода і прагнення до Щастя". Далі стверджувалося, що уряд було встановлено заради захисту цих прав, що він отримує свою законну владу зі згоди своїх підлеглих і що народ може скинути уряд, який порушує ці права. Французька Декларація прав людини і громадянина (1789) поставила подібні вимоги щодо "природних, неписаних і невід'ємних" прав, зокрема свободи сумління і свободи думки, які були в ній перелічені.

Декларації прав людини XX століття, найбільш відомими з-поміж яких є Декларація прав людини, прийнята ООН 1948 року, низка наступних різноманітних конвенцій та угод ООН і Європейська конвенція прав людини, є подібними до декларацій природних прав XVIII-XIX століть. Утвердження прав стало також обов'язковою складовою конституцій окремих держав в тому числі і України. В XX столітті відбувся повний перехід поняття свободи сумління з площини філософії і етики в площину правову. Іншими словами, свобода сумління набула статусу "права на свободу врівизнання" і отримала юридичну силу.

На теренах України історичний розвиток принципів свободи сумління проходив під впливом трьох основних процесів. Перший з них, це розвиток державності на території України починаючи з часів Київської Русі і до наших днів. Другий – це Хрещення Русі і поступовий процес християнізації Русі-України. Третій з них, це постійні політичні і культурні впливи на різних історичних етапах з боку Заходу, Сходу і Росії.

В наш час, на етапі формування демократичного, громадянського суспільства в Україні велика увага приділяється практичній реалізації в житті суспільства і держави прав людини на свободу сумління і думки. Адже, наша держава прямує до правового суспільства, а це неможливо без практичного втілення проголошених прав і свобод в житті культурному, економічному і політичному. На цей час, як зауважує Мирослав Маринович, найголовнішим гарантом релігійної свободи, або свободи сумління в Україні є конфесійний плюралізм, який водночас сприймається як наслідок розколу серед Православних Церков Київської традиції і разом з тим, слабкості держави. Крім того, треба віддати належне Конституції України, яка проголосила секулярну державу і відокремила церкву (будь-яку релігійну конфесію) від держави. Це дало можливість появитися розколу між традиційними християнськими конфесіями і підготувало ґрунт для появи нових релігійних конфесій і течій різного типу, які не були притаманні українській культурі. Конфесійним плюралі-

змом потай чи явно невдоволені державні чиновники, духовенство і вірні головних традиційних Церков, але ніхто не може сьогодні змінити ситуацію на свою користь, тому що це становище є плодом реалізації свободи сумління, як онтологічної і правової даності.

**М.В. Романюк, студ., ДонДУІШ, Донецьк**  
religio@iai.donetsk.ua

## **ОСНОВИ СОЦІАЛЬНОЇ КОНЦЕПЦІЇ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ**

На даний час для розвитку соціального вчення РПЦ, як і інших релігійних організацій Росії, створилися сприятливі умови. В країні законодавчо забезпечені свобода совісті і слова, можливість бути незалежними від офіційних соціальних поглядів, є доступ до джерел світової суспільної думки, відбувається бурхливе відродження вітчизняних релігійних соціально-філософських концепцій, російськими суспільствознавцями активно розробляється широкий спектр, зокрема раніше заборонених, соціальних проблем.

Все це сприяло тому, щоб вперше в своїй тисячолітній історії Російська православна церква представила офіційний Документ "Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви", який був прийнятий на ювілейному Архієрейському соборі Російської православної церкви в серпні 2000 року; містить 16 розділів, в яких дана спроба визначити відношення Російської православної церкви до держави, особистості, сім'ї, культури, екологічної ситуації, міжнародних відносин і засобів масової інформації. Розділи так і називаються: "Церква і нація", "Християнська етика і світське право", "Злочин, покарання і виправлення", "Церква і держава". До істотного недоліку Основ соціальної концепції можна віднести відсутність вступної частини.

Цей документ, висловлює базові положення її вчення з питань церковно-державних відносин і по ряду сучасних суспільно-значущих проблем: соціальних, політичних, культурних, духовних, міжнародних, наукових та інших. Документ також відображає офіційну позицію Московського Патріархату у сфері взаємин з державою і світським суспільством. Крім цього, він встановлює ряд керівних принципів, вживаних в даній області єпископатом, кліром і мирянами.

Православна соціальна концепція, за твердженням митрополита Смоленського і Калінінградського Кирила, який є керівником відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського патріархату і був головою Синодальної робочої групи з її розроблення, адресована, насамперед, самій Церкві, перш за все, духівництву як авторитетний орієнтир при вирішенні різноманітних і складних проблем, що стосуються взаємовідносин Церкви з державою, а також різними суспільними інститутами і рухами, у тому числі, з іншими конфесіями. Таким чином, православна соціальна концепція є внутрішнім документом Церкви і її поява обумовлена значною мірою тим, що у навчальних закладах Церкви пастирські підходи до сучасних проблем не вивчалися – вони не були навіть сформульовані. Тому цілі розділи пастирського богослов'я випадали із пастирського досвіду.

Даний документ, що систематично висловлює ряд нових питань, а також, що дає нові інтерпретації традиційних проблем, які зачіпають інтереси різних соціальних страт нашого народу, – безумовно, значне явище не тільки для РПЦ, але і для всього православ'я. Православна церква, спираючись на відвічні етичні духовні цінності значної частини російського народу, прагне дати відповіді на злободенні соціальні питання, покликані забезпечити матеріальний і духовний добробут, духовну врівноваженість народу і сприяти прогресу в різних сферах суспільного життя. Саме в прагненні сприяти рішенням загальнодержавних соціальних задач полягає в першу чергу значущість даного документа.

Характер документа визначається його зверненням до потреб повноти Російської Православної Церкви протягом тривалого історичного періоду на канонічній території Московського Патріархату і за межами такої. Тому основним його предметом є фундаментальні богословські і церковно-соціальні питання, а також ті сторони життя держав і суспільств, які були і залишаються однаково актуальними для всієї церковної повноти на початку XXI століття.

Необхідність соціальної концепції Церкви виходить з того, що християнство для християнина є, образно кажучи, не тільки "релігією для внутрішнього споживання" або деяким терапевтичним засобом утіхи чи системою самодисципліни, але і принципом життя загалом, включаючи його соціальний, культурний, політичний, економічний, екологічний і навіть біологічний аспекти. Ця орієнтація християнина в соціумі можлива за наявності у Церкві уявлення про соціально належне, про певний суспільний ідеал, що сприймається в есхатологічній перспективі спасіння.

Соціальна концепція має чітку патріотичну і соціальну спрямованість. Наскрізною ідеєю через весь документ проходить бажання захисту російських національних інтересів, патріотичного виховання віруючих, прищеплення їм християнських моральних устоїв і традицій, підтримки сім'ї тощо.

Таким чином, Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви покликані служити керівництвом для Синодних установ, єпархій, монастирів, приходів та інших канонічних церковних установ в їх взаєминах з державною владою, різними світськими об'єднаннями і організаціями, внецерковними засобами масової інформації. Перша спроба соціального вчення РПЦ названа "Основами". У міру зміни державного і суспільного життя, появи в цій області нових значущих для Церкви проблем, основи її соціальної концепції можуть розвиватися й удосконалюватися. Можна сподіватися, що соціальна концепція надалі зазнає деякого коригування й розвитку та переросте в соціальне вчення.

*І.І. Руткієвська, студ., КНУТШ, Київ*

## **ІСЛАМСЬКА РЕЛІГІЙНА ІДЕОЛОГІЯ**

Релігійні переслідування заборонені. Засоби інформації часто повідомляють про терористичні акти, в яких замішаний ісламізм, і складається враження, що в теперішній час терористичні організації світу складаються майже цілком з мусульман. Існує безліч прикладів в історії з використанням релігії як ідеології. Всі релігії світу пройшли через періоди ідеологічного самот-

вердження. Ідеологи часто використовують релігію в своїх інтересах, розуміючи, що в деяких країнах це дозволяє привернути значні групи населення до здійснення своїх цілей.

Світові екстремісти-мусульмани використовують іслам у своїх цілях. Сучасне уявлення про релігію не включає ніяких дій, пов'язаних з нав'язуванням силою своїх уявлень або правил поведінки, законодавство демократичних країн забороняє подібні дії. Релігія в новий час існує лише після розповсюдження в західному світі демократичних ідей свободи віросповідання. Утворення Ізраїлю в центрі арабського світу в середині 20-го століття сфокусувало в мусульман стійкий образ ворога, що об'єднав нації. Екстремісти свідомо додали конфлікту релігійного характеру. Ісламські революції підсилили владу ісламського духовництва, фактично поставивши релігію на місце ідеології. Світовий ринок зброї тримається на попиті мусульманських країн. Країни з консервативного ісламу (Афганістан, Іран, Пакистан, Саудівська Аравія, Судан та ін.) є головним джерелом мусульманського терору, але підтримують терор і країни з соціал-ісламською ідеологією (Сирія, Ірак). Викоренити терор можна тільки завдяки перетворенню свідомості країн консервативного ісламу і підриву позицій ортодоксального ісламізму в інших мусульманських країнах і общинах, що неможливо зробити без опори на демократичні сили в мусульманському світі. Історично мусульманські народи сприймають неісламські країни як своїх ворогів.

Президент Буш і керівники країн (а їх понад 100) вважають, що боротьба з терористами повинна підірвати позиції агресивної частини ісламізму. Ісламський світ розділяється багатьма протиріччями, обумовленими як релігійними так і політико-економічними суперечками, але зараз є образ загального ворога – держава Ізраїль, іменоване фундаменталістами "Малим Сатаною", і це є тим, що об'єднує мусульман і штовхає їх у бік екстремістських сил. Метою мусульманських екстремістів є знищення єврейської держави і вигнання Заходу з його позицій в країнах ісламу, руйнування його демократичної системи.

В кінці 20-го століття в країнах мусульманського світу виникли терористичні організації, що не входять в державні структури, але сильно пов'язані з ними. Заклики мусульманських священнослужителів до вбивства євреїв і християн примушують задуматися про мирні основи ісламу. Серед мусульман є широкий спектр, як інтерпретації Корану, так і психічних типів: 1 група підтримує революційні й терористичні методи боротьби, 2 група займається проповідницькою діяльністю, акцентуючи на войовничих принципах; 3 група рядові віруючі, більшість яких цілком помірні, але серед них зустрічаються й екстремістські елементи, що проявляється учереz відчуття солідарності з общиною, яке виховується з раннього віку.

Професор МДУ Олександр Ігнатенко наводить думку про те, на кого направлена ненависть ісламських екстремістів: 1. "Багатобожники" і "невірні" – це іудеї і християни, головні вороги ісламу. 2. Найменші відступи від "єдинобожжя" та поклоніння ідолам пов'язані з чаклунством; астрологи, що поклоняються пам'ятникам і амулетам, вводять зміни в сферу релігії. 3. "Невірними" проголошуються послідовники всіх без виключення ідеологічних учень: атеїсти, комуністи, світські люди, сприймаючі демократичні, капіталістичні,

масонські й інші вчення, до невірних відносяться всі, хто включається в систему перерозподілу суспільних ресурсів (неортодоксальні чиновники, військові, адміністратори, тощо), всі хто не дотримуються вимог ваххабітства. 4. Ненависть і ворожнеча по відношенню до "невірних" і "багатобожників". Ваххабіти вважають себе останньою інстанцією для суду відносно "невірних", "багатобожників", "лицемірів". Джихад, як озброєна боротьба, є умовою розповсюдження свого вчення, джихад – зусилля, віддача всіх сил і можливостей заради розповсюдження й панування ісламу, у ваххабітів головна мета джихаду – озброєна боротьба, проте ваххабіти розуміють, що джихад не завжди доцільний і тому в деяких випадках допускається мир.

Є декларація, що засуджує терористичні акти й під нею підписалися представники багатьох мусульманських країн, що свідчить про заперечення більшістю населення проведених таких актів, тобто терористи позначені своїм справжнім ім'ям, а не представляють всіх мусульман. Держави світу мають знищити систему зла, яку створили екстремісти, поки вона ще на початку свого розвитку, інакше доведеться заплатити дуже високу ціну, а це вже пряма загроза всьому людству.

***Р.О. Сафронов, МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия***  
safrom@mail.ru

## **ОСНОВАНИЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ "КУЛЬТА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА" В РАБОТАХ ЭМИЛЯ ДЮРКГЕЙМА**

Теория религии Э. Дюркгейма для современной англоязычной социологии религии представляет не только теоретический интерес. Существует целый пласт тем, находящихся на стыке социологии, социологии религии, психологии и даже психиатрии.

Здесь мы постараемся рассмотреть работы современного исследователя Кевина Дью, продолжающие выдвинутую Э. Дюркгеймом проблематику "культы человечества", "культы индивида": "здоровье нации" и действия, направленные на его достижение.

К. Дью считает, что дюркгеймовская концепция используется не в полную силу в современных исследованиях социального здоровья как такового и способов его концептуализации. Социологи и другие исследователи, которые анализируют общественное здоровье, в основном используют конфликтологические модели, которые фокусируются в основном на непостоянстве здоровья, аспектах состояния и профессионального состояния и анализе в стиле М. Фуко [*Dew K. Public health and the cult of humanity: a neglected Durkheimian concept // Sociology of Health & Illness. – 2007. – № 29. – P. 100–101*], который чаще всего обращается к анализу онтологического статуса заболевания и здоровья и эпистемологическими позициями, связанными с другими онтологиями.

С точки зрения Э. Дюркгейма, все обстоит совершенно иначе. Для него существует четыре противоборствующих моральных силы в обществе: альтруизм (приверженность высшему порядку вне себя), эгоизм (индивидуаль-



ность), фатализм (неизбежная граница человеческих действий) и аномия (неопределенность, постоянное изменение). Современное общество характеризуется преобладанием эгоизма и аномии.

Как пишет К. Дью [ibid. – P. 103.], с точки зрения Э. Дюркгейма, новая религия будет действовать как трансцендирующий принцип. Религия была важной формой коллективного представления и выполняет функции связи и интеграции в обществе. Вместе с социальными изменениями разовьется новая форма религии, и Э. Дюркгейм спрогнозировал, что в современном обществе, организованном согласно принципам органической солидарности, она примет форму культа человечества. Концепция органической солидарности описывает общество, в котором возрастающий уровень социальной дифференциации выражается в более сложном разделении труда.

Взаимоотношения между универсальным и частным Э. Дюркгейм выразил в понятии двойственного человека (*homo duplex*). Тем самым он проиллюстрировал напряженность в обществе между аномическим желанием, представленным индивидуальной волей, и единством и принуждением коллективных представлений, наблюдаемым в социальных институтах. Эта двойственность неизбежна. Нами движет индивидуальная воля, но она ограничена волей социальной.

Если религия – это отражение общества, продолжает К. Дью [ibid. – P. 105.], а основа организации общества изменяется от основания на механической к органической солидарности, то и основная форма религиозного выражения должна измениться [Wallis R. *The Elementary Forms of New Religious Life*. – London: Routledge and Kegan Paul, 1984. – P. 57]. Вместе с неизбежным развитием индивидуализма культ будет основываться на одной вещи, общей всем людям – их человечности.

Культ человечества не почитает индивида, он устанавливает почитаемые универсальные качества и характеристики. Ересью культа человечества является эгоизм, когда индивиды ставят себя с центр культа. Истинная религия такого типа "заключает в себе уважение свободы других, их прав и их понимания социальной и экономической справедливости" [Pickering W.S.F. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. – London: Routledge and Kegan Paul, 1984. – P. 484].

К. Дью обращает внимание на исследования, в которых высказывалось мнение, что медицина заменила религию в качестве "основной моральной идеологии развитого капиталистического общества" [Bull M. *Secularization and medicalization // British Journal of Sociology*. – 1990. – № 41. – P. 245–261]. И. Зола замечает, что медицина на сегодняшний день инкорпорирует традиционные институты религии и права как "хранилища истины" и "места, где делались абсолютные и окончательные суждения нейтральными с моральной точки зрения экспертами" [Zola I. *Healthism and disabling medicalization // Disabling Professions / Ed. by I. Illich, I. Zola, J. McKnight, J. Caplan, H. Shaiken*. – London: Marion Boyars, 1977. – P. 41].

Принимая во внимание, что медицинские институты играют важную роль в современном обществе, медицина – это возможный, по мнению К. Дью, кандидат на новую религию. На ее примере можно в действительности на-

блюдовать многие факторы новой религии, определенные Ф. Уэстли: священность прав человека, сильная научная рационализация, переход ритуалов в частную сферу. Здоровье общества имеет множество характеристик, которые указывают, что оно выполняет роль религии в современном обществе. Забота о здоровье – это одна из вещей, общих для всех. Все мы имеем опыт борьбы с инфекциями, и определенное состояние здоровья позволяет индивидам участвовать в жизни общества.

Основываясь на работах Э. Дюркгейма, можно, по мнению К. Дью, говорить о роли концепции общественного здоровья с такой точки зрения, с которой она еще не рассматривалась в современной литературе. С дюркгеймианской точки зрения, такие исследования можно рассматривать как инструмент определения патологического и нормального путем сравнения уровня смертности в различных группах в таких измерениях, как класс, гендер, этнос, сравнения уровня пользования услугами по повышению здоровья в различных группах. Концепция общественного здоровья очевидно связывает интерес Э. Дюркгейма к проблеме справедливости с его концепциями нормального и патологического. Социальная эпидемиология в этом случае формирует основы морали.

***Е.М. Смагулов, доц., КарГУ им. Е.А. Букетова, Караганда, Казахстан***  
smagulove@mail.ru

## **ИСЛАМ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ КАЗАХСТАНА**

Еще от советской эпохи многие исследователи унаследовали тезис о том, что кочевая жизнь казахов придала религии скорее ритуальный, чем доктринальный характер. Соответственно, роль ислама ограничивается традиционной культурой и семейной практикой. Многие признают, что в ментальности номадов религиозный компонент был подчинен родовой и этнической принадлежности. А попытки определенной части современного общества и духовенства абсолютизировать роль ислама в казахской истории и культуре рассматриваются как проявления мифологизации истории в целях строительства и укрепления национального государства.

В начале 2000-ых гг. американская исследовательница М.Б. Олкотт предсказывала разногласия среди руководства Казахстана по вопросу о светском характере власти. По ее оценке, правительство противодействовало приданию исламу особого правового статуса, *"сохраняя бытовавшее в советское время различие между религией как традицией и религией как верой, делая при этом упор на первую и стараясь низвести вторую до уровня совести отдельно взятого человека"* [Олкотт М.Б. Казахстан: не пройденный путь. – М., 2003. – С. 240].

Однако реалии последних лет свидетельствуют о том, что ислам как духовная сила, обладающая огромным политическим и социальным потенциалом, все громче заявляет о себе. Количество духовных центров в Казахстане выросло за последние годы в несколько раз: если в начале 1990-х гг. в стране дейст-

вовало 269 мечетей, то в начале 2000-ых – 1652, а на 1 января 2006 г. количество зарегистрированных мусульманских объединений достигло 1853. В 2001 г. паломничество совершили 228 человек, в 2003 г. – 360, в 2005 г. – около 900, а в декабре 2007 г. в Мекку отправилось уже около 4300 пилигримов.

Новая ситуация требует серьезного анализа. В противном случае есть опасность упустить момент, когда количественные изменения, фиксируемые статистикой и социологией, перерастут в иное качество, и конфликт привычных для нас секулярных норм с новыми реалиями из латентной стадии перейдет в открытое противостояние. Рассуждения о низкой религиозности населения, особенно казахов – в прошлом кочевников и полуязычников, могут оказаться самообманом.

В Казахстане в мусульманской среде доминируют умеренные силы, поддерживающие либеральные ценности, толерантно относящиеся к другим вероисповеданиям, воспринимающие ислам в контексте самобытной культурно-исторической среды. До недавних пор аналитики констатировали *"отсутствии в Казахстане явления политического ислама в той или иной форме"* и даже заявляли о том, что в стране *"отсутствует соответствующая социокультурная ниша для активности политического ислама, в том числе в форме партий и движений"* [Султангалиева А. Эволюция ислама в Казахстане // Центральная Азия и Кавказ. – 1999. – № 4–5. – С. 36–37]. Начало 2000-ых годов ясно показало несостоятельность подобных заключений. Законодательный запрет на создание политических партий на этнической и религиозной основе не помешал миссионерам "Хизб-ут-Тахрир" создать свои ячейки по всему Казахстану, включая север и центр страны. Также заявляли о себе ваххабиты, "Таблиги Джамаат", "Джамаат моджахедов Центральной Азии" и пр. организации, представляющие радикальное крыло ислама.

Некоторые аналитики называют экстремизм, выступающий под знаменами ислама, явлением, истоки которого имеют исключительно внешнее происхождение. Один из главных апологетов такой позиции А.Игнатенко утверждает что "едва ли не в каждом конкретном проявлении исламского экстремизма удается обнаружить наличие внешнего воздействия как определяющего" [Игнатенко А. Ислам и политика. – М., 2004. – С. 110].

Причины радикализации, на наш взгляд, стоит искать, вооружившись не только "теорией заговоров". Осложнение социально-экономической ситуации может стать благодатной почвой для распространения идеологии радикализма, примером чему служат события в Узбекистане.

В этих условиях, на наш взгляд, целесообразно вести дискуссии не столько о модернизации религии, сколько о роли религии в модернизации общества и политической системы. Возможно, следует прислушаться к мнению С. Жусупова, не исключавшего *"законодательного закрепления роли ислама в качестве полноценного политического субъекта, способного противостоять радикалистским движениям"* [Жусупов С. Ислам в Казахстане: прошлое, настоящее, будущее во взаимоотношениях государства и религии // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. – М., 2001. – С. 126]. Но при этом открытым остается вопрос о том, какие именно силы, представляющие ислам, окажутся в фарватере политического процесса.

## **МІСЦЕ ЖІНКИ У КОРАНІ**

Серед релігійно-ідейних джерел ісламу основна роль належить Корану – єдиному джерелу, яке, з погляду мусульман, має божественне начало. Мусульмани вважають Коран копією "небесної книги". Тут у загальних рисах канонізовано найважливіші положення ісламу про жінку, починаючи з легенди про створення її з ребра Адамового і закінчуючи функціями мусульманки в різноманітних сферах суспільного, сімейного та особистого життя. Приписи Корану послідовники ісламу сприймають як природний стан у відносинах між статями. У Корані встановлено розподіл сім'ї та суспільства за статевою ознакою. Згідно з цією священною книгою, чоловік і жінка наділені різними функціями. Відносини ж чоловіків і жінок розглядаються, як правило, крізь призму сімейно-шлюбних стосунків.

Шлюб у Корані, а відповідно й в ісламі, на відміну від християнства, розглядається не як сакральний акт, тобто союз чоловіка й жінки перед Богом, а швидше як звичайний договір. Водночас шлюб трактується як одна з найбільших цінностей. Вважається бажаним, щоб усі правовірні одружувалися. Відповідно безшлюбність в ісламі не трактується як вияв духовної та тілесної досконалості. Навпаки, вона розглядається як явище небажане, невласне людській природі. Не дивно, що питанням укладання шлюбу, його розірванню, а також самим сімейно-шлюбним відносинам у Корані приділено досить багато уваги.

Священна книга мусульман накладає певні заборони щодо шлюбних партнерів. Проте чоловіки-мусульмани мали право одружуватися з християнками й іудейками. При цьому від жінок спершу не вимагалось, щоб вони приймали іслам. Але мусульманкам заборонялося виходити заміж за християн та іудеїв. На фоні релігійної та етнічної нетерпимості на Близькому Сході у VII ст. положення Корану щодо укладання шлюбів з жінками іншої віри утверджують вищий рівень соціальної свободи.

Аналогічно в питаннях шлюбних відносин Коран зробив крок уперед у плані надання жінці розширених прав порівняно з тим станом речей, який існував у доісламській Аравії.

*І.М. Фенно, асп., КНУТШ, Київ*  
for\_fenno@ukr.net

## **ЕКОЛОГІЯ ТА ХРИСТІЯНСЬКЕ СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ: ТОЧКИ ДОТИКУ**

Християнське соціальне вчення містить корпус соціально-політичних та морально-етичних поглядів, які окреслюють моделі поведінки християнина як у суспільстві в цілому, так і в конкретних життєвих ситуаціях. У релігії людина прагне віднайти моральну основу, етичні орієнтири життя в умовах сучасного світу, що змінюється. Враховуючи суспільні зміни, відображаючи актуальні проблеми цивілізації, "виклики часу", модернізується й християнська соціальна доктрина.

Із зростанням переваги цілераціональності над ціннісною раціональністю, що особливо характерно для сучасної епохи, збільшуються масштаби глобальних проблем, які загрожують існуванню людства. У першу чергу серед них екологічна катастрофа. Її причини – інструменталізація людського розуму та споживацьке ставлення до природи. Враховуючи не лише духовний занепад, а й фізичне знищення людства, християнська церква не може залишатися осторонь цих питань. Отже, екологічні питання все частіше стають предметом осмислення християнських релігійних діячів та теологів.

Релігія є джерелом багатьох етичних цінностей. Вона впливає на людські дії і здатна довести, що не лише виключно матеріальними благами визначається людське життя, а його ціль – не у максимальному споживанні. Основні категорії християнської етики та соціального вчення – любов, справедливість і відповідальність є визначальними і для екологічної етики. Екологічні проблеми, які в першу чергу зумовлені кризою моралі, пов'язані з тими духовними питаннями, які розглянуто у Біблії. Безконтрольне й агресивне ставлення до природи однозначно оцінюється християнською мораллю як гріх.

У текстах Святого Письма пропагується вага та любов до природи як творіння Господа, захоплення та милування нею. Природа, з біблейської точки зору, цінна сама-по-собі. Ця цінність божественна, а отже, має бути й відповідне ставлення до неї. "Владарювання" людини над природою слід розглядати як турботливе піклування про те творіння Боже, яке було довірено людям. Людина відрізняється від інших створінь тим, що створена "за образом Божим", тому саме людство і відповідальне за неї перед Богом. Отже, у Біблії людина наділяється правами й обов'язками підзвітного Богу управителя природою. Відповідно до Писання, справа людини "обробляти і зберігати" землю. Біблія пропонує надійну моральну основу для екологічного виховання, вказуючи на відповідальність людини перед Творцем.

В історії християнства неодноразово здійснювались спроби екологічного тлумачення віровчення. Одним з перших в християнській традиції на духовній рівноправності з природою наполягав Франциск Ассізький. Але активно обговорювати екологічні проблеми християнські церкви починають з другої половини ХХ століття. Прикладами є соціальна доктрина Римокатолицької церкви, основи соціальної концепції Російської Православної Церкви, соціальна концепція УПЦ КП, соціальне вчення церкви Християн-Адвентистів Сьомого Дня в Росії.

Все частіше представники християнських церков, релігійні діячі, теологи залучаються до осмислення проблем навколишнього середовища, здійснюючи екологічні інтерпретації християнського соціального вчення (у католицизмі – папа Іоанн Павло II, у православ'ї – митрополит Смоленський та Калінінградський К. Гундяєв, у протестантських колах – теологи Дж. Кобб, Р. Нібур, П. Сантмайр, Ю. Мольтман, Г. Альтнер).

Прикладом практичного втілення взаємодії екології та релігії є створення у 1986 р. Альянсу Релігії та Захисту природи – міжнародної мережі релігійних та природоохоронних організацій з метою залучення віруючих до захисту природи. Для закріплення своїх намірів у збереженні цілісності творіння була прийнята Ассізьська декларація – збірка авторитетних заяв представників п'яти релігій.

Таким чином, християнська традиція пропонує значні ресурси для формування екологічної культури. Християнське соціальне вчення та його еколого-теологічні інтерпретації забезпечують теоретичну основу для співпраці екологів та християн, а також сприяють участі представників католицьких, православних та протестантських церков у природоохоронній діяльності.

*Т.А. Фолиева, науч. сотр.,  
АНО "Независимый научно-исследовательский центр",  
Волгоград, Россия  
tatiana\_folieva@yahoo.com*

## **СОЦИАЛЬНЫЕ ДОКТРИНЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ: АНАЛИЗ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ**

В 2000–2003 гг. ряд религиозных организаций России приняли документы, которые можно по праву считать социальными доктринами. Среди них – "Основы социальной концепции Русской православной церкви" (Русская православная церковь Московский патриархат), "Основные положения социальной программы мусульман России" (Совет муфтиев России), "Основы социальной концепции российского иудаизма" (Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России), "Основы социальной концепции Российского объединенного союза христиан веры евангельской" (Российский объединенный союз христиан веры евангельской). Такое "единогласное" и "единовременное" принятие документов, обуславливалось не какими-то сверхрочными и сверхнеобходимыми социально-экономическими и политическими факторами, а вызвано формализацией опыта государственно-конфессиональных отношений. Отметим, что первым и самым оригинальным документом является доктрина РПЦ МП, остальные тексты были созданы "по образу и подобию" "Основ социальной концепции...". Таким образом, по сравнению с социальным учением Римско-католической церкви, которое формируется на протяжении уже более 100 лет и является перманентным ответом на вызовы общества, а не государства, социальные доктрины религиозных организаций РФ формальны и вторичны по характеру.

Существует несколько косвенных признаков, которые смогут свидетельствовать о том, является ли тот или иной документ значимым. Во-первых, это индекс его цитирования; во-вторых, количество работ, в которых текст подвергается научному анализу. Несмотря на то, что социальные доктрины были приняты относительно недавно, хотелось бы подвести промежуточные итоги их исследования. Отметим, прежде всего, что принятые доктрины пока не получили достаточного религиозоведческого осмысления. Можно выделить три группы работ, посвященных данной тематике. Первая группа, условно нами обозначена как "популяризаторская" включает статьи, чьи авторы являются либо священниками, либо активными членами религиозных организаций – это Кирилл, митрополит Калининградский и Смоленский, М. Козлов, В. (Новак), Н. Балашов, В. Чаплин, В. Семенко и др. Таких работ большая всего; они были самыми первыми изданиями на эту тему и содержат скорее разъяснения,

чем анализ, более похвалу, чем критику. Вторая группа – "аналитическая" – статьи в сборниках конференций (И.Н. Романов, И.В. Бобров, Л.М. Марцева, А.А. Мишучков и др.) и журналах (Д. Кратов, О.Н. Величко, К.Н. Костюк. А. Кыржлев, М. Мчедлов, С. Мельков, И. Кантеров и др.), отдельные главы в монографиях (М. Мчедлов). В них кратко анализируются отдельные проблемы. Сюда же стоит отнести проведенные в 2000 – 2004 г. конференции и круглые столы, посвященные новым конфессиональным доктринам и их практической реализации. Третья группа, состоящая из одной позиции – включает в себя одну единственную коллективную монографию исследовательского центра "Религия в современном обществе" Института комплексных исследований РАН (ИКСИ РАН) под руководством М.П. Мчедлова.

В зарубежной литературе проблеме социальных учений российский религиозных организаций посвящены около 10 статей в ведущих религиозно-научных журналах – Дж. Лойа (Joseph Loya), У. Саватски (Walter Sawatsky), Ч.С. Веста (Charles C. West), У. Ван ден Беркена (Wil van den Bercken) и ряда других. Анализ трех групп работ и зарубежной периодики доказывает, что устойчивого интереса (а значит и свидетельства значимости документов конфессий) нет.

Индекс цитирования определить для концепций очень сложно, но можно высчитать индекс цитирования (примерный) в Интернете. По данным поисковой системы Google [<http://www.google.ru/>], индекс цитирования социальной концепции РПЦ МП – 1,83 (при условии 1 = 100 000, погрешность  $\leq 1-2\%$ ), СМР – 0,8, КЕРООР – 0,138, РОСХВЕ – 0,0139 (для сравнения индекс упоминания РПЦ в системе Google равен 20,62). Для важнейших документов, которыми должны быть социальные концепции для религиозных организаций (а именно такую картину можно увидеть в католической церкви), такой индекс является удручающим.

Чем же можно объяснить такой пониженный интерес к социальным доктринам со стороны читателей? Во-первых, сами документы формальны, вторичны и декларативны, о чем уже говорилось. Во-вторых, за ними закрепился статус неканонического документа, не важного для использования. В-третьих, отсутствие заинтересованности у самих религиозных организаций в изучении и популяризации документов (у римо-католиков существуют целые исследовательские институты, которые занимаются социальным учением, то о подобном в России не приходится и говорить). Если данная ситуация не изменится, то социальные доктрины религиозных организаций России формальные по форме станут формальными по существу.

***В.В. Цимбалій, асп., КНУТШ, Київ***

## **ПОЗИЦІЯ РКЦ УКРАЇНИ ЩОДО СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ЖИТТЯ В ДЕРЖАВІ**

Визнавши пріоритетним соціальний аспект християнської традиції, Римо-Католицька Церква була змушена зайняти незалежну позицію по відношен-

ню до держави та засудити спроби втручання влади в релігійні справи. Зокрема, в Україні ця інституція також однозначно ставиться до суспільно-політичних процесів, що відбуваються в державі, і особливо до виборів. Кодекс Канонічного Права Католицької Церкви (Римо-Католицької) забороняє духовним особам займатися політичною діяльністю. Вони не можуть приймати активну участь в політичних партіях, керувати професійними спілками і т. д. Право на участь духовних осіб в політичному житті держави може надати компетентна церковна влада у разі потреби захисту прав Церкви. Проте Кодекс Канонічного Права Католицької Церкви дозволяє духовенству брати участь у виборах як громадянам (виборцям).

Церква як релігійна інституція, що володіє значними людськими і матеріальними ресурсами та має сильний вплив на електорат: "за результатами соціологічних опитувань, Церква є інституцією "якій українці довіряють найбільше"" [*Волинець О., Гетьманчук М., Ржиський Л.* Українська Греко-Католицька Церква і держава: теорія та практика взаємодії. – Львів, 2007. – С. 56]. не могла не стати об'єктом особливої уваги в передвиборчих процесах країни. РКЦ зайняла позицію нейтралітету, беручи на себе настановчу функцію, а саме заохочує віруючих до участі в політичному житті, пропонує критерії вибору та розпізнання тих, хто насправді покликаний керувати суспільством. Позиція нейтралітету Римо-Католицької Церкви не означає відстороненість від суспільно-політичного життя, а швидше намагання не втручатися у сферу, яка не входить до її компетенції. Єпископ Станіслав Широкоградюк вважає, що "наївно думати, що Церква може дати добру пораду в політичних виборах. Церква може дати добру пораду тільки у справах, що стосуються покликання людини, а саме у справах спасіння, на дорозі, яка приводить до спасіння, але в справах політичних то сумніваюсь" [Церква і політика: від президентських виборів 2004 року до парламентських виборів 2006 року // Матеріали круглого столу 17–18 лютого 2005 року. – К., 2005. – С. 33].

В разі заклику Церкви підтримати ту чи іншу політичну силу, вона стає опонентом тих людей, чії погляди не співпадають з її поглядами, що призводить до розколу віруючих в середині конфесії і може мати непередбачувані наслідки як для віруючих, так і для самої церкви. Отже, ідентифікація Церкви в сучасному суспільстві з будь-якою політичною силою є неприпустимою.

Ставлення РКЦ до подій пов'язаних з політичним життям напередодні останніх президентських виборів в Україні висвітлюють офіційні документи видані Всеукраїнською Радою Церков, до якої на правах почесного члена входить і Римо-Католицька Церква. У документі "Звернення керівників християнських церков України до українського народу з приводу виборів Глави Української держави" зазначається про заборону законодавством України участі Церков у політичному житті, та право Церков на висловлення моральної оцінки подій суспільного життя. У "Зверненні керівників християнських церков України до співгромадян напередодні другого туру виборів Президента України" ієрархи звертаються із закликом до суспільства не брати участі у різного роду фальсифікаціях, тиску на виборців, та інших незаконних діях. Показовим щодо позиції РКЦ відносно політичного життя в Україні є факт не



підписання представником Римо-Католицької Церкви "Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до українського народу напередодні виборів Президента України", оскільки воно не мало юридичних підстав, бо було прийняте з порушенням норм роботи інституції та відстоювало про-владні ідеї та інтереси.

Римо-Католицька Церква бере активну участь в суспільно-політичному житті країни, при цьому чітко дотримуючись положень, викладених в "Законі України про свободу совісті та релігійні організації" щодо участі Церкви в політичному житті держави.

***Н.А. Шибанова, асп., КГПУ ім. В.П.Астафьева, Красноярск, Россия***  
shibanova@yandex.ru

## **ПРОБЛЕМА ГЛАВЕНСТВА В СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СЕМЬЕ**

В настоящее время большинство социологов сходятся во мнении, что традиционный тип семьи претерпевает серьезные изменения. Альтернативой ему становится т.н. эгалитарная (равноправная) семья, где среди супругов нельзя однозначно выделить "главу семьи", распределение домашних обязанностей осуществляется демократично, а жены, как правило, делают карьеру и вносят существенный вклад в семейный бюджет. Не вдаваясь сейчас в излишние подробности, отметим только, что, согласно социологическим опросам, к этому типу принадлежат 60 – 80% от общего числа семей. Семьи авторитарного типа, где один супруг, как правило, подчиняется и уступает другому, остаются в меньшинстве [Тырнова Н.А. Молодая семья в современной России: проблемы и тенденции развития : Дисс. на соиск. уч. степ. канд. социол. наук. – М., 2005].

В условиях возрождения православной культуры в современной России встает вопрос: как общая социальная тенденция, связанная с ростом числа эгалитарных браков, соотносится с православной традицией домостроительства? Ведь здесь сталкиваются два противоположных по сути образа семьи. Согласно евангельским представлениям, муж является главой жены, "как и Христос глава Церкви" (Еф. 5.22-23), что никак не согласуется с идеей полного равноправия в браке. Предположим, что православные семьи относятся к тем 20 – 40% семей, где господствуют авторитарные отношения, в данном случае – подчинение жены мужу. Так это в действительности или нет, следует выяснять на материале конкретных практических исследований.

В рамках данной статьи приведем один показательный пример. Автор обратился к феномену православных форумов в сети Интернет как одному из проявлений современной около-церковной жизни. На форуме "Доброе слово" ([www.dobroeslovo.ru](http://www.dobroeslovo.ru)) – одном из наиболее активных – постоянно обсуждаются вопросы, связанные с семьей и браком. Из 100 человек, участвовавших в обсуждении нескольких "семейных" тем, примерно 1/3 – мужчины, 2/3 – женщины. Средний возраст участников – 30 – 35 лет, но возрастной разброс в целом достаточно велик – от 20 до 50 лет. Практически все участ-

ники в строке "вероисповедание" указывают принадлежность к православию. Интересующая нас тема главенства в семье обсуждалась на форуме достаточно бурно, поводом стал предложенный одним из участников опрос "Главенство в семье – это природное (Богом данное) качество мужчины?" Со строго канонической церковной позиции ответ может быть только положительным, однако мнения участников разделились: 87% ответили – "да", 13% – "нет". Развернувшаяся затем дискуссия подтвердила, что среди людей, признающих себя православными, нет единодушия в этом вопросе. Часть участников высказывались в полном соответствии с церковной традицией: главенство мужа в семье – заповедь от Бога. Другие указывали на несоответствие этого идеала нынешним условиям: хотелось, чтобы главным в семье был мужчина, но так не всегда получается. Наконец, звучали утверждения, которые являются практически лозунгом эгалитарной семьи: неважно, кто главный, важно, чтобы в семье были мир и согласие, все решения должны приниматься вдвоем, сообща.

Итак, мы видим, что среди людей, идентифицирующих себя в качестве православных, представления о главенстве в семье разнятся от консервативно-церковных до вполне светских и современных, и это не случайно. Понятие православной семьи сегодня – слишком общее. В данном случае будет уместно выделить среди православных семей семьи воцерковленные и номинально православные. К первым можно отнести семьи священников, семьи мирян, которые регулярно посещают церковь, участвуют в Таинствах, стараются строить свою жизнь по христианским принципам. Ко вторым – тех, кто редко бывает в церкви или считает достаточной веру "в душе, про себя", при этом руководствуется скорее светскими социальными (моральными и т.д.) нормами. Выделенные 2 типа православных семей в свою очередь неоднородны, например, степень воцерковленности семьи священника будет выше, чем семьи мирян, и т.д.

Возвращаясь к нашей первоначальной гипотезе, можно сказать, что, действительно, православные семьи относятся к меньшинству современных семей с четко выраженным мужским главенством, НО здесь идет речь о семьях воцерковленных, которые действительно строят жизнь согласно евангельским заповедям. Номинально верующие зачастую придерживаются смешанных взглядов, близких к эгалитарному пониманию брака. Именно поэтому в целом по православным семьям картина получается довольно пестрая. Различие во взглядах воцерковленных людей и номинально православных относится не только к вопросу главенства в семье, но и ко всем остальным сторонам семейной культуры, где православная традиция разошлась со светской. Это в первую очередь отношение к гражданским бракам, разводу, планированию семьи, регламентация добрачного поведения и т.д. Взгляды человека на эти проблемы являются хорошим индикатором того, главенствуют ли в его представлениях библейские заповеди, либо он, называя себя православным, в повседневной жизни руководствуется скорее светскими (гражданскими) нормами.

**Підсекція**  
**"ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"**

**Абу Алруб Емад Мустафа, асп., КНУТШ, Київ**

**ІСЛАМСЬКИЙ ДЖИХАД: СУТНІСТЬ, ІДЕОЛОГІЯ, ПОЛІТИЧНА ПРАКТИКА**

Згідно з розробки мусульманських теоретиків, що стосується деяких аспектів теорії джихаду, весь світ поділений на область ісламу (дар ал-іслам) і область війни (дар ал-харб). До першої належать країни, що знаходяться під владою мусульман, до іншої – невірних правителів. Область ісламу теоретично завжди повинна знаходитись у стані вічної війни з дар ал-харб. У виняткових випадках іслам припускає тимчасове перемир'я строком до 10 років. Крім цих категорій країн деякі факіфи виділяють ще одну категорію земель – "область миру" (дар ал-сульх). Це такі землі, які не належать мусульманам і не керуються ними, але їх правителі вважають себе вассалами мусульманських держав і сплачують за це певний податок.

В початковий період становлення ісламу джихад розумівся, перш за все, як боротьба за захист та поширення ісламу, як докладання напружених зусиль на шляху Аллаха, що означало поширення віри в Аллаха скрізь, при цьому участь в джихаді вважалась прямим шляхом досягнення раю. Слід підкреслити, тим не менше, що навіть погляди самого пророка Мухаммада на сутність джихаду пройшли відчутну еволюцію в часі: в мекканський період, що минув під девізом "немає примусу в релігії", заборонялося входити з "політеїстами" в конфронтацію, а пропонувалося схилити їх до істинної віри "мудрістю і добрими бесідами". Язичників слід було схилити до істинної віри шляхом переконання: "Закликай на шлях господній з мудрістю і гарним закликанням і використовуй для них те, що краще. Істинно, Господь твій – він краще знає тих, хто схибив з його шляху, і він краще знає тих, хто йде прямо [сура "Бджаш" аят 126]. Однак уже в мединській період, коли почалися напади на мусульман з боку мекканських багатобожників, війна була санкціонована: першопочатково було дозволено вести з ворогами ісламу оборонну війну, потім нападати на невірних, але так, щоб воєнні дії не припадали на священні місяці. Інакше кажучи, у період мекканських одкровень поняття "джихад" розглядалося скоріше як зусилля для порятунку душі, ніж боротьба за навернення до віри. Більше того, у той період часу не було єдиної точки зору відносно обов'язковості участі в "джихаді" членів мусульманської громади.

**В.І. Андросова, асп., ІФ НАН України, Київ**  
valeriya\_androsova@online.ua

**ХАБАД ЛЮБАВИЧ: ОСОБЛИВОСТІ ІСНУВАННЯ В УКРАЇНІ**

З моменту набуття Україною незалежності відроджується релігійне життя, у тому числі, єврейства. Але українське єврейство ще не відродило свої тра-

дицій у повній мірі. Іудаїзм за часів радянської влади перебував майже у повному занепаді, вже на початку ХХ століття деякі традиційні єврейські містечка часто навіть не мали міньянів – останніх осередків релігійного життя, що залишалися після закриття синагог [Інтерв'ю з Керівником Центру релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних стосунків ДУІШІ. – 3 грудня 2007 року. (Архів автора)]. Згідно з дослідженнями у останні 20 років радянської влади, інституційований іудаїзм в Україні, чиє єврейське населення було одним з найчисленніших в Європі, перебував у жалюгідному стані [Еленський В. Релігійно-політичні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій // Українське релігієзнавство. – К., 1999. – № 12. – С. 4–51]. Після згорання хрущовської антирелігійної кампанії у республіці діяло тільки 14 синагог і кількість ця залишалася незмінною аж до кінця 1980-х рр. Наявна кількість синагог не могла задовольнити духовні потреби цих людей. Ось чому у республіці паралельно діяли також десятки міньянів (міньян буквально значить – кворум, це група повнолітніх, старше 13 років, чоловіків-євреїв кількістю не менш як 10 чол., тобто в кількості, достатній для колективного моління). Водночас, за умов відсутності будь-яких інших офіційно функціонуючих осередків єврейського життя – культурних, освітніх, навчальних тощо – релігійні іудейські згромадження поставали серйозними центрами етнічної ідентифікації [Еленський В.Е. Иудаизм на Украине : Исторический очерк. – К., 1991. – С. 46].

На Україні сьогодні діє більше двохсот іудейських громад. Від початків відродження єврейського релігійного життя тут відбулася суттєва внкутрішньо-конфесійна переконафігурація. Хасидський рух, який наприкінці 1980-х років був представлений лише окремими вогнищами, нині обіймає більшість іудейських громад. Існує більше п'ятдесяти течій в хасидизмі, в Україні представлені лише декілька, переважна більшість з них – належить до руху Хабад. Хабад є членом Федерації єврейських общин України, парасолькової організації, яка об'єднує більше 170 єврейських общин і є найбільшою єврейською організацією на території України. Федерація консолідує соціальні, релігійні, культурницькі, мистецькі, благодійні, пам'яткоохоронні громади з метою співпраці і конструктивного співіснування. Федерація слідкує, щоб не виникали конфлікти між її членами та іншими іудейськими громадами, – стверджує Й.Зісельс, голова Асоціації єврейських організацій та общин України [Інтерв'ю з Головою Асоціації єврейських організацій та общин України (Ваад України), Головою Генеральної Ради Євразійського Єврейського Конгресу Йосифом Зісельсом – 19 грудня 2007. (Архів автора)]. Федерація єврейських общин України має свого "двійника" у сусідній Росії – Федерацію єврейських общин Росії, але ФЕОР фактично будує Берл Лазар "з гори", тоді як українська Федерація будується "знизу". Це, на думку автора, свідчить про більш активну і свідому позицію українського єврейства.

Хабад продовжує набирати сили в світі та Україні, зростає кількість громад і прихильників руху. Виникає логічне питання, у чому секрет цього руху? Відповідь дуже проста: хабадники активні у соціальній сфері – створення різних культурно-просвітницьких закладів для різних верств населення, створення умов для повноцінного життя згідно канонів іудаїзму, надання допомоги тощо. Це перша причина, яка заохочує пересічних іудеїв пострадян-

ської України, які не виїхали в Ізраїль, але мають бажання жити згідно канонів традиційного іудаїзму, приєднатися до хабадників. Пінхас Вишецький, Головний рабин Донбасу, родом з Ізраїлю, в Україні живе і працює вже майже десять років, але своїх віруючих не закликає переселятися а історичну батьківщину, навпаки, підкреслює, що головне створити умови існування для українського єврейства тут, в Україні. Друга причина розвитку руху Хабад на Україні – наявність відкритого діалогу з органами державної влади, громадськими і релігійними організаціями. Хабад відчуває себе частиною українського соціуму. Чисельні зустрічі з Головним рабином України Азріелем Хайкіним [Інтерв'ю з Керівником Центру релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних стосунків ДУІШІ. – 3 грудня 2007 року. (Архів автора)], підтверджують, що він відкритий для діалогу з українським громадськими організаціями і органами влади. Хабад Любавич – це не лише релігійна або конфесіональна течія, але й частина українського соціуму.

***Я.С. Баранько, асп., КНУТШ, Київ***

### **ЗВИЧАЙ ЯК ВИД ЦЕРКОВНОГО ПРАВА**

Широка палітра наукових філософських праць і досвід, викладений в аргументах блискучих мислителів, які стали мірилом сьогодення, дозволяє стверджувати, що писаними законами не охоплюється діюче в Церкві право. Є ще й такий вид церковного права, як звичай, який існує поза майбутнім і минулим, та виражає вічне, непідвладне силі швидкоплинного часу. Звичай діє й поза церковною сферою. Юристи визначають звичай як регламентований образ дій, обов'язковість якого зазначається не на прямому приписі закону, а на загальному переконанні в тому, що він є традиційним, правочинним, необхідним.

Слід звернути увагу, що право народів додержавної епохи затверджується на звичаї. У цьому змісті говорять про звичаєве право слов'ян або салічних франків. Звичаєве право зберігається й там, де вже діє писане державне законодавство, хоча важко залишити без уваги той аргумент, що його сфера застосування все ж звужується. Важливо зазначити що, звичаєве право служить одним з головних джерел для правотворчості державної влади.

Як і в області державного права так і в області церковного права значення звичаю зменшилося в міру розвитку позитивного законодавства; причому відбулося не тільки звуження сфери його застосування, але й зниження його авторитетності в ієрархії правових норм. У Древній Церкві звичай ототожнювався з Переказом або прямо з Апостольським і Священним, або з переказом місцевої Церкви. Суспільству відомо, що церковні перекази затверджені звичаєм і збережені вірою стояли нарівні з приписами і становили Церковний закон первісної Церкви. Церковні звичаї служили основою для церковного права й мали значення законодавчих постанов як по своєму джерелу, так і по загальній повазі, якою вони користувалися. У цьому суспільство переконають самі тексти канонів, укладачі яких – як на найвищий авторитет – посилаються на стародавні звичаї.

Кантоністи чітко визначають умови, необхідні для того, щоб звичай мав законну, обов'язкову силу. Для цього необхідно його дотримання в церковній області, що має законодавчу автономію: у помісній Церкві, у єпархії або хоча б у братстві з їхнім статутарним правом. Звичай ж приходу або семінарії не можуть мати обов'язкової сили.

Для визнання законності церковного звичаю потрібні його розумність і відома давнина.

При вирішенні питання про важливість того або іншого церковного звичаю вирішальне значення має його відповідальність писаному церковному закону. Важливо зазначити, що цілком обґрунтовано можна стверджувати, що, якщо звичай не суперечить закону, то він є, безумовно, правочинний. Наприклад, звичай поставляти в парафіяльні священники переважно одружених людей погоджується з канонічною забороною шлюбу після хіротонії. Звичай має силу й тоді, коли він стосується прав, не вирішених позитивним законодавством.

Таким чином, підсумовуючи, хочу звернути увагу на те, що, хоча позитивна церковна правотворчість витиснула звичай із загально церковного права і у наш час, головним чином, доводиться мати справи з місцевими звичаями, що діють або в одній автокефальній Церкві, або в межах однієї єпархії, або навіть тільки в одному монастирі або приході. Але і дотепер не на писаному законі, а на звичаї тримається така фундаментальна в праві майже всіх православних Церков норма, як чернецтво єпископів, що дає змогу впевнено стверджувати, що звичай – один з видів церковного права, який виник з життєвих потреб людства і який сприяв формуванню церковного права.

*А.К. Баханов, асп., КНУТШ, Київ*

## **ВНЕСОК ІНОКЕНТІЯ БОРИСОВА У РОЗВИТОК ПРОПОВІДНИЦТВА В УКРАЇНІ**

Динамічний розвиток сучасної цивілізації все чіткіше виокремлює притаманні їй ознаки інформаційного суспільства: підвищення ролі інформації та інформатизації, автоматизації різних галузей життя, подолання надмірної залежності індивідуума від маси, розширення ступеня свободи особи. У цих умовах особливого значення набуває проблема збереження і розвитку духовності людини та засобів впливу на неї. У цьому сенсі важливим є вивчення як нових щойно виниклих засобів впливу на духовну сферу людини, так і тих, що виокремлювалися суспільством протягом багатьох століть. До таких старих, традиційних засобів належить проповідь.

Проповідь – християнське церковне повчання, яке проголошується в храмі під час літургії, і має за мету роз'яснити слухачам вчення Ісуса Христа. Церковне вчення про проповідь спирається на слово самого Ісуса Христа та апостолів. Вважається, що головною продуктивною силою проповіді є благодать, що дарується у таїнстві священства, ось тому право літургійної проповіді надається лише особам, які мають благодать священства.

Через те, що проповідь об'єктивно відбиває найбільш істотні процеси, які відбуваються в релігійно-церковному комплексі християнства, її вивчення є

необхідною складовою філософсько-релігієзнавчого дослідження християнських конфесій. Але вивчення проповідей не може бути відірване від постаті проповідника. Одним із найяскравіших проповідників XIX ст. був Інокентій (Борисов) Херсонський.

Вплив проповідей Інокентія на розвиток проповідництва в Україні, варто розглядати у двох напрямках: 1) на світське суспільство та 2) на церковні кола. У першому напрямі Інокентій зробив російське суспільство більш сприйнятливим до пастирського слова. У другому – згуртував навколо себе цілу богословську та проповідницьку школу, та через друковані твори, що розповсюджувалися усією імперією, зробив щось на зразок посібника з проповіді [Барсов М. Несколько слов об архиепископе Иннокентии Борисове, по поводу новых материалов для его биографии // Христианское чтение. – 1884. – № 3–4. – С. 496–499]. Проповіді Інокентія були відомі також і європейській аудиторії оскільки ще за життя автора були перекладені польською, сербською, німецькою, французькою та грецькою мовами [там само – С.502-503].

Проповіді Інокентія можна поділити на дві категорії – присвячені певним подіям релігійного життя та слова, сказані на особливі випадки. Головною темою перших проповідей є переконання в істині життя Боголюдини, других – "політичні та соціальні умови народного життя з християнської точки зору" [Буткевич Т. Иннокентий Борисов бывший архиепископ херсонский. – СПб., 1887. – С. 99].

Основними заповідями Інокентія при підготовці проповіді були: "Пишіть, по-перше, просто, без усіляких розмірковувань: це не у душі євангельських істин...Пишіть, по-друге, не з тим, аби показати себе або – як то кажуть – блиснути: цієї думки ви стережіться, інакше далеко відхилитесь від мети. Нам треба переконати, настановити, надоумити. У цьому полягає мета проповідника! А головне – ви мусите самі бути переконаними у тій істині, яку хочете передати іншим; а для цього потрібні тверда віра та добре серце. Третє – стосовно слухачів: сприймайте їх, хто б вони не були, не більше, як ваших учнів, і ви будете говорити впевнено та вільно; кажіть а не читайте, намагайтеся говорити по пам'яті, – і слухачі завжди будуть вдоволені. Нарешті, по-четверте, пам'ятайте, що виходячи в середовище церкви для проповідування, ви виходите ніби на всесвітню апостольську проповідь, – що ви – те саме, що посланці Божі. Уявивши все це, ви несвідомо возблаговієте перед своїм високим призначенням – та неперевершено промовите проповідь" [Там же – С. 67–68].

Сам Інокентій, за словами сучасників, був взірцем проповідника, оскільки мав для цього надзвичайні здібності (ясність, плавність, чистота, насиченість та вишуканість мови, уяву, натхнення, неперевершений дар слова та загальнодоступність (М. Булгаков, Т. Буткевич, І. Давидов), вміння впливати на внутрішній духовний світ слухачів (М. Барсов), які робили його вельми популярним серед віруючих).

Погляди Інокентія (Борисова) на проповідь характеризуються: цілісністю та комплексністю проповідей, метою проповіді є переконання в істині життя Боголюдини, зосередженістю проповіді на трьох моментах християнського буття: житті, смерті, відродження; відображення у проповіді глибини бого-

слов'я, безпосереднім єднанням проповідника з суспільством, глибинним психологізмом, знанням духовних станів людини та вмінням впливати на них, прив'язаністю проповіді до конкретної теми, опора на актуальні події та процеси тогочасного суспільства, використанням прийомів логіки, риторики, акторської майстерності, простота, переконливість, проголошення по-пам'яті, ставлення до пастви як до учнів, відчуття себе посланцем Божим.

*Л.Д. Владиченко, канд. філос. наук, Держкомнацрелігій, Київ  
lora16745@ukr.net*

## **ДЕРЖАВНИЙ ОРГАН У СПРАВАХ РЕЛІГІЙ ЗА ЧАСІВ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ УРЯДІВ 1917–1919 РОКІВ**

**Доба Української Центральної Ради (17 березня 1917 р. – 29 квітня 1918 р.).** Питання про створення окремого державного органу, який би регламентував стосунки з церквою, порушувалося перед керівництвом ЦР неодноразово. Безпосередньо це питання порушували Олександр Лотоцький (Генеральний писар) та представники Всеукраїнської Церковної Ради. У січні 1918 р. при Міністерстві внутрішніх справ був створений Департамент ісповідань на чолі з Миколою Безсоновим (колишній єпископ Красноярський Никон), якому не вдалося завоювати авторитет у церковних колах.

М.Безсонова на короткий термін як в.о. директора департаменту змінив В. Рафальський. А 13 квітня 1918 р. на засіданні Ради Міністрів УНР директором департаменту ісповідань був затверджений з правами товариша міністра Володимир Чехівський [ЦДАВО України. – Ф. 1063. – Оп. 2. – Спр. 3. – Арк. 8].

Кадровий склад департаменту був невеликий. Коливався від 10 до 20 чоловік. Ділова документація департаменту показує, що департамент ісповідань виконував функцію інформування церковних установ про урядові рішення й контролю за їх виконанням. Також, департамент ісповідань намагався зайняти роль посередника у відносинах держави і церкви на міжнародному рівні. Згідно з законом ЦР церковні монастирські землі мали бути реквізовані, однак департамент ісповідань піклувався про залишення майна. Видавались клопотання щодо державного утримання духовенства. Департаментом готувалося соборне прийняття автокефалії.

Зазначені заходи мали безсистемний характер і не знайшли ґрунтовної законодавчої бази, а також на це впливав малий термін існування органу та низький авторитет керівництва департаменту серед церковних діячів [Більш детал. див: *Уляновський В.* Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (доба Української Центральної Ради) : Навч. посіб. – К.: Либідь, 1997].

**Доба Гетьманату (29 квітня 1918 р. – листопад 1918 р.).** У зв'язку з переворотом 29 квітня 1918 р. в Україні було встановлено нову форму влади – Гетьманат. За доби Гетьманату головну ініціативну роль у розробці та формуванні державної політики щодо церкви та релігії відігравали міністри ісповідань. Згідно з наказом № 12 від 16 травня 1918 р. першим міністром ісповідань став професор Київського університету святого Володимира Василь Васильович Зінківський [Державний вісник. – № 4].



Міністр розпочав з формування кадрового складу міністерства за принципом фахового рівня і досвідом відповідної роботи. В.Зінківський запросив значну кількість чиновників колишнього духовного відомства з Росії. Штаб міністерства коливався від 150 до 250 чоловік [Див.: ЦДАВО України. – Ф. 1064. – Оп. 1. – Спр. 295. – Арк. 1–4; Ф. 1071. – Спр. 62. – Арк. 30].

При діяльності Міністерства ісповідань доби Гетьманату всі духовні консисторії були зобов'язані повідомляти про з'їзди, зібрання духовенства і мирян епархій та про прийняті ними рішення. У свою чергу у своїх звітах церкви звертала-ся до Міністерства з проханнями вирішити поточні питання та проблеми.

Отриману довідкову інформацію з місць отримував і узагальнював статистичний відділ. За час свого існування відділ підготував: зведені таблиці "Православного населення України", "Кількості православних парафій", "Кількості православного духовенства", "Церковного землеволодіння", "Реєстр релігійно-просвітницьких і благодійних інституцій" [Див.: ЦДАВО України. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 139. – Арк. 25–69]. Інформаційне бюро робило вибірку з преси про церковну діяльність та оцінку діяльності Міністерства. Воно ж готувало зведені щотижневі огляди загальної діяльності всіх підвідділів Міністерства.

Згідно звіту міністерства за серпень-грудень 1918 р. нею були опрацьовані наступні проекти: "Про церковне оподаткування", "Про страхування церковного майна", "Про матеріальне забезпечення духовенства", які у свою чергу були передані на розгляд Собору [Див.: ЦДАВО України. – Ф. 1071. – Спр. 217. – Арк. 85, 86].

24 жовтня – 14 листопада 1918 р. міністром стає Олександр Лотоцький, у зв'язку з чим змінюється генеральна лінія діяльності міністерства, яка була направлена на унезалежнення та українізацію Православної церкви.

**Доба Директорії УНР (листопад 1918 р. – грудень 1919 р.).** У результаті селянського повстання на чолі з Симоном Петлюрою доба гетьманату була змінена і до влади прийшла Директорія, яка проголосила відновлення української державності у формі Української Народної Республіки.

29 грудня 1918 р. на засіданні Уряду Директорії розглядалося питання про Міністерство у справах релігій. Тимчасовим міністром Міністерства культів було призначена колишнього міністра ісповідань при Гетьманаті О. Лотоцького. А з 4 січня 1919 р. міністром культів став український комісар Одеси, політичний і громадський діяч, літератор Іван Липа (псевдонім – Петро Шелест).

Міністерство працювало згідно зі статутом Міністерства ісповідань часів Гетьманату. 11 січня 1919 р. офіційно в постанові Ради Міністрів Міністерство ісповідань перейменувалося в Міністерство культів [ЦДАВО України. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 15. – Арк. 14]. Міністром культів І. Липою була впроваджена новація – відбувався прийом відвідувачів. Це дало керівництву можливість безпосередньо відчувати настрої, реакції на заходи, що проводились в царині церковної політики.

16 вересня 1919 р. посаду міністра ісповідань обійняв професор І. Огієнко, проголосивши курс на українізацію церкви, а також запровадив в епархіальній адміністрації ведення діловодства українською мовою.

Ведучи мову про діяльність Міністерства культів можна говорити про законотворчість, а не про практичну діяльність, так як багато гасел залишилось на де-

кларативному рівні. Причинами тому послужили: постійні переїзди, існування паралельно кількох різних влад, різні релігійні імпування УНР (православ'я) і ЗУНР (греко-католицизм) [Більш дет. див: *Андрусишин Б.* Церква в Українській державі 1917–1920 рр. (Доба директорії УНР) : Навч. посіб. – К.: Либідь, 1997].

**С.В. Гераськов, асп., ДонУІШІ, Донецьк**

## **РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ЯПОНСЬКИХ БУДЗЮЦУ**

До середини ХІХ ст. весь комплекс бойових мистецтв Японії мав назву *будзюцу*, що власне і означало "бойові мистецтва". Всі техніки і методи ведення бою об'єднувались у єдиному понятті *хейхо* – "воїнське мистецтво", причому під цією назвою фігурували засоби ведення як значних баталій, так і індивідуальних двобоїв. Під *хейхо* також розуміли і особливий шлях виховання воїна в людині. Цей шлях з часом почали сприймати як універсальний образ існування і поступово його виводили за межі воїнських тренувань.

На початку ХVІІ ст. в Японії нараховувалось приблизно 60 шкіл *будзюцу* (*рю*), що об'єднували майже 9 тисяч формальних традицій [Дрэггер Д. Классические будзюцу. – К.: София, 2000. – С. 54]. В багатьох з них були розроблені методики, які дозволяли воїнам навчитися входити у бойовий транс і використовувати "божественну силу" *таке*. Обов'язковою умовою встановлення "контакту" між воїном і божеством було надзвичайно інтенсивне тренування, яке в класичних школах будзюцу позначали буддйським поняттям *сюьо* – "подвижництво". Сутність *сюьо* полягала в ритмічних повтореннях одних і тих же елементів – ударів, блокувань – протягом багатьох годин і навіть днів. Подібні тренувальні методи, можливо, мають коріння від давніх ритуально-магічних танців, за допомогою яких воїни входили у стан бойового трансу. Відлуння таких танців можна знайти в "*Кодзікі*" ("Записи про справи давнини"), японській пам'ятці ХІІІ ст., в якій зазначається про воїнів імператора Дзімму: "Танцюючи рядами, знищили вони бунтівників; слухаючи пісню, подолали вони ворогів" [Кодзика. – СПб.: Издательский дом "Кристалл", 2000. – С. 37].

Самі техніки *будзюцу* були пронизані релігійним символізмом. Наприклад, в "Школі шляху бога Каторі" (*Каторі сінто-рю*) на початку *ката* (спеціальний комплекс вправ) "Первісний меч" обидва учасники, ставши обличчям один до одного, приймають стійки з ногами на ширині плечей і з мечами, піднятими вертикально над головою. З точки зору бойової практики, така позиція постає досить вразливою, але, судячи з усього, її призначення є не бойовим, а ритуальним. На це вказує символічна назва: "*Тен-но камае*" – "Небесна стійка". При її вигляді уявляється аналогія з *міхасіра* – священним стовпом, на який боги *сінто* спускаються з небес [Нихон сёкі – Анналы Японии: в 2 т. – СПб.: Гиперион, 1997. – Т. 1. – Свитки 1–ХVІ. – С. 118]. Можливо, таким чином воїн закликав божество наділити його своїми властивостями.

Найбільш насиченим в плані ритуальної наповненості був такий розділ *будзюцу* як мистецтво виймання меча з миттєвим переходом до атакуючих чи захисних дій. Згідно з традицією, прообразом цього розділу були екзорцистські обряди *хараі* – *таті*, тобто обряди очищення за допомогою меча, які відбувалися у святилищі Касіма. Вважалося, що ритуальні рухи *хараі*

– *tamī* відтворюють фехтувальні прийоми, які використовував синтоський бог Такемікадзуті, коли підкорював і карав неслухняних земних богів. Першим рухом цих обрядів як раз і є дістання меча. Цікаво, що ритуал вигнання духів, який проводиться в Касіма в наш час, дуже нагадує техніку *charai-tamī*, хоч і виконується паличкою, загорненою у папір [Синто – путь японських богів : в 2 т. Т. 1: Очерки по истории синто. – СПб.: Гиперион, 2002. – С. 619].

Засновник школи *будзюцу*, який отримував знання від божества, а також його наступники функціонально прирівнювалися до синтоських *каннусі* (священнослужителів). Фактично, це були медіатори, що встановлювали зв'язки з божествами-покровителями і створювали канали, через які члени школи отримували можливість залучитися до божественної волі. Тренування послідовників *будзюцу* періодично (в ідеалі – завжди) проводились в сакральних місцях або на території храмів. Примітно, що ця тенденція отримала продовження і в *будо* ("війські шляхи"): фундатор *дзюдо* Кано Дзігаро (1860-1936) заснував школу Кодокан в буддійському храмі Ейсьодзі [Маслов А.А. Тайные коды боевых искусств Японии. – Ростов н/Д: Феникс, 2006. – С. 192]. Під час *мацурі* (ритуалів спілкування з божествами) влаштовувались спеціальні "жертвоні" демонстрації військової майстерності, що нібито задобрювало богів. У всіх можливих випадках – двобою, будівництва зали, вступу до "посади" нового голови школи тощо – в культових центрах молилися, робилися підношення і т.д.

Показовим є те, що історія кожної школи *будзюцу* тісно вплітається в історію всієї Японії, яка постає безперервною лінією наступництва роду, знань, умінь, що починаються від богів та героїв. Таким чином, війське мистецтво виявляється віддзеркаленням японської культурної традиції і набуває найвищого значення. Феномен *будзюцу* репрезентує досить складне і унікальне явище, через те що релігійні практики не були для японських воїнів лише додатком до їх занять бойовими мистецтвами. Вони органічно вписувалися в самі ці заняття, адже за елементами психотехнік до військового середовища потрапляли і власне релігійні ідеї.

**Н.І. Годованець, асп., КНУТШ, Київ**

### **ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ОДНОГО З ВІРОПОВЧАЛЬНИХ ДЖЕРЕЛ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА – СУННИ**

Сунна ("звичай", "приклад"; повна форма: *суннат расул Аллах* – "сунна посланця Аллаха") – це "приклад життя Мухаммада як взірець і керівництво для всієї мусульманської громади і для кожного мусульманина, як джерело матеріалу для вирішення всіх проблем життя людини і суспільства". Сунна – це образ дії Пророка, його вчинки і вислови, одне з джерел мусульманського вчення і права. Сунна розглядається в ісламі як інший вид одкровення, що виводиться з таких аятів Корану: "І не говорить він з пристрасті. Це лише одкровення, яке явлене". Адже Пророк зобов'язаний був роз'яснити людству цілі Бога, закладені в його посланні: "Я слідую лише тому, що було відкрите мені Господом моїм". Таким чином, сунна, як і Коран, є одкровенням, тому додержуватись їх для мусульман є обов'язком. Хадіс – це розповідь, що містить конкретні відомості щодо Пророка Мухаммада: висловлювання Проро-

ка, його свідоцтва про будь-яку його власну дію або про будь-яку подію, учасником і свідком якої він був, або відомості про нього суто описового плану. Хадіси є переказом про слова та дії Мухаммада, що зачіпають різні релігійно-правові сторони життя мусульманської громади.

У мусульманському праві сунна розглядається як доказ, оскільки це підтверджується істинністю її походження. З точки зору походження сунна поділяється на дві частини.

Перша частина – це *сунна мутаваатір* або *хабар мутавааті*. Вона будується так, що її передає група *табії табіїнів* від групи *табіїнів*, а ті від групи споборників, які, в свою чергу, передають її від Пророка, з тією умовою, що кожна з цих груп має складатись з достатньої кількості людей, при якій виключається можливість того, щоб вони могли змовитись між собою у неправді.

Друга частина – це сунна походження якої є сумнівним, оскільки її передає одна особа або окремі особи з *табії табіїнів* від однієї чи окремих осіб *табіїнів*, а ті від одного чи кількох споборників, які в свою чергу передають її від Пророка. Це зветься *хадіс ахад* (хадіс окремих осіб) або *хабар ахад* (повідомлення окремих осіб).

Таким чином, розгляд сунни як другого за значущістю (після Корану) джерела мусульманського права дозволяє твердити, що вона містить у собі норми, що регулюють взаємовідносини Бога й людей (*їбадат*) і мирські взаємовідносини (*муамалат*), хоча серед них переважають загальні положення, які мають характер релігійно-моральних орієнтирів, що розширюють простір для їх тлумачення ісламськими правознавцями. Конкретні правові приписи, що містяться у Корані та сунні, часто виникали у відповіді на вирішення конкретних питань і конфліктів, як засіб оцінки окремих фактів, і тому часто мають казуальний характер. Хадіси, у своїй більшості, відображають реальні події й ситуації епохи зародження ісламу. Однак більша їх частина пов'язана з подальшими етапами розвитку ісламу як релігійної системи.

**Э.А. Дергачова, студ., ДонГУИИИ, Донецк**  
religio@iai.donetsk.ua

## **ОПЫТ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ПОСТРОЕНИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ С ГОСУДАРСТВОМ В XX ВЕКЕ**

В построении государственно-церковных отношений могут доминировать как государственные, так и церковные интересы. Все народы и государства имеют свои исторические особенности и правовые традиции. Примером может служить европейская история, где сохранились до наших дней разнообразные модели церковно-государственных отношений, что отражено в различных правовых нормах. Католическая Церковь в протяжении веков, по крайней мере, в течение второго тысячелетия, имела одни и те же принципы, на которых желала строить отношения со своими светскими партнерами: это независимость сферы церковной жизни.

Особенностью организационной структуры Католической Церкви является отсутствие национально-государственных границ. Субъектом права, "юридическим лицом", является не Поместная Церковь, представленная синодом еписко-

пов, а папа Римский. По международному праву Святой престол имеет статус суверенного субъекта. С 1870 по 1929 г., хотя папа в Италии не обладал суверенитетом, правительства в Европе и во всем мире продолжали считать его сувереном в церковных делах. В течение этого периода подписывались различные конкордаты, которые рассматривались как международные соглашения с конфессиональными и светскими государствами. В 1929 г. по соглашению между Святым престолом и Италией появляется город-государство Ватикан. Однако не государство Ватикан, а Святой престол является субъектом международного права, который установил дипломатические отношения со 180-ю государствами во всем мире. И по-прежнему святой престол подписывает с государствами договоры, касающиеся церковных дел.

В отношениях со светскими государствами Католическая Церковь всегда придерживалась принципов: независимость в сфере церковной жизни и уважение к сфере политической. В начале XX столетия доктрина Католической Церкви об отношении к государству еще несет в себе память эпохи абсолютизма и печальный опыт отношений с либеральными государствами. С 1860 г. официальная доктрина Церкви выражена в учении о двух "совершенных обществах" (*perfect societies*). Эта теория впервые предложена австрийским канонистом в XVIII в. и уходит корнями в контрреформаторскую апологетику. В ней предпринята попытка установить четкие границы компетенции светской и церковной сфер. Католическое понятие церковной автономии означает правовую независимость Церкви в ее внутренней жизни. Государство неправомерно влиять на церковные постановления, назначать церковно- и священнослужителей или вмешиваться в церковное управление. Церковь управляется своими собственными правовыми нормами, которые называются канонами.

Одним словом, Церковь и государство являются двумя независимыми обществами. Второй принцип доктрины – их взаимодействие. Церковь и государство не могут игнорировать друг друга: одни и те же лица могут быть верующими, являясь одновременно гражданами своего государства. До начала 60-х гг. официальная доктрина еще поддерживала тезис о конфессиональном государстве. Теоретически это означало, что там, где католики представляют большинство населения, государство должно не только признавать автономию Церкви в ее внутренних делах, но и включать католические нормы морали и социальное учение в государственное законодательство. Но уже в 1900-х гг. это было утопично. В соответствии с теорией "двух обществ" за малыми религиозными группами не признавалось право на религиозную свободу, по отношению к ним требовалась только терпимость. Типичный пример в Европе – Испания. Доктрина конфессионального государства была подтверждена папой Львом XIII в конце XIX в. Заявлялось, что за католиками должно признаваться право на религиозную свободу и там, где они составляли меньшинство. Доктрина основана на идее, что политическая власть обязана признавать истинную религию и чтить Бога, согласуя свои законы с нравственным учением Церкви. Вопрос о правах личности в учении Церкви тогда не поднимался. Само собой разумеется, что только истина имеет права, а не заблуждение. Последнее только терпелось ради общественного мира и общего блага. Понимание отношений "между Церковью и государством как между двумя обществами" было принято в конкор-

дате с Испанией в 1953 г. и в конкордате с Доминиканской Республикой – в 1954-м. Можно сказать, что оно легло в основу итальянского конкордата 1929 г. и конкордатов с некоторыми латиноамериканскими странами, например с Колумбией. Доктрина двух "полноценных обществ" была отвергнута Вторым Ватиканским Собором (1962–1965).

Необходимо подчеркнуть, что взаимодействие Церкви и государства может принимать различные формы в зависимости от обстоятельств, времени и места. Таким образом, для Католической Церкви нет проблемы в том, что она может иметь различный правовой статус в различных государствах, где есть верующие католики. Требуется лишь уважение к основополагающим принципам личной и корпоративной религиозной свободы и церковная автономия.

*Р.С. Ерікян, асп., КНУТШ, Київ*

## **ОСОБЛИВОСТІ ФЕНОМЕНУ ВІРМЕНЬСЬКОГО ХРИСТІАНСТВА У ДОГМАТИЧНО-КУЛЬТОВІЙ СФЕРІ**

Традиційний погляд на історію християнства та Церкви, коли вона розглядається крізь призму первісного утворення єдиної кафолічної Вселенської Церкви, яка потім внаслідок різних причин розпадається на окремі напрямки, течії та рухи, виступає недостатньо науковим, оскільки в основі його також лежить конфесійно-церковна точка зору на християнську історію. Тоді як неупереджене дослідження розвитку християнства II-VIII ст. доводить доцільність розгляду формування загального (кафолічного) християнського поля через ставлення чисельних й різноманітних його структурних одиниць, найбільшими з яких є несторіанство, монофізитство, православ'я, католицизм та протестантизм – процес, який триває донині.

Таким чином, аналіз головних догматичних і структурних характеристик монофізита та його ролі у християнській історії дають всі підстави для його визначення як першої великої структурної одиниці (гілки) Вселенської Церкви, виникнення якої безпосередньо пов'язане і водночас було однією зі складових процесу етнорелігієгенезу.

Становлення феномену вірменського християнства у догматично-культурній сфері визначили наступні чинники: а) визнання в 301 р. державною релігією християнства, яке саме в той час входило у стадію активного догматично-структурного творення, тому на відміну від багатьох інших народів, до яких християнство прийшло у вже сформованому вигляді, вірмени виступили активним формотворчим чинником не лише структурно-обрядових, а й догматичних засад християнства; б) становлення етноконфесійних особливостей Вірменської Церкви, що водночас було складовою формування загальнохристиянської догматики, через взаємодію політичних, богословських та церковних впливів двох типів християнства – сирійського та грецького; в) вплив дохристиянських (зороастрійських) вірувань й традицій на формування своєрідності Вірменського християнства.

Взаємодія всіх цих складових відбувалася на основі етногенезу вірмен, який за всіма ознаками саме у V ст. знаходився в активній формотворчій (акматичній) фазі. Для цієї стадії притаманні бурхливі політичні події, кризи, та водночас фо-

рмування духовної і культурної еліти, що утворює повноцінний спектр культурного й релігійного життя етносу. Так, у Вірменії протягом V ст. бачимо розділ держави та втрату незалежності, криваві міжусобиці та гоніння за віру, наступне відновлення державної автономії та свободи віросповідання; і на цьому політичному тлі – потужний сплеск літературного, релігійно-духовного, освітянського життя, за що V ст. отримало назву Золотого віку вірменської культури.

Характерними ознаками цього процесу було утворення у вірмен національної писемності (404–406 рр.), календарна реформа та формування власної системи відліку часу (554 р.), окремого права та судочинства, системний розвиток етноконфесійної специфіки Вірменського християнства, що знайшло структурне оформлення в автокефальності національної вірменської Церкви. Причому, саме етноконфесійний синтез став визначальним фактором для інтенсифікації культурного життя вірмен.

Сучасний етап розвитку наукової та богословської думки, зміни, що відбуваються у суспільному житті та людській свідомості, сприяють розумінню природності та, зрештою, необхідності ризикоманіття шляхів пізнання Бога, Істини.

**П.В. Єфименко, асп., КНУТШ, Київ**  
pete@voliacable.com

### **ПРОВАЛ "АКТУ ПОЄДНАННЯ" 1942 РОКУ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ВНУТРІШНЬОЦЕРКОВНОЇ ДИФЕРЕНЦІАЦІЇ ВСЕРЕДИНІ АВТОНОМНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ**

Надзвичайно важливо, для тих, хто нині займається питаннями об'єднання українського православ'я, як з боку державних структур, так і з боку деномінацій, зрозуміти помилки, прорахунки і невраховані фактори, що призвели до провалу спроби об'єднання між УАПЦ і АПЦ у 1942 році. Ключем, або спробою його знайти, для такого розуміння є запропонований автором "фракційний підхід до дослідження внутрішніх процесів у православному церковному житті", а також сучасні методи соціологічного аналізу внутрішньогрупових процесів та технології впливу на них.

Після утворення у 1941 р. в Україні двох православних деномінацій – УАПЦ та АПЦ постала проблема їхньої юрисдикційної приналежності. На загал УАПЦ була правонаступником Варшавської митрополії, а АПЦ – Московської патріархії, проте вся православна спільнота визнавала необхідність створення єдиної і української православної церкви. Спроба об'єднання УАПЦ і АПЦ мала місце у жовтні 1942 р. за ініціативи УАПЦ. Так, єп. УАПЦ Мстислав (Скрипник) з початку літа 1942 р. об'їхав майже все Лівобережжя і заручився підтримкою місцевого єпископату. З іншого боку з червня 1942 р., враховуючи погіршення становища церкви, до об'єднання почав схилитись і предстоятель АПЦ митр. Олексій (Громадський) [*Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви* : в 4 т. – Вид. 2-ге. – Нью-Йорк: Бавнд-Брук; К., 1990. – Т. 4. – Ч. II. – С. 241–242]. Врешті, 8 жовтня 1942 р. у Почаєві вони зустрілись і підписали "Акт поєднання". Всі канонічні розбіжності у ньому визнавались неіснуючими, митрополит Варшавський Діонісій (Валединський) ставав місцєблюстителем Київського патріаршого престолу, ство-

рювався Синод. Офіційно його проголосили 18 жовтня 1942 року. Але група єпископів АПЦ на чолі з єп. Пантелеймоном (Рудиком) виступила проти і змусила Олексія відкликати свій підпис. Засобом тиску стала пропозиція скласти з себе титул "Екзарха всієї України". Категорично проти виступила і окупаційна адміністрація. 29 жовтня 1942 р. Кременецькою консисторією АПЦ "Акт" було оголошено проектом, який має пройти затвердження усіх єпископів, що фактично означало його скасування [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) : Монографія. – Рівне: РІКСУ – ППФ "Ліста-М", 2003. – С. 355–357].

Які ж причини призвели до провалу цієї спроби створення соборної української церкви? Як це не прикро, але визначальними були саме внутрішньоукраїнські фактори, хоча і окупанти зробили все, від них залежне. Отже, як зазначалось вище, "хрест" на "Акті" поставив виступ категорично проти нього частини єпископату АПЦ. Проте чи був цей виступ несподіваним? Ні. Подібна акція за тих умов була очікуваною, а неминучою, хоча за певних умов її можна було б уникнути. Для цього підписантам "Акту" слід було врахувати два моменти: внутрішньоденотнаційну диференціацію (1) та технологію перемовин (2).

1. З активних тогочасних дискусій та інцидентів очевидно є наявність в середині АПЦ двох фракцій: проукраїнської більшості (що проживала здебільшого на Наддніпрянщині, маніфестувала себе як "тихонівці", не бажала жодних політичних рухів у церкві, проте не заперечувала проти створення церкви української у канонічний спосіб і з метою відновлення втраченої "радянською" церквою благодаті) та "великоросійської" меншості. Різноманітний "кадровий" потенціал "великоросійської" фракції АПЦ дозволяє зробити висновки про її позицію в церковних питаннях, а психологічний аналіз дозволяє приблизно уявити особисті інтереси цих кадрів. Так, як свідчить досліджена джерельна база активними учасниками більшості акцій спрямованих проти українськомовного богослужіння чи його елементів, а також проти реальних кроків спрямованих на досягнення успіху в об'єднувачому процесі були: 1) активні віруючі і церковний причт старої, ще дореволюційної формації. Вони однозначно сприймали будь-які новації в церковному житті, що мали місце після 1917 року, як вплив більшовиків, а відтак негативно [ДАКО. – Ф. Р-2412 МАПД. – Оп. 2. – Спр. 199. – С. 19–21]. 2) Стара вища інтелігенція, консервативна і зазвичай ностальгуюча за привілеями царських часів, що сприймала російськість православ'я і належність до нього, як одну з ознак свого привілейованого становища, жодним елементом якого, навіть ілюзорним поступатись вона не збиралась [ДА СБУ. – Ф. 6. – Спр. 31970. – С. 20–21]. 3) Політичні активісти монархічних і москвофільських течій, у тому числі, в середовищі православної ієрархії, в основному, з територій приєднаних до УРСР у 1939 році. Вони тривалий час отримували привілеї завдяки займаній позиції, що відображала думку меншості у суспільстві, в якому вони діяли. Ці особи досить швидко адаптувались за нових умов, продовживши боротьбу проти українських патріотичних сил, але тепер на користь нових хазяїв. Характерною ознакою, приписуваною деяким представникам цієї групи, (проте переважно саме її представникам) у тогочасних джерелах, є сумнівні морально-етичні якості [Поспеловський Д. Русская православная церковь в XX в. – М.: Республика, 1995. – С. 191]. Одразу слід



зауважити, що кількісно ця фракція була незначною, проте її активність і безкомпромісність, а також належність до неї представників теоретично авторитетних у суспільстві професій і соціальних груп робила її позицію вагомішою, за кількість осіб, що цю позицію сповідували. Щодо власне позиції фракції у питанні об'єднання, то вона полягала у маніфестуванні згоди на об'єднання і автокефальність, за умови проведення помісного собору, що за тих умов було рівнозначно відмові. Таким чином, можна стверджувати, що в середині АПЦ існувала більшість, яка пасивно підтримувала ідею об'єднання українського православ'я та меншість, що активно цьому протидіяла. Ініціаторам підписання акту це було чудово відомо, але не вжито необхідних заходів відповідно до "технології перемовин".

2. Отже, діями УАПЦ, що готували майбутнє об'єднання було проведення роботи, наслідком якої стало приєднання єпархій митр. Теофіла (Блудовського) до УАПЦ, а також підписання "Акту Поєднання". Проте, як вже зазначалось завдяки діям москвофілів акт фактично був знівельований, хоча навіть зараз в середовищі УПЦ МП є певна кількість кліриків, що вважають його цілком правомірним. Тепер, спробуємо з'ясувати причини, з яких єп. Пантелеймон (Рудик) зміг заблокувати втілення "Акту" і врахування яких дозволило б нині позитивно вирішити аналогічну проблему. На думку автора це: 1) не було проведено роботи з представниками опонентів – фракції москвофілів (адже в цей час прихильники єп. Пантелеймона вели переговори про перехід під юрисдикцію Берлінського митр. Серафіма, а в перспективі "великонімецької" Православної Церкви, дочекавшись їх результату, можна було б переломити ситуацію [ЦДАГО. – Ф. 3833. – Оп. 2. – Спр. 107. – С. 1–2а]); 2) не підготовлено ґрунт серед потенційних прихильників москвофілів, щодо принаймні нейтралітету; 3) не забезпечено активної підтримки серед віруючих АПЦ і рядового духовенства, що, в принципі, підтримували ідею акту і в поєднанні з авторитетом Олексія (Громадського) могли б стати вирішальним фактором; 4) сам текст Акту і спосіб його прийняття були, по суті, ляпасом москвофілам і абсолютно очевидним було очікувати від них кроку у відповідь, але жодної спроби протидіяти чи підготуватися до протидії здійснено не було.

Отже, можна констатувати, що АПЦ в цілому та її голова зокрема на кінець 1942 були готові до юрисдикційного розриву номінально існуючих стосунків з РПЦ. Проте, ігнорування наявності ворожої до ідеї створення української соборної церкви фракції в середині АПЦ, призвело до провалу першої справжньої спроби досягнення православної єдності на Україні.

***А.К. Жумкенов, студ., КарГУ ім. Е.А. Букетова, Караганда, Казахстан***  
smagulove@mail.ru

## **КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ИСЛАМА В КАЗАХСТАНЕ**

Исторически сложилось так, что ислам в Казахстане представлен тремя направлениями – суннизмом, шиизмом и суфизмом. В свою очередь в суннизме существует несколько направлений, представленных в республике. Суннизм ханифитского мазхаба на сегодня являющийся ведущим; шафиитский мазхаб распространен среди чеченского населения.

Мазхабы – догматические правовые учения в исламе, представленные теологическими школами известных мусульманских ученых средневековья – Абу Ханифа, Малика (в Казахстане не имеет распространения), аш-Шафийа. Каждый мазхаб отличается своими особенностями, связанными с условиями исторического формирования правовых школ ислама [Сыздыков С. Калык мемелекетинин тарихи: Оку куралы. – Астана, 2000. – С. 55].

С обретением Казахстаном независимости религиозные объединения получили мощный импульс для своего развития. В это время религия как социальное явление, несущее в себе вечные моральные ценности, стала опорой для сотен людей. В 1990 году впервые в истории страны было создано самостоятельно Духовное управление (Муфтият), которое возглавил муфтий Ратбек хаджи Нысанбайулы. С 2000 г. Муфтият возглавляет Абсатар хаджи Дербисали. В 2006 г. ДУМК объединил в единую систему 1700 мечетей, расположенных во всех частях государства. Помимо организационной работы, муфтият ведет еще и большую воспитательно-просветительскую деятельность. ДУМК занимается изданием газет и журнала, открыт Интернет-сайт [www.myftyat.kz](http://www.myftyat.kz).

В своей деятельности Духовное управление мусульман Казахстана следует предписаниям суннизма ханифитского мазхаба. Эта правовая система в исламе отличается своей толерантностью. Такая особенность ханифитского мазхаба позволила впить в себя народные обряды и верования местного населения. В настоящее время это течение стало наиболее популярным среди казахов, уйгуров и узбеков, проживающих в Казахстане. Мусульмане, живущие соответственно правилам, предписанным в суннизме ханифитского мазхаба, мирно уживаются с представителями других направлений ислама и другими конфессиями.

В южных областях страны большое влияние на местное население имеет суфизм, история которого восходит к суфийским орденам в Центральной Азии. Сам суфизм можно разделить на "классический суфизм" и "суфизм народный". Особенностью классического суфизма было создание устоявшихся доктринальных положений и образование сильной структурной организации – тарикатов, которые получали название от своих шейхов-основателей. Например, основателем ордена Яссавия был Ходжа Ахмед Яссави. Истории известны другие суфийские ордена – Накшбандия, Бекташи, Кубравийа и др. В настоящее время в Казахстане возрождаются некоторые подобные организации, отдельные тарикаты сохранились в соседнем Узбекистане [Бааджанов Б. Возрождения деятельности суфийских групп в Узбекистане // Центральная Азия и Кавказ. – 1999. – № 1. – С. 185–192].

Вместе с тем, достигнутое не создает почву для политизации ислама и превращения его в серьезную политическую силу, как это происходит во многих странах Востока, в том числе и в бывших советских государствах Центральной Азии, где ядро политической оппозиции нередко составляют радикально настроенные сторонники исламского фундаментализма. Единичные зарегистрированные факты свидетельствуют о том, что последователей ваххабизма в Казахстане немного. Объясняется это несколькими причинами: во-первых, суфизм, считают теоретики ваххабитского учения, противоречит канонам ислама, во-вторых, исторически сложилось так, что мусульманство в

культуре и менталитете казахского населения не играет определяющей роли [Трофимов Я. Религии в Казахстане. – Астана: Адилет-пресс, 1996. – С. 39]. Существует и целый ряд других аспектов. В первую очередь, это законодательное ограничение сферы религии в республике. Поскольку Казахстан является светским государством, в Конституции заложены принципы невмешательства религии в политику. Конфессии получили свое развитие, не принимая, в то же время, участия в политической жизни страны. Подобная традиция имеет свои исторические корни, так как религиозная идеология на территории Казахстана никогда не имела прямого влияния на государственную власть, как это, скажем, происходит в мусульманских государствах.

***В.М. Калач, студ., КНУТШ, Київ***  
kala4uk@ukr.net

## **РЕФОРМАЦІЯ В ЄВРОПІ. ПОЧАТОК НОВОГО ЖИТТЯ**

XV–XVII ст. – період великих змін в Європі, час поступового руйнування феодалізму, натурального господарства, інтенсивного розвитку ринкових відносин, географічних відкриттів, колонізації європейцями Америки. Це також час змін у сфері комунікації, що були викликані винайденням та поширенням друкарства. Все це призвело до великих змін у громадсько-політичному, культурному й духовному житті. У ряді європейських країн формуються абсолютні монархії, відбуваються трансформації існуючих суспільних інституцій та виникають нові структури. В таких умовах не могло постати питання про кардинальні зміни в християнських церквах, які на Заході, так і на Сході відігравали помітну роль в суспільстві.

Однією з головних подій європейської історії стала Реформація – широкий суспільно-релігійний рух, який продемонстрував на духовному та культурному рівнях кризу феодалізму та початок встановлення нових буржуазних відносин. Коли на зміну феодальній прийшла буржуазна еліта, представники останньої починають надавати все більшого значення не стільки традиційним суспільним цінностям (становим привілеям, місцю людини в соціальній ієрархії), скільки новим якостям, а саме: ініціативності, енергійності, здатності діяти неординарно тощо. Це не могло викликати переоцінки цінностей, зокрема, і релігійних.

Якщо у період Середньовіччя домінуючим став стереотип, згідно з яким церква вважалася своєрідною корпорацією, завдяки якій можна досягти небесного блаженства, а священники виконували роль посередників між людьми та Богом, то молоді буржуа, котрі, перш за все, цінували індивідуальні якості, такий погляд вже не сприймали. Їхнім настроєм була більш співзвучна думка, що вони отримують спасіння, тобто потрапляють у рай, не завдяки комусь, а самостійно. Подібне світосприйняття служило ґрунтом для поширення реформаційних ідей.

Реформація в Європі утверджувала як богоугодну світську, мирську діяльність. Пом'якшуючи фаталізм догмату про наперед визначену долю людини (чи до спасіння в раю або до вічного покарання в пеклі), кальвінізм дав можливість кожному, правда, опосередковано, здогадуватися про своє призначення. Ознакою обраності до спасіння слугували: активна підприємниць-

ка діяльність, висока продуктивність праці, вища якість послуг, чесне та порядне партнерство, в цілому, успіхи в бізнесовій, торговельній, банківській справах. Нова суспільна формація не потребувала феодальної, тобто католицької, церкви, яка претендувала на єдине посередництво між Богом і людьми, вчила, що лише в лоні цієї церкви, як в Ноевім ковчезі, можна врятуватися та досягти спасіння. Лютеранство відкинуло католицьку "скарбницю добрих справ" як єдиний засіб для спасіння, вказавши простий і дешевий шлях спасіння особистою вірою без будь-яких посередників. Кальвінізм пішов далі в реформуванні церкви, проголосивши принцип "світського покликання", "мирського аскетизму", щоденної заощадливості як спосіб накопичення багатства. Це означало, що будь-коли і будь-де людина знаходиться на службі у живого Бога і несе відповідальність за надані їй Богом дари – час, здоров'я, власність. Життя належало сприймати, як виконання обов'язку та рух до мети, поставленої Богом перед людиною.

Водночас Реформація стала важливим чинником становлення в Європі національних культур. У період Середньовіччя кожен суспільний стан мав свою культуру. Культура селян відрізнялася від культури феодалів, культура феодалів – від культури духовенства і т.д., хоча між ними було багато спільного. У процесі генезису буржуазних відносин на зміну середньовічним становим спільностям ішли спільності національні. Відповідно, формувалися національні культури. Через лютеранство і кальвінізм Реформація сприяла утворенню в Європі національних держав, які звільнялися з-під влади середньовічної Священної Римської імперії. Протестантизм, у цілому, дав могутній імпульс цивілізованому розвитку ряду європейських країн, зокрема, скандинавських. Зрештою, можна сказати, що Сполучені Штати Америки створили європейські дисиденти-протестанти, що втікали в Новий Світ від релігійних переслідувань у Старій Європі.

Поняття Реформації співпадає, в основному, з німецькою Реформацією, котра виступає як еталон. Дійсно, німецька Реформація – класичний зразок прояву буржуазних змін у суспільній свідомості й становленні національних культур. Поставши в Німеччині як масовий суспільно-релігійний рух, Реформація у своїх класичних зразках поширилася в Західній та Центральній Європі, правда, в ряді місць набула своєрідних національних форм. По суті, це було світське оформлення нового символу віри. Це була поява ідеології нової суспільної формації в її релігійному вираженні.

***І.В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ***  
iryna\_@voliacable.com

## **СТАНОВА СТРАТИФІКАЦІЯ САСАНІДСЬКОЇ ПЕРСІЇ В УМОВАХ ЗОРОАСТРІЙСЬКОГО ДОМІНУВАННЯ**

Конфесійна модель певного суспільства припускає, насамперед, аналіз релігійної ситуації та особливостей функціонування відповідних інституцій. Ті чи інші інституції можуть виконувати неоднакову роль в суспільстві. Відтак, потребує розгляду питання аксіологічного статусу християнських спільнот у персидській державі. З іншого боку, слід враховувати динаміку формування

релігійних інституцій. В зв'язку з цим, вважаємо, що інституціоналізація орієнтального християнства в Еран-Шахрі (офіційна назва імперії персів – І.К.) здійснюється поетапно. Перша стадія включає становлення релігійних спільнот. При цьому, процес становлення супроводжується процесами доктринальної визначеності утвердження культової системи, оформлення нормативно-ціннісного світу релігії та її строкатої організаційної диференціації. Друга стадія змістовно позначається як систематизація, чи, вживаючи термін Є. Островської-молодшої, "генералізація" конфесійної системи. Як наслідок, – можна стверджувати про віроповчальну консерватизацію, кодифікацію доктринальних текстів, норм та правил, уніфікацію культу та специфікацію релігійних спільнот. При цьому, друга стадія формування інституцій Сходу не обмежується рамками просторово-часового континуума Еран-шахрі, а продовжується в інших соціокультурних утвореннях. Проте, саме конфесійно різноманітне середовище сасанідської Персії виявляється тим лоном, в якому постали та остаточно сформувалися більшість інституцій орієнтального християнства. Цим і пояснюється необхідність розгляду конфесійної моделі Персії. Еран-шахрі – проперська держава, започаткована Арташиром, який у 227 році проголосив себе "шахиншахом", тобто царем царів. Він був засновником перської династії колишніх зороастрійських жерців Сасанідів. Нова держава постала у боротьбі з парфянською династією Аршакідів. Аршакіди, на думку М. Бойс "... були упродовж багатьох поколінь зятими поборниками зороастрійської віри, захищаючи її і на Сході і на Заході від ворожих військ іновірців" [Бойс М. Зороастрійці. Вєрования и обычаи. – М.: Наука, 1987. – С. 123–124].

Проте більшість дослідників (М. Бойс, Р. Фрай, Є. Дорошенко) утвердження династії Сасанідів (226–651) пов'язують з відродженням попередньої Аршакідам зороастрійської імперії, яка існувала в епоху Ахеменідів (558–323 рр. до н.е.). Щоправда, проблема полягає в ідентифікації т.зв. зороастрійської релігії цієї епохи. Тобто йдеться про те, наскільки давньоіранська релігія Ахеменідів була пов'язана з проповіддю Заратустри. До цього, в ахеменідських клинописних написах ім'я пророка зовсім не згадується. Натомість, Дарій I в "Бехістунській написі" (VI ст. до н.е.) і Ксеркс в "Антидевовській" (V ст. до н.е.) звертаються до Ахурамазди та інших давніх богів. Нагадаємо, що в релігії Зороастра Ахурамазда був верховним богом, творцем двох опозиційних сил, – Спента Майнью (духа святості, добра) і Ангро Майнью (духа зла). В будь-якому разі можна погодитися з влучною характеристикою поданою Е. Березіним, який вважав, що для спільної свідомості епохи Ахеменідів зороастризм був релігією "на виріст", тому стадіально передчасною. І. Дьяконов не вважав Ахеменідів послідовними зороастрійцями. На відміну від імперії Ахеменідів, сасанідський Іран постає вже втіленням триумфу зороастрійської релігії. В епоху Сасанідів зороастризм досягає духовного і матеріального розквіту і стає ідеологічною опорою Еран-шахрі. Щоправда, слід зазначити, що зороастризм держави шахиншахів був все-таки реформованим й, відповідно, деякі положення цієї релігії зазнали істотної трансформації. Тому існують деякі особливості набування зороастрійською релігією статусу панівної, а згодом і державної в Еран-шахрі.

Зороастризм як релігія перського етносу органічно вписувався до сасанідського централізованого державного устрою. Ознаками централізації ста-

ли: 1) посилення влади шахиншаха; 2) перетворення колишніх залежних царств (шахрів) у намісництва, очолювані шахрабами, які, в свою чергу призначались шахиншахом; 3) встановлення своєрідної станової диференціації суспільства; 4) ставка на зороастризм як ідеологічну опору держави. До цього шахиншах як правитель Еран-Шахрі наділявся безмежною владою і був уособленням величі держави, її символом і, так би мовити, "живим божеством". Його влада стає сакралізованою, оскільки шахиншах вважався носієм фарру (хварени) – харизми влади і щастя, наданих Ахурамаздою. Звісно, що безмежна влада шахиншаха не могла поєднуватись з автономією колишніх залежних царств, якою вони були наділені при Аршакідах. Як наслідок, – їх автономія була ліквідована.

Особливу увагу потребує і стратифікація сасанідського Ірану, тобто розподіл на чотири спадкові стани. З них перші три функціонально забезпечували служіння шахиншаху, а останній надавав податки в казну. Заради порядку в державі перехід з одного стану в інший був заборонений.

До першого стану увійшли зороастрійські жерці (магі), або ербеди. Саме вони відали справами культу, освіти і судочинства. В середовищі зороастрійських жерців виділялась своєрідна еліта, – мобеда. В свою чергу, еліта обирала собі верховного жерця, – мобедана мобеда. Останній увінчував перший стан.

Другий стан утворили воїни які, в свою чергу, розподілені були на три підстани: два складали військову знать. Главою стану був еран-спахбед – командуючий армією.

Третій стан представлений був писемними людьми, – дабірами. За таких вважались державні чиновники, астрологи, лікарі, вчені, дипломати. Очолював цей стан дабірбед, – глава чиновників.

Останній стан складали землероби, ремісники, купці і городяни. Саме представники цього стану були зобов'язані платити державі ренту – податок, що становила десять відсотків від прибутків на подушну подать. Главою податного стану був вастріюшан-салар. До четвертого стану були приписані і всі іногородці, тобто не-перси. Всі вони перебували у положенні підданих імперії. Щоправда, за кожен етнічну чи конфесійну групу відповідав її лідер. Зокрема, за християн відповідав єпископ Селевкії Ктесифона.

Станова стратифікація суспільства була ідеально налаштована для оптимального існування сасанідської імперії. Втім, у дослідницькій літературі побутує точка зору, згідно з якою станова система при Сасанідах не існувала реально. Іншими словами, вона була лише ідеальною. Такої точки зору дотримуються, наприклад, Е.Бенвеніст і Р.Фрай. Зокрема, Р.Фрай припускає, що "уявлення про поділ суспільства входило до зороастрійського релігійного вчення і розглядалось як ідеальне..." [Фрай Р. Наследие Ирана. М.Б Вост. лит., 2002; С.85]. Проте більшість сходознавців в своїх дослідженнях дотримуються установки В.Бартольда, згідно з якою сасанідська епоха вважається періодом ослаблення станової системи внаслідок поповнення вихідцями з Сирії та Візантії і характеризується розмиванням між вищими станами, постійною їх конфронтацією з нижчими і поширенням тих релігійних рухів, які підірвали могутність зороастризму. Але зауважимо, саме зороастрійська інституція багато в чому стримувала ці небезпечні тенденції.

## **ПРО ДЕЯКІ ОБСТАВИНИ ПОШИРЕННЯ ХРИСТИАНСТВА НА РУСІ ІХ СТОЛІТТЯ**

Загальновідомо, що поширення християнства на Русі почалося ще у другій половині ІХ – першій половині Х – тобто задовго до офіційного охрещення 988 року. Проте ряд аспектів, пов'язаних з проникненням християнського віровчення до Східної Європи і його затвердженням у ранньодавньоруському середовищі лишаються багато в чому незрозумілими.

Як відомо, уперше про прийняття християнства русами ("народом *рос*") повідомив візантійський патріарх Фотій напочатку 867 року, при цьому він поставив в один ряд згадки про охрещення русів і болгар, роком офіційного охрещення яких вважається 864.

70-ми роками ІХ ст. датує ряд дослідників повідомлення візантійських джерел про прибуття на Русь архієпископа, запитаного русами і посвяченого патріархом Ігнатієм (868–877). Ця подія, очевидно, має означати спробу заснувати архієпископію на землях підвладних русам. Проте, прибулому священику доводиться раптом стикнутися з небажанням приймати хрещення чільниками ("старійшинами") русів, включно з їхнім правителем ("архонтом"), у зв'язку з чим візантійському посланцеві довелося продемонструвати русам "чудо з неспалимим євангелієм".

Попри різнобій і непевність джерел, маємо підстави вважати місію "першого руського архієпископа" успішною, тим більше, що з періоду правління імператора Лева VI (886–912) походить документ, де у списку підпорядкованих константинопольському патріарху митрополій значиться і Руська митрополія [*Ралов О.М.* Русская церковь в IX – первой трети XII в. – М., 1988. – С. 123]. Щоправда, не усі дослідники визнають достовірність цього вказання, вважаючи згадку руської митрополії пізнішою вставкою. Однак зі згаданим повідомленням може бути співставлена відома літописна стаття про слов'янську абетку і поширення книжного вчення датована 898 роком.

Сенс такої хронологічної прив'язки розповіді про початки слов'янської книжності досі не дістав належного витлумачення. Зазвичай вважається, що після вокняжіння у Києві близько 882 року Олега процес християнізації, що розпочався на Русі у 860-ті роки, був різко припинений і гору узляла язичницька реакція. Однак за свідченням ряду джерел (не раніших від XV ст., але можливо сягаючих втрачених візантійських прототипів) місія архієпископа, що демонстрував руському князю і його наблизеним "чудо", припадає не на 870-ті роки, а вже на початок або на середину 880-х. Деякі з цих джерел прямо співвідносять місію з початком правління у Києві Олега. З часів В.Н.Татищева таке датування піддається сумніву, а ідентифікація "архонта росів" з Олегом вважається чистою вигадкою пізніх компіляторів. Але нещодавно у складі т. зв. "Паризького кодексу" було виявлено документ візантійського походження, де наводиться дата прийняття християнства "народом *рос*", яка відповідає 881/ 882 року – року оволодіння Олегом Києва за літописанням [*Шрайнер П.* *Miscellanea Byzantino-Russica // Ви-зантійський вченийник.* – М., 1991. – Т. 52. – С. 156].

Пропоноване літописцями та істориками XVI ст. отождоження "архонта росів" з Олегом дозволяє пояснити, чому прибулому на Русь архієпископу довелося стикнутися не з "палко плакаючими віру" вже з 860-х років русами-християнами (як воно впливало би із свідчення патріарха Фотія), а зі скептично налаштованими поганами. Попередник Олега на київському столі Аскольд, як про те свідчить ряд непрямих літописних вказань, на момент своєї загибелі був християнином. Отже, він міг ініціювати заснування на Русі архієпископії, однак не встиг здійснити своїх планів. Імовірно, рукопокладений Ігнатієм (до 877 р.) архієпископ прибув на Русь із деякою затримкою – лише близько 881/882 р. і, відтак, опинився вже перед новою владою, яка віднеслася до прибульця з меншим розумінням, ніж він мав на те розраховувати. Тим не менш, слідуючи за рядом версій оповідання про "чудо неспалимого євангелія", маємо підстави приймати, що "архонт росів" (Олег?) і його підлегли чи то вражені явленням чуда, чи то з яких інших міркувань таки охрестилися. Останнє повинно було мати своїм наслідком запровадження у володіннях русів архієпископії, а згодом (не пізніше кінця IX ст.), імовірно, й митрополії, що про неї згадується у документації Лева VI.

Означене розгортання подій може бути підтверджене фактом існування у 944 році у Києві *соборної* церкви святого Ілії (вказання про соборність означає наявність більш-менш розгалуженої єпархіальної структури). Нещодавно у праці С.Іванова [*Иванов С.А. Когда в Киеве появился первый христианский храм? // Славяне и их соседи. – М., 2004. – Вып. 11. – С. 9–18*] було переконливо показано, що заснування у Києві церкви св. Ілії з великою імовірністю може бути віднесене до часу правління у Візантії імператора Василя I (867 – 886), який вважав св. пророка Ілію своїм особистим покровителем. На час правління Василя I (у чому згодні усі джерела) припадають і згадана місія архієпископа і повідомлення про охрещення русів у матеріалах "Паризького кодексу". Заснування близько середини 880-х років у Києві (соборної ?) церкви і архієпископії мало би супроводжуватися перекладом книжок і, відтак, запровадженням книжного вчення, з чим добре узгоджується поміщення літописної статті про початки слов'янської грамоти під 898 роком.

Але чому тоді Олег з дружиною клянуться Перуном при укладенні договорів 907 і 911 років? Чому літописи мовчать про такі значні успіхи християнства у IX столітті? Очевидно певна язичницька реакція все ж мала місце, але не у 880-х роках, а вже на початку X століття (що, можливо, підготувало конфлікт Олега з Візантією). Остання обставина мала, звичайно, свої вагомні причини і не менш значущі наслідки, розгляд яких виходить за межі нашого екскурсу.

**О.М. Крик, студ., ДонУІШ, Донецьк**  
A\_murra@mail.ru

## **ЧИН ОТЦІВ ВАСИЛІАН ТА ЇХНЄ МІСЦЕ В РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ПЕДАГОГІКИ І НАУКИ**

Василіанський чин в Україні – один з найдавніших, і майже до 1906 року на українських землях був єдиним (крім, звісно латинських). Початки його губляться в Київській Русі, де ще до прийняття християнства русини практикували



чернечий спосіб життя. Запроваджували його монахи-місіонери з Візантії. І вже за князя Володимира, як свідчить митрополит Іларіон, на горах київських монастирів чорноризці появилися [Нариси історії Василіанського Чину святого Йосафата. – Рим, 1992. – С. 22]. ЧСБВ відіграв визначну роль в розвитку української педагогіки і науки. Педагогіка і наука – поняття для василіян нероздільні. Більшість з василіан студіювали у престижних університетах Європи, зокрема Риму, а тому знання мали ґрунтовні, знали латину, греку та інші мови. І їх охоче запрошували викладати не лише в колегіях чи народних школах, а, насамперед, у школах вищих. Вони неодноразово були ректорами Львівського університету (Модест Гриневецький, Климентій Сарницький) та деканами, викладали у Королівській греко-католицькій семінарії у Відні Барбареум, очолювали Папську семінарію св. Йосафата у Римі та Греко-католицьку духовну семінарію у Львові. Їх можна було побачити серед професорів в університетах Оттави, Едмонтону, Монреалю, Вашингтона, Відня, Пітсбурга, Риму.

Водночас Чин, починаючи з XVII століття, дав українській історіографії й письменству цілу низку видатних дослідників, теологів, істориків, мислителів, мемуаристів, перекладачів, літераторів, журналістів, число яких неухильно зростало після Добромільської реформи [Ісаєвич Я. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст. – К., 1991. – С. 158]. Вже у міжвоєнному двадцятиріччі науку прикрашали такі імена, як редактор "Записок ЧСБВ" і дійсний член НТШ Йосафат Скрутень, бібліограф та історик Роман Лукань, історик Теофіл Коструба, знавець історії Добромільської реформи Макарій Каровець, біблієст Теодозій Галуцинський. Незрівнянно більше талантів подарувала повоєнна діаспора. Вона репрезентована такими іменами, як Атанасій Великий, Мелетій Соловій, Михайло Ваврик, Іринуей Назарко, Мелетій Войнар, Орест Купранець, Ісидор Патрило, Софрон Мудрий, Атанасій Пекар, Юліян Катрій, Діонісій Ляхович, Порфірій Підручний, Василь Цимбалістий, Андрій Шагала, Тарас Олійник, Інокентій Лотоцький, Климентій Корчагін, Микола Іваїв, Доротей Шимчій, Володимир Ковалик, Володимир Бурко, Вернард Дрібненький, Мар'ян Поташ, Марко Дирда, Никон Свірський та уже згадувані поети Трух і Зореслав (о. Сабол), які водночас були й науковцями [о. Войнар М. ЧСБВ. Василіяни в українському народі. – Нью-Йорк, 1980. – С. 40]. Вже один цей перелік свідчить про науково-творчу потугу ЧСБВ, і не лише кількісно, але і якісно. Твори василіян по-справжньому християнські, пізнавальні, а водночас – і це нерідко – патріотичні, об'єктивні, як, скажімо, праці Купранця, Шагали, Труха. Вони органічно доповнюють загальнонаціональний масив української духовної літератури, а через це заслуговують на окреме вивчення у вузах, оскільки секуляризована громадськість про наукові здобутки василіян мало що знає. Прикметно і те, ще саме василіяни – у даному разі Іриней Назарко та Роман Лукань – причетні до створення у Львові в монастирі св. Онуфрія академічного Відділу історії України (1940), який діяв до 1946 року і на основі якого – після п'ятирічної перерви – 1951-го постав нинішній Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. Сам Крип'якевич, колишній голова Історично-філософської секції НТШ, став у лютому 1940 року керівником нового Відділу.

Окремою сторінкою стоїть шкільництво. Його василіяни розвивали у чотирьох напрямках, це: 1) студії для власних членів, 2) духовні семінарії для

священиків парафіяльних; 3) колеґії для світської молоді; 4) школи парафіяльні. Щодо колеґій, то василіяни їх мали понад двадцять, у тому числі на Волині і в Правобережжії України. В цих колеґіях у XVIII ст. навчалось близько 3000 юнаків, найбільше – в місті Барі: понад 800 (у Шаргороді – 600, Любарі – 500, Умані – 400). Ще більше. – понад 100 – нараховувалось шкіл парафіяльних: вони фактично існували при кожному василіянському монастирі. Після 1795 року колеґії та початкові школи на Правобережжі були ліквідовані царатом. Натомість три визначні навчальні заклади для світської молоді існували на західних землях, які опинилися під владою Австрії. Незважаючи на домінування в ту пору німецької мови та кару різками, василіяни-педагоги виховали цілий ряд побожної та патріотичної молоді, серед якої єпископ Со-тер Ортинський, архієпископ Василь Ладика, письменники Іван Франко, Корнило Устиянович і тисячі інших. Понад тисячу дівчат виховала й класична гімназія у Львові, яку тридцять три роки (1906–1939) вели Сестри Василіянки. Власне, Сестри Василіянки розширили мережу чернецого шкільництва і догляду за сиротами не лише в Галичині, а й в Закарпатті, Хорватії, Сербії, Словаччині. Після встановлення в західних областях України радянської влади Сестри Василіянки, вслід за Отцями Василіянами, цілком перенесли свою педагогічно-виховну діяльність у країни поселень українців. І в значній мірі завдяки їм, Отцям Василіянам та Сестрам Василіянкам, наші країни в еміграції зберегли свого національну й конфесійну ідентичність. І це лише мала частина з визначних просвітницьких діянь ЧСВВ.

На сьогодні ЧСВВ являє собою світову структуру, він має сім провінцій, шість з яких – за кордоном: у Канаді, США, Бразилії, Румунії та Угорщині, дві Віце-Провінції, і нараховує понад 600 членів [о. Богун Д. ЧСВВ Василіяни наприкінці другого тисячоліття // Календар "Світла" на 2000 рік. – С. 74]. Цифра зовсім мізерна, як на такий географічний обшир, та в якісному вимірі перевищує кількісний показник у десятки разів. Василіяни – це органічна частина українського народу; вони служили, відстоювали духовно-релігійні інтереси, займалися просвітництвом народу, це була традиція, яка продовжується і нині.

***К.С. Кучмай, здобувач, КНУТШ, Київ***

### **ДРУКОВАНІ БІБЛІЙНІ ТЕКСТИ, ПОШИРЕНІ КИЇВСЬКОЮ МИТРОПОЛІЄЮ У XVII СТОЛІТТІ, ЯК СПАДЩИНА ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПИСЕМНОСТІ**

Біблійні тексти, поширені на території Київської митрополії у XVII ст., являють собою синтез трьох біблійних традицій: візантійської, єврейської та латинської. Це стало переконливим доказом при вивченні біблійного тексту як Київської Русі, так, пізніше, і Московської Росії. Вперше це було представлено у науковій літературі О. Горським [*Горский А.В., Новоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. – М., 1855. – С. 97], й залишається предметом досліджень слов'янської біблійної текстології. В історичному контексті культурна ситуація наприкінці XVI ст. була такою, що друковані латинські джерела російської перекладної літератури виштовхували попередні рукописні грецькі джерела [*Соболевский А.И.* Переводная литература

Московской Руси XIV-XVII вв. – СПб., 1903. – С. 38]. Проте, культурна ситуація у Київській митрополії, де створювався перший друкований слов'янський біблійний кодекс – Острозька Біблія (1580–1581) була іншою. Це пов'язано з двом факторами: по-перше було налагоджено грецьке книгодрукування, наслідком чого стало видання у 1518 р. А. Мануцієм грецької Біблії. По-друге, ситуація міжконфесійної полеміки у зв'язку з політикою польського уряду в умовах Речі Посполитої. При підготовці Острозького видання слов'янської Біблії першодрукарі одержали з Москви список Геннадієвої Біблії, котрий став основою Острозького біблійного тексту. З історії відомо, що Геннадієва Біблія виправлялася за грецьким альдинським виданням [Алексеев А.А. Место Острожской Библии в истории славянского текста Священного Писания // Острожская Библия : Сб. статей. – М., 1990. – С. 66]. Слов'янські біблійні тексти прийшли на Русь з початком розповсюдження християнства у X ст. Вони відобразили у своїх основних рисах візантійську біблійну традицію, оскільки саме грецькі збірки біблійних текстів стали джерелами для стародавніх слов'янських перекладів, першовчителів слов'ян – св. Костянтину-Кирилу (+869) і Мефодію (+885). Біблія, яка опинилася на Сході, на периферії церковно-культурного життя, на Заході відігравала більш примітну роль. У подальшому це зробило її домінуючою формою зберігання та використання Священного Писання у всьому християнському світі. Знайомство з Біблією на християнському Заході відбулося завдяки традиції бібліотеки, що сходила як до давньолатинського перекладу Священного Писання, так й до перекладу, відомому як Вульгата, пов'язаному з ім'ям св. Ієроніма Стридонського. При цьому, даний вчитель Церкви канонічні книги Старого Завіту перекладав з єврейського оригіналу. В основі перекладу книг Нового Завіту він залишив й давньолатинську версію, хоча й виправляв її, користуючись відомими йому грецькими списками, які відображали Візантійську редакцію, що отримала тоді широке розповсюдження [Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. – СПб., 1999. – С. 159]. Й, хоча труд св. Ієроніма ще не мав тої форми, яку він потім набув, Вульгата стала носити його ім'я саме у якості повного корпусу латинського перекладу Священного Писання, Старого та Нового Завітів. Так, Кассіодор (бл. 490–583 рр.) стає власником дев'ятитомної бібліотеки – зібрання повного давньолатинського біблійного перекладу. Але вже у подальшому, традиція бібліотеки, т.т. повної Біблії, в основі якої був переклад св. Ієроніма, одержить на латинському Заході помітне розповсюдження, пов'язане, насамперед, з відомими західноєвропейськими центрами богословської освіти. Так, до нас дійшло 280 списків латинських бібліотек, біблійних кодексів, датованих VIII–XVI ст.ст. й створених, головним чином, у Німеччині та Франції. Традиція зберігалася до того часу, поки з 1452–1455 рр. у Майнці Йоганн Гутенберг перевидав двотомну латинську Біблію. Її перший тираж нараховував 30 екземплярів, виконаних на пергаменті та 120 екземплярів на папері. Було положено початок книгодрукуванню, що мало стрімкий розвиток в Європі протягом наступного ст., в якому значне місце належало Біблії. Не залишився осторонь й Новгород, де у 90-і рр. XV ст. архієпископ Геннадій здійснив свій біблійний проект, а у 1581 р. князь Острозький видає новий, виправлений переклад слов'янської Біблії, який став основою наступних біблійних видань на Русі. Друкований біблійний звід Вульгати, став не тільки взірцем для складання першого слов'янського кодексу Біблії, але й дже-

релом для перекладу старозавітних книг, котрі не дісталися слов'янській біблійній традиції. [Горський А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. – С. 3]. Друкована Вульгата не тільки слугувала джерелом для поповнення лакун у слов'янській біблійній традиції, але й визначила об'єм корпусу старозавітних книг. Більш того, вони були вміщені у відповідності з їх розташуванням в існуючій латинській Біблії. Це зберігалося майже без змін у подальшій традиції вже друкованої слов'янської Біблії та потім перейшло у біблійні видання Київської Митрополії у XVII ст. Єдина зміна данного порядку, відповідна Вульгаті, відбулася після редакції друкованої Єлизаветинської слов'янської Біблії (1751).

Слов'янські списки Священного Писання змінювались так, що з'явилася потреба в їх виправленні та створенні єдиного кодексу слов'янської Біблії. Перші спроби виправлення Священного Писання були зроблені митрополитом Кипріаном близько 1400 р. Пізніше на виправлення книг звернули увагу на Стоглавому Соборі (1551 р.). Величезну роботу зроблено князем Костянтином Острозьким з виправлення слов'янського тексту з грецьких рукописів. Плодом такої праці є Острозька Біблія (1581 р.), текст якої став основою у виданнях біблійних книг Київської Митрополії до початку XVII ст. Так сформувалася слов'янська біблійна традиція, яка збереглася до нашого часу та увійшла згодом у національні біблійні переклади православних слов'янських народів.

***В.І. Лубський, проф., КНУТШ, Київ***

### **МОЗАІКА МИХАЙЛІВСЬКОГО ЗОЛОТОВЕРХОГО МОНАСТІРЯ (ДО 900-РІЧЧЯ)**

Славу Михайлівському Золотоверхому собору принесли його мозаїки і фрески. На думку мистецтвознавців, вони відкрили новий тип в еволюції живопису Київської Русі. "Мерехтливим живописом" називають мозаїку Михайлівського Золотоверхого собору. Надзвичайно витончені й яскраві, мозаїки собору є видатними творами давньоруського мистецтва і переконливо свідчать про те, що у тогочасній Київській Русі вже склалася київська національна школа образотворчого мистецтва, вільна від впливу Візантії.

Зародження національної школи образотворчого мистецтва насамперед пов'язано з ім'ям геніального давньоруського художника, інокса Києво-Печерського монастиря Алімпія, неперевершеного майстра "мерехтливого живопису", ім'я якого ще за життя було оточено легендами.

В мистецтві Алімпія помітна схожість з традиціями константинопольської художньої школи. Але він випрацював свою особливу художню мову, в якій переважає суто давньоруський народний початок. Як стверджують дослідження вчених, всевітньо відомі мозаїки Михайлівського собору належать роботі Алімпія. Вони є взірцем давньоруського монументального мистецтва початку XII ст. Від мозаїк Софії Київської їх відділяє майже 85 років, і, незважаючи на це, що обидві належать до одного візантійського стилю, вони значно різняться між собою стилем і кольоровою гамою. В Михайлівських мозаїках помітний вплив мистецтва середньовічних Балкан, в першу чергу, – Македонії. В них переважає поєднання коричнево-зелених і білих тонів. Геніа-

льний київський художник, Алімпій спробував розкрити духовний світ своїх персонажів – його герої ведуть між собою невимушену розмову, їх рухи різні, а кожне обличчя має індивідуальні риси.

В період занепаду Київської русі, мистецтво "мерехтливого живопису" згасло – для удільних князів мозаїка виявилася надзвичайно дорогою. Таким чином, мозаїки Михайлівського Золотоверхого собору стали вершиною дреньоруського мозаїчного мистецтва.

**Ю.В. Мазурика, препод., ХГУ "НУА", Харьков**  
yumaz@rambler.ru

### **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНО-КОНФУЦИАНСКОГО ДИАЛОГА: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Одним из интереснейших аспектов православно-конфуцианского диалога является миссионерская деятельность Русской Православной Церкви, которая в дореволюционной России имела свои православные миссии в Восточной Азии (Китае, Японии и Корее). Примечательно, что восточноазиатское миссионерство православных в конце XIX – начале XX вв. значительно отличалось от основных миссионерских принципов миссий иностранных (католической и протестантских) и более сравнимо с "внутренним монологом", который и помог Православию гармонично вписаться в столь оберегаемую Востоком гармонию, одной из характерных черт которой является синкретизм – мирное сосуществование различных религиозных традиций, не притязающих на универсальность и всеобщность, а признающих равноправие друг друга. Такие черты миссионерской работы русских православных священников как сдержанность, постепенность, понимание, а подчас и глубокое уважение к культуре народа, среди которого велась проповедь, являются свидетельством настоящего полноценного диалога, окончательная цель которого выходит за пределы религиозных традиций и состоит в признании того, что "различие духовных традиций – это, прежде всего, различие способов, предназначенных для единственной цели – обретения конкретным человеком и всем человеческим сообществом в целом отнюдь не формальной идеи спасения".

Бережное отношение к нехристианской культуре и понимание ее ценностей являлись основополагающими принципами лучших образцов православных миссий в Восточной Азии. Облегчал же восприятие и воплощение Православия в различных местных культурах (японской, китайской, корейской) личный пример многих миссионеров, использовавших инкарнационный подход, либо его "версию" – метод православного присутствия (Св. Николай Японский, начальник Пекинской миссии Иннокентий (Фигуровский), начальник Корейской миссии Павел (Ивановский) и др.). Жизнь в "евангельской нищете" сводила к минимуму отрыв миссионеров от местной культуры и минимизировала ущерб, наносимый культуре коренного народа. Поскольку во многих странах, где действовали западные миссии, до сих пор широко применяется материальная помощь, легко понять, как "евангельская нищета" может свести до минимума вредные воздействия на культуру коренного

народа да и в значительной степени усилить гарантии того, что христианство принимается не ради выгод, а исключительно по велению духа.

В этой связи вполне резонно задаться вопросом, а не обусловлено ли отсутствие практики материальной помощи новообращенным у православных миссий просто-напросто отсутствием внимания к миссионерской деятельности РПЦ в Восточной Азии российского правительства и, как следствие, отсутствием полноценного ее финансирования? С одной стороны, обусловлено, поскольку в отличие от правительств западных держав оно не считало миссионерство важнейшим средством идеологического влияния и контроля и никогда в полном объеме не извлекало выгод из православного присутствия в Восточной Азии. С другой же стороны, именно этот факт помог избежать миссиям православным всех негативных тенденций, присущих миссионерству католиков и протестантов, получавших эти поддержку и финансирование в избытке.

Само такое невнимание к миссионерской деятельности как правительства, так и самой Православной Церкви за пределами Российской империи, на наш взгляд, можно считать культурно обусловленным фактором. Россия – страна православной культуры, духовный облик которой сформировался на основе Священного Писания и Предания, в которых за исключением призыва "научить все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа", мало что можно было отыскать относительно внешнего миссионерства и миссионерской деятельности среди нехристианских, но не менее развитых культур. Это объясняется тем, что знакомство с ними стало привилегией человека нового времени и не было доступно древним, которые не имели возможности выходить за пределы своего богословского и культурного контекста. Поэтому и квинтэссенцией русского православного богословия, опирающегося на древнюю христианскую традицию, явилось сосредоточение внимания на личностном восприятии Христа (знаменитое "спасись сам, и тысячи вокруг тебя спасутся"), что, в свою очередь, и оказало определенное влияние на рассматриваемый нами феномен "пассивного миссионерства".

Именно этим отсутствием внешней миссионерской традиции за пределами страны, а также отсутствием полного ее обоснования в канонических текстах объясняется, на наш взгляд, робость в установлении восточноазиатского православного присутствия, попытки к которому начали предприниматься Русской Православной Церковью лишь со второй половины XIX века, что запоздало на три столетия от подобных попыток миссионерства Западной церкви. Примечательно, что, столкнувшись с уникальными и самобытными культурами Восточной Азии, после тщательного их изучения и длительной проповеднической практики, для многих православных миссионеров было характерно скептическое отношение к возможности полной христианизации Востока. Именно поэтому, будучи чуждыми к осознанию своего культурного превосходства, в виде главных форм для своей миссионерской работы они избрали научение личным примером, православное свидетельство и диалог.

Такая позиция дала свой позитивный результат, поскольку и сейчас в Восточноазиатском регионе существуют (пусть и в небольшом количестве) общины православных христиан, оказывая определенное влияние на духовную жизнь региона и способствуя ознакомлению его коренных жителей с основными принципами Православия.

## **МІЖПРАВОСЛАВНІ ВІДНОСИНИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ**

На сучасному етапі становлення України дуже важливою та актуальною є проблема стану та відносин в українському православ'ї. Сучасна ситуація в православних деномінаціях є дуже складною, внутрішньо суперечливою та нестабільною, бо на ній позначаються всі ті процеси, що зачіпають соціально-економічні, політичні, національні та духовні проблеми.

Найважливішим фактором, який вплинув на формування православних деномінацій в сучасній Україні, був *церковний розкол*, що виник на політичному та національному підґрунті і призвів до формування окремих православних церков. Фактично протягом 1989–1993 рр. відбулось 3 церковних розколи, які супроводжувались майновими суперечками, переходом священнослужителів з однієї православної течії в іншу, міжправославними конфліктами тощо. Це призвело до виникнення трьох основних течій, які протягом 90-х років ХХ ст. були найвпливовішими, а саме: Української православної церкви, Української православної церкви Київського патріархату та Української автокефальної православної церкви. Останні дві функціонували як самостійні релігійні структури.

На сьогодні релігійна ситуація в Україні залишається складною й неоднозначною. З одного боку їй притаманні деякі ознаки стабілізації, а з іншого – релігійне середовище залишатиметься конфліктогенним, що свідчить про серйозну розбалансованість релігійно-церковного організму, дисгармонію інтересів його складових і є редукцією широкого спектру проблем розвитку українського суспільства, відсутності в ньому сильного погляду на їх розв'язання. Доводиться констатувати гострі болючі проблеми, негативні процеси та явища, які ускладнюють релігійну обстановку, вносять нестабільність та напруженість.

*Причини міжконфесійних і внутрішньоцерковних протистоянь досить глибоко коріняться в національному, релігійно-догматичному й історичному контексті [Колодний А.М., Пилипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1992].* Значною мірою вони підсилені соціально-політичною й економічною ситуацією в країні. Звичайно, живлять їх і невирішені проблеми в життєдіяльності церков, боротьба за розподіл сфер впливу, поєднання релігійно-церковного чинника з етнічним та політичним.

На передній план стосунків між церквами висувуються дві проблеми: ставлення до української державності та розуміння її національного характеру.

Розглядаючи причини міжцерковних конфліктів, слід згадати і зовнішньополітичний чинник, вплив на вірних різних церков України закордонних релігійних центрів (навіть суперцентрів), які розглядають нашу країну як поле боротьби з власними конкурентами, а подекуди як карту у складній конфесійній грі. На сьогодні рівень конфліктності в релігійному середовищі вищий, ніж у суспільстві з цілому. Політизація сфери релігії справляє на останнє дестабілізуючий вплив. З усією очевидністю постала потреба ввести діяльність прогресуючих та традиційних конфесій у національне конституційно-правове поле.

*Ключова проблема українського православ'я – набуття автокефалії – постає як опосередковане, але цілком адекватне відображення загальноукраїнської політичної та соціокультурної ситуації. З точки зору інтересів держави й суспільства, об'єднання православних України мало б позитивне значення. Проте церковні розколи, як свідчить історичний досвід, довготривалі. Отож мова може йти про нейтралізацію їх руйнівного впливу на суспільні процеси, протидію зовнішнім чинникам, які інспірують або гальванізують ці розколи, знаходження спільної платформи співробітництва православних у рамках Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій, здобуття підтримки з боку національних помісних церков процесу становлення й канонічного оформлення в Україні єдиної Помісної православної церкви.*

Проблеми обмеженості українського православ'я національному контекстові не знімають інші гострі внутрішньо-церковні проблеми, які здатні набути гострого соціально-політичного звучання. З огляду на ситуацію, що склалась в релігійному житті України на сьогоднішній день, можна сказати, що, попри всі можливі намагання держави та громадськості, об'єднання церков в єдину автокефальну структуру є дуже примарним через відкрите протистояння цьому процесу з боку РПЦ.

*Н.Г. Мартиненко, студ., КНУТШ, Київ*

## **ОСОБЛИВОСТІ ВІТЧИЗНЯНОГО ПРАВОСЛАВНОГО ЧЕРНЕЦТВА**

На порозі третього тисячоліття в усій своїй історичній значущості постає питання про роль і місце України, українського християнства, української церкви в християнській Європі, маючи на увазі і геополітичне, і конфесійне положення України між Сходом і Заходом. Ця проблема має ряд вимірів: перший стосується ролі і місця церкви в історії, культурі, духовному житті українського народу, в національному і моральному відродженні сучасної України. Другий – будь-які зрушення, так потрібні сьогодні в цьому напрямку, неможливі без практичного усвідомлення історичного шляху православної церкви в Україні, який вона пройшла в минулому тисячолітті. Третій полягає в тому, що інтегруватися в християнську Європу українське православ'я зможе, зберігаючи властивий українському народу дух толерантності, терпимості, доброї волі до всіх віровизнань і національних культур багатоконфесійної України [Історія православної церкви в Україні. – К.: Четверта хвиля, 1997. – С. 292].

Аналізуючи соціально-історичний розвиток вітчизняного православного чернецтва як одного з головних інститутів діяльності Православної Церкви можна видзначити, що його особливістю, на відміну від чернецтва візантійського, стало те, що останнє виникає в релігійному середовищі, де християнство втрачає своєї первинні морально-етичні цінності, і його основним завданням стало повернення християнських ідеалів шляхом пропаганди чернечої аскези. Опісля хрещення Русі утворюється власний – руський синтез християнства, якому було не властиве використання специфічних форм візантійської набожності (які згодом мали сприятливі умови для розвитку на ґрунті російського православ'я). В своїй основі чернецтво виступило внутрішнім духовним відмежуванням від оточуючого суспільного середовища, в той же час, зберігаючи з



останнім досить активний соціально-культурний взаємозв'язок. В історичному середовищі, що було основане на вимозі постійного подвигу, чернецтво з його ідеалом релігійного подвигу виступило і певним втіленням суспільного ідеалу. Використавши позитивний візантійський теоретичний досвід формування чернечих спільностей, в практичному відношенні вітчизняне православне чернецтво пішло шляхом максимальної соціалізації своєї діяльності у відповідності до специфіки умов тієї історичної доби.

Особливістю вітчизняної чернечої традиції в порівнянні з візантійською виявилось те, що буденні форми чернечого співжиття у Візантії в умовах Київської Русі постали як одна з форм мучеництва і надали чернецтву образу святості. З моменту своєї появи чернецтво формує себе як особлива верства, що вирізнялась на фоні суспільного середовища не тільки певними духовними чинниками, але й особливим соціально-політичним статусом. Чернеча спільність, завдяки своєму винятковому соціальному статусу, формувала таких лідерів, які мали домінуючий вплив на суспільне середовище не тільки з духовно-релігійних, але і з політичних питань. В період національно-визвольних конфліктів XVI – XVII століть православні монастирі виступили провідною ланкою в формуванні української національної ідеї.

Чернецтво, як фундаментальна ланка церковної організації, при всій своїй націленості на особистісний аскетичний подвиг, було зобов'язане співпрацювати з державними інституціями, з одного боку, за виконанням апостольських заповідей, а з другого – задля можливості фізичного виживання. Джерельною базою для побудови правових відносин між державою та чернечими корпораціями стала система, запозичена разом зі східним християнським обрядом Візантії, що базувалась на монархічному верховенстві, з одного боку, та активній участі Церкви в усіх сферах суспільного життя – з іншого. На всіх історичних етапах держава була зацікавлена в освяченні своєї влади, а монастирі – у збереженні своєї автономності. Чорне духовенство, маючи необхідний багаж знань та суспільного впливу, виконувало роль не тільки духовного, але і політичного радника.

Церква, яка, з одного боку, була абсолютним моральним цензором для населення держави, а з іншого – через посередництво монастирів володіла значною часткою матеріальних цінностей та земельної угідь, протистояла впливу "державної машини" і являла собою своєрідну "державу у державі". В питанні землеволодіння суперечили духовно-релігійне та соціальне призначення монастирів: монастир, що не мав належної матеріальної бази і цілком залежав від волі власника, не міг обійняти гідного соціального становища, і, як наслідок, не мав належного ідеологічного впливу на розвиток суспільства. Господарська діяльність монастиря була необхідною його функцією, коли монастир виростав з малої обителі у велику общину, спочатку для забезпечення її засобами для існування, а потім, виходячи із самої структури феодального господарства монастирської корпорації, що протистояла оточуючому її світу. Монастирські вотчини, що зробили монастирі самостійними феодальними господарськими організаціями, змінили їх соціальний статус. Внаслідок секуляризаційних процесів в умовах адаптації до нового способу існування відбувається перетворення православних монастирів із феодальних землевласників в господарства з капіталіс-

тичним способом виробництва, що стали зразком для наслідування в межах господарської діяльності в посткріпосницькій державі.

Чернеча субкультура ґрунтувалась, передусім, на понятті культу, що і обумовило її активний вплив на оточуюче суспільне середовище. Близькість монастирів до міст спричиняла до тісного спілкування ченців з місцевим населенням в межах як місіонерської, так і господарської діяльності, що стало поштовхом до активного соціально-культурного впливу православного чернецтва на оточуюче суспільне середовище.

*І.М. Мозговий, студ., КНУТШ, Київ*  
tkvf@ukr.net

## **ФАРИСЕЇ: ВЧОРАШНІ ПРОРОКИ І ЗАВТРАШНІ РАВВИНИ**

У середині II століття до нової ери в Іудеї організаційно оформився релігійний та політичний рух фарисеїв. Цей рух справив визначальну роль на подальший розвиток іудаїзму, започаткувавши новий етап розвитку цієї релігії. Цим обумовлений значний науковий інтерес до фарисейства, особливо до обставин та причин його виникнення, а також етапу становлення. Відомо, що фарисеї являли собою напівзакриту організацію, що складалася із вихідців з народних мас, що зуміли піднятися завдяки власному розумовому розвитку та наполегливості у вивченні Тори. Серед них виділялася авторитетна група, яка називала себе мудрецями або книжниками, а інші були "учнями", що слухали розповіді книжників та вчилися у них. Книжники займалися вивченням священних текстів Тори та розробкою коментарів різних норм писаного закону, що адаптовували його до можливостей та потреб простого народу. Книжники не скасовували норм писаної Тори, а лише застосовували особливе їх трактування, що було або вироблено ними, або запозичене з народних звичаїв та традицій. Такі релігійні норми отримали назву Усного Закону чи Усної Тори.

Аналізуючи особливості віровчення фарисейзму, можна дійти до висновку про ідейну спорідненість фарисеїв та пророків, що жили в добу першого храму і виступали з гострою критикою єрусалимського духовенства, зокрема його етичної концепції. Пророки вважали, що служити Богу треба, передусім, духовно, і надавали формальним релігійним храмовим обрядам другорядного значення. Також пророки критикували жорстокість Тори щодо покарань за гріхи та вважали, що Ягве є Богом всього людства, а не лише богообраного єврейського народу. Деякі пророки говорили про прихід Машиаха, тобто посланця Бога, що визволить єврейський народ від тих поневірянь, що випали на його долю. Фарисеї, подібно до пророків, вірили в Машиаха, що прийде на землю та встановить добу загального миру та збере єврейський народ з усіх кінців світу. Фарисеї були подібні до пророків і за своїм соціальним станом: і пророки, і фарисеї були вихідцями з, передусім, середніх прошарків народних мас. Фактично, фарисеї були такими ж пророками, але діяли організовано і, вочевидь, мали більше послідовників та симпатиків. Фарисеї розвивали ідеї пророків та збагачували їх.

Окрім того, фарисеї були не тільки релігійною організацією, але й політичною партією, що здійснювала великий тиск на правлячу еліту, а в окремі роки була, навіть, правлячою. Політизація фарисеїв була спричинена відновленням Іудейського царства і, під час поступової ліквідації єврейської державності Римом, фарисеї поступово акцентують свою увагу на духовних питаннях, відокремлюючись від політики.

Руйнування храму та залишків єврейської державності зробило фарисеїв фактично єдиною релігійною течією іудаїзму. Фарисейські книжники, яких їхні учні та послідовники називали "рабі", що в перекладі означає "вчитель", продовжували вивчати та коментувати Тору, збагачуючи таким чином Усний Закон. Цей Усний Закон було систематизовано книжником Єгудою га-Насі в окремих кодексах, що отримав назву Мішни. Згодом Мішна стала основою Талмуду і започаткувала раввиністичний іудаїзм. За книжниками-законовчителями закріпилася назва "раввин", що походить від єврейського слова "рабі" ("вчитель"). Таким чином, фарисейзм став основою талмудичного іудаїзму, а фарисейських книжників можна вважати предтечами раввінів.

**К.О. Москалюк, студ., КНУТШ, Київ**  
Kateryna\_Moskalyuk@ukr.net

## **ВНЕСОК НАСИР АД-ДІНА АТ-ТУСІ В ІСМАЇЛІТСЬКУ ФІЛОСОФІЮ**

Один з найбільш освічених мусульманських вчених, Насир ад-Дін Абу Джа'фар б. Мухаммад ат-Тусі, зробив значний внесок у розвиток нізарітської філософської думки. Хоча й досі точаться суперечки з приводу того, чи справді автор цінних робіт з ісмаїлітської етики був щирим ісмаїлітом. Так Маршалл Дж. С. Ходжсон пише, що сам "ат-Тусі наполягав на невідній природі своїх зв'язків з ісмаїлізмом" [Ходжсон М. Дж. С. Орден ассасинов. – М. 2006. – С. 301]. Протилежної думки дотримується Фархад Дафтарі: "Немає підстав вважати, ніби його насильно утримували у фортецях нізаритів чи що його примусили прийняти ісмаїлізм...", – пише він [Фархад Дафтарі. Краткая история исмаилизма. – М. 2004. – С. 157]. Проте, безсумнівно залишається той факт, що картина розвитку суспільної думки нізаритів в період "кійама" і його наслідків своєю реконструкцією зобов'язана, в основному, роботам ат-Тусі, які збереглися.

Прагнучи показати смисл та значення політики, яку провадили різні лідери Аламута, ат-Тусі надав своєму викладу зв'язне теологічне обрамлення. Він намагався показати, що ці, на перший погляд, не пов'язані одна з одною політичні метаморфози, насправді мали за основу єдину духовну реальність, адже кожен непогіршений імам діяв відповідно до вимог свого часу.

Ат-Тусі увесь час повторює, що віруючий ніколи не повинен засуджувати дії чи слова імама. Ісмаїліти завжди стверджували, що дії імама не підлягають поясненням; характерно, що тепер непояснюваними оголошуються і його слова. Автор змушений постійно повертатися, наприклад, до складного поняття "ташаххуса", згідно з яким такі сутності, як рай, пекло і т.п., є людьми, що напрями веде до ототожнення двох різних субстанцій. Ат-Тусі розв'я-

зує цю проблему витончено, не залишаючи у читача майже жодних сумнівів у тому, що спосіб пояснення, до якого звертається автор, є єдиною правильним і можливим. Однак, по ходу справи із міркувань ат-Тусі практично зникає сама суть питання, випаровується той палкий дух релігійного пошуку, який, власне, і привів до виникнення пояснюваної доктрини. В результаті, читач отримує витончений і дещо багатослівний набір уроків з різних аспектів філософських вчень. Щоб правильно пояснити усі смисли, вбудовані в поняття "ташахуса", ат-Тусі розглядає його у двох аспектах: як єдиний цілісний феномен і як феномен, що складається з незліченної кількості окремих прикладів.

За допомогою першого підходу він пояснює уявлення про те, що певні індивідууми втілюють Пекло чи Рай. Якщо розглядати все буття як ієрархічно організований поступальний рух вгору до досконалості, то по відношенню до кожної сходинки на цій висхідній буття рай постає вищою, а пекло нижчою сходинкою. Таким чином, для людей рай є тим вищим рівнем ангельського існування, на якому відкидаються всі обмеження, накладені на людину її тілом, а пекло – тим нижчим станом тваринного буття, коли життя цілком і повністю втиснене у рамки тілесних обмежень. Однак в межах кожного рівня існує градація індивідуальних випадків, існують вищі і нижчі форми, тобто по краях кожної сходинки знаходяться межові стадії. Таким чином, найвища в духовному плані людина, з точки зору людського світу, є небесним, але, з точки зору раю, все ще мирським. Так само нижча людина, з точки зору людського світу, є пекельною. Такі маргінальні особистості можна розглядати як зразкових представників пекла чи раю для решти людства.

Втім, уявлення про те, що пекло і рай в метафізичному плані є особистостями, ще краще пояснюється за допомогою другого підходу, тобто в термінах, які охоплюють незліченну кількість окремих прикладів пекла та раю. Говорячи про будь-яку хорошу чи погану думку, ми маємо говорити про духовну сутність, яка породжує думку в нашій свідомості, адже всі явища породжуються такими сутностями і тому не володіють незалежним існуванням, але існують лише як їх наслідки. Таким чином, пекло і рай в духовному сенсі є станом розуму – хорошими та поганими думками; тому вони так само є тими самими духовними сутностями, про які йшла мова. В свою чергу ці сутності, згідно з класичною ісмаїлітською доктриною, тотожні істотам, яких називають ангелами і демонами, а ангели і демони абсолютно справедливо вважаються особистостями; тому пекло і рай також слід вважати особистостями.

Істинному значенню впливу ат-Тусі на ісмаїлізм складно дати правильну оцінку при відсутності свідчень про інші ісмаїлітські роботи того часу. Питання про вплив ісмаїлізму на самого ат-Тусі постає більш цікавим, але, схоже, його так само нелегко вирішити через нестачу детальних досліджень, присвячених ат-Тусі. Недивлячись на це, ми маємо повне право відзначити, що поєднання суфізму з повагою до шіїтських імамів, яке вважається характерним для ат-Тусі, є важливою рисою вчення кійама, яке ат-Тусі зумів адаптувати до ситуації, коли імам, як і у вченні дванадцятників, виявився так чи інакше прихованим і недоступним для віруючих.

## **ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ КОЗАЦЬКИХ РЕЛІГІЙНИХ КОНФЛІКТІВ. КАТОЛИЦЬКЕ ПИТАННЯ**

Релігійні мотиви панували в політичному мисленні 17 ст., і вибух повстання під проводом Богдана Хмельницького чисельні сучасники розглядали як початок ще однієї релігійної війни. Свідчення про те, що козаки б'ються з католиками за віру ми знаходимо у московських ченців та людей, що через службові обов'язки побували в Україні 1648 року. Також свідчення про це ми знаходимо в публікаціях французького посла у Варшаві графа де Бержі та чисельних французьких та англійських газетах [Плохій С. Наливайкова віра: Козаки та релігія в ранньомодерній Україні. – К.: Критика, 2005. – С. 230].

В той же час в багатьох країнах Європи в цей час починають прийматися різноманітні положення, щодо урегулювання релігійних протистоянь. Так, у Франції гарантом свобод, в тому числі і релігійних виступає король. А Річ Посполита, на початку 16 ст., взагалі вважалася країною-взірцем релігійної толерантності, на підставі прийнятого в 1573 році акту, згідно якого, шляхта могла відмовитися приймати владу короля, якщо він порушував засади толерантності [Щербак В. Козацтво і православ'я // Київська старовина. – 1993. – № 5. – С. 73].

Та існують й прямо протилежні свідчення щодо ситуації з релігійними відносинами в Україні. За спостереженнями історика Степана Величенка, у творах православних авторів були "відсутні будь-які кликання на обов'язок захищати віру силою зброї". Проти повстання активно виступав і Стефан Зизаній, якого не раз звинувачували у православному радикалізмі. Милетій Смотрицький писав, що "правдива церква" важливіша за земне царство, а Захарія Копистяцький твердив, що Русь змагається не до царства земного, а до царства небесного. Схожі мотиви звучали в протестації Йова Борецького з 1621 року, попри те, що самого митрополита не раз звинувачували в підбурюванні козаків до бунту. Отже, православні інтелектуали вважали неприйнятним і небезпечним висловлювати ідеї "релігійної війни" в друкованих працях, або в протестаціях на ім'я короля [Плохій С. Наливайкова віра: Козаки та релігія в ранньомодерній Україні. – С. 233].

На початку 20-х років 17 століття, коли козаччина, не без впливу православної шляхти та духівництва, висунула релігійні вимоги на передній план, вона пішла у цьому набагато далі від своїх попередників. Попри те, що права козацької верстви, на відміну від прав шляхти, не гарантувала королівська присяга, козацька старшина була цілковито переконана у своєму праві на повстання заради захисту своїх "давніх прав і свобод", до переліку яких, з часом, було долучено і свободу "грецької віри" [Сеник С. Українська церква в добу Хмельницького. – Львів: Свічадо. – 1994. – С. 16].

В боротьбі козаків проти католицизму, важливе значення відіграла військова кампанія під Зборовом у 1649 році [Борщак І. Українські справи 1649 року // Французькій газеті. – 1924. – № 6. – С. 90]. Так, польському королю було висунуто багато вимог соціально-політичного та національно-релігійного характеру. Документ мав 18 пунктів, 11 з яких стосувались релігійних питань. В цілому, вимоги було задовільнено, окрім, останньої групи. На практиці, ж

боротьба козацтва з Унією полягла в поверненні уніатських церков та маєстностей. Бо на рівні народних уявлень велике значення мала та єдність релігійного обряду, а фактична ж назва та приналежність, для простої пересічної людини особливої ролі не відігравала. До Переяславської угоди (січень 1654 року), козацька дипломатія робила кілька спроб висунути на перший план вимоги релігійного та національного характеру. Ці зусилля не дали стійких результатів, оскільки переговори були лише нетривалими перервами жорсткої збройної боротьби, і зазвичай, мали на меті лише виграти час для підготовки наступної збройної кампанії, а не розв'язувати застарілий релігійний конфлікт на українсько-білоруських землях.

Так можна зробити припущення, що це питання взагалі не мали на увазі розв'язати на збройним шляхом, та і в цілому воно не збирало на себе основну увагу для вирішення, виступаючи лише одним з приводів для військової кампанії. І хоча релігійне питання для козаків к 17 століттю виходить на одну з провідних ролей, все ж таки фактично, для простих людей принципово це питання не стояло. Тому, на думку автора роботи, події 17 століття взагалі, як і політику Богдана Хмельницького зокрема, не можна пов'язувати з релігійною війною.

***А.В. Пантелеєва, асп., МГУ, Москва, Россия***  
mursik007@yandex.ru

## **КОНЦЕПЦИИ МЕССИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА**

Средневековый иудаизм не получил в наследство от предыдущего периода еврейской истории цельной и последовательной концепции Мессии, мессианских времен и грядущего мессианского века. Хотя средневековое еврейское мессианство основывалось на более ранних источниках, оно является продуктом позднейшей мысли и исторического опыта.

Средние века наследуют политические и экономические причины появления мессианских движений и восстаний, а так же к ним добавляется и начинает доминировать религиозная причина. В этот период, кроме, встречавшейся в мессианских движениях первых веков, идеи избавления и борьбы с угнетениями, появляется идея возвращения на родину.

Следует так же отметить, что в Средние века выделяется две концепции Мессии. Одна из них, мистическая по своему характеру, основывается на апокалиптической литературе (Первой Книге Эноха, Вознесение Моисея, Третья Книга Эзры и др.) Для нее характерно пристальное внимание к фигуре Мессии и ожидание скорого наступления конца времен, выразившееся в многочисленных попытках рассчитать дату прихода Мессии. В рамках данной концепции образ Мессии сохраняет эсхатологические черты. Среди философов эта концепция свойственна Саадии Гаону, который предсказывал приход Мессии в пределах двадцати – двадцати пяти лет. В близкое пришествие Мессии верили так же караимы. Впоследствии традиция рассчитывать дату прихода Мессии проявится в учении Кабалы.

Вторая концепция более рационалистическая была распространена в среде философов, и связывала приход Мессии, прежде всего, с политическим избавлением. Основным представителем и основоположником этой тра-

диции – Маймонид. Включив веру в приход Мессии в свои тринадцать принципов веры, он окончательно утвердил ее в качестве одного из догматов иудаизма. Но для философа приход Мессии, прежде всего, означал национальное возрождение и завершение периода Диаспоры. Кроме того, что фигура Мессии не обладает у Маймонида эсхатологическими чертами, философ проводит четкое разграничение между грядущим миром и временем Мессии, которые в канонических и неканонических текстах часто используются взаимозаменяемо. Под "Временем Мессии" подразумевалось время политической независимости Израиля и возвращение евреев в Палестину. В то время как "грядущий мир" для него является бессмертием души, описывается с философских позиций и не наследует представлений иудаизма.

Отдельно от этих двух традиций продолжали существовать представления, которые не касались даты прихода Мессии, но и не рассматривали Мессию как царя завоевателя, призванного решить политические проблемы еврейского народа. Это были традиционные эсхатологические ожидания, рассматривавшие Мессию, как Боговдохновенного человека "чи чудеса будут явлены в войне и потрясениях конца времени". Безуспешные попытки предсказать точный приход Машиаха и безрезультатная борьба за освобождение и возвращение еврейского народа в Эрец Исраэль привели к возникновению новой мессианской концепции внутри хасидизма, которая предполагала мистическое спасение отдельной личности. Активные действия и мотив борьбы и спасения всего народа Израиля постепенно вытесняется. Хасидизм провел разграничение между мессианской идеей избавления народа, которое целиком зависит от воли Бога, и личным избавлением, зависящим от усилий индивидуума.

В это же время отмечают также и отдельные случаи, когда важность прихода Мессии отрицалась. Так, согласно К. Сират, подобные взгляды были характерны для философа 15 в. Иосефа Альбо. Французская исследовательница уверена, что: "Отрицание важности прихода Мессии у Альбо определенно соотносится с утверждением христиан, что Мессия уже пришел".

*А.В. Панченко, асп., КНУТШ, Київ*

## **РЕТРОСПЕКТИВНИЙ АНАЛІЗ ВИНИКНЕННЯ ТА ФУНКЦІОНУВАННЯ ЗАКОРДОННИХ МОНАСТІРІВ КІЇВСЬКОЇ ЄПАРХІЇ XVII – XVIII СТОЛІТТЯ**

Київська митрополія-єпархія в XVII – XVIII ст. на чолі зі своїми архіпастирями-митрополитами мала досить близьке відношення до православно-руської церкви, що існувала на той час в польсько-литовській державі. Київська єпархія складалася із 2-х частин. Перша, велика і головна, знаходилася в межах руської держави, частиною на правому березі р. Дніпро та значною частиною на лівому березі. Це власне Київська єпархія. Друга, менша, була в межах польсько-литовської держави, – так звана закордонна.

Неможливо не звернути увагу на діяльність закордонних монастирів Київської єпархії та їх значення як для православ'я, так і взагалі для історії церкви. Закордонні монастирі складали певний інститут православних монастирів, що знаходилися в межах польсько-литовської держави, тобто за кордоном, які сформувалися до 1686 року.

До їх складу увійшли, перш за все, ті православні монастирі, які і до кінцевого приєднання Києва до руської держави і підкорення Київської митрополії Московському патріарху, належали до єпархії Київського митрополита.

По-друге, до складу інституту закордонних монастирів увійшли ті монастирі, які складали, так звані патріарші ставропігії, тобто такі, що знаходилися в підпорядкуванні константинопольського патріарха. Монастир, отримавши право ставропігії, звільнявся від залежності зі сторони того архієрея, в єпархії якого він знаходився і підкорявся безпосередньо вселенському патріарху. А так як Київський митрополит підпорядкувався Московському патріарху, то він, так би мовити, в спадщину отримав від вселенського патріарха права влади над цими монастирями.

По-третє, монастирі, що називалися митрополичими ставропігіями, були в безпосередньому підпорядкуванні Київському митрополиту, хоча і знаходилися поза межами його єпархії. Таких митрополичих ставропігій багато з'являється в Західній Русі при київському митрополиті Петрі Могилі (1632–1646).

Так до 1686 р. утворився особливий розряд монастирів в Західній Русі – закордонні монастирі.

Ця група закордонних монастирів була досить численною. До її складу входило інколи до 50 монастирів, із яких 36 збереглися, не змінюючи православ'я до того часу, коли Західна Русь була об'єднана з Руською державою.

Кількість закордонних монастирів Київської єпархії була не сталою, тому що деякі з них час від часу переходили до уніатів.

Закордонні монастирі, у відповідності до свого розташування і по взаємного відношення один до одного, поділялись на 6 груп. Так існували:

1. Литовські монастирі, на чолі яких знаходився Віленський Свято-духовний братський монастир, який називався старшим. Йому підкорялись інші Литовські монастирі. Разом вони складали Віленське старшинство.

2. Луцька архімандрія, на чолі якої був Луцький троїцький передміський монастир, де жив луцький архімандрит. Він називався намісником православною київського митрополита і завідував багатьма іншими монастирями і приходськими церквами, що знаходилися в Луцькому князівстві.

В інших групах закордонних монастирів прямого підпорядкування якось одному монастирю не було.

3. Білоруські монастирі, головним із яких певний час вважався славний Оршанський богоявленський монастир, або, по-іншому, він називався Кутенським.

4. Поліські монастирі, тобто ті, що знаходилися на Поліссі, де головним із них був Пінський богоявленський монастир.

5. Підляські монастирі, тобто ті, що знаходилися на Підляшчі, на кордоні між власне Польщею і Литвою, де головним був Брестський самеонівський монастир.

6. Українські монастирі, тобто ті, що знаходилися в Київській Україні, головним серед яких певний час був Пустинно-Медведівський Миколаївський монастир.

Особливістю розташування цих монастирів було те, що більшість їх розміщувалася чи на березі ріки, чи навіть посеред лісу і лише незначна їх кількість знаходилася поблизу великих поселень.



Закордонні монастирі були, перш за все, хранителями православ'я. "Вони були ніби родючим оазисом між широкої пустелі, ніби оберігаючими островами поміж суцільного моря – польсько-католицького і уніатського світу, в яких православно-руське населення відпочивало духом від постійного гніту, утиску і переслідування, де воно запасалося новими силами для захисту віри та народності" [Титов Ф. Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII – XVIII в. Т. 1: Западняя Русь в борьбе за веру и народность. – К., 1905. – С. 291].

Значення закордонних монастирів дуже важливе. В деяких випадках вони мали значення приходських храмів, в них відбувалося богослужіння; там сповідувались, причащались, вінчались, хрестили дітей і т.д. Інколи вони відправляли своїх ієромонахів в сусіднє селище для здійснення богослужіння.

Вони були майже єдиними осередками православної освітченості в Західній Русі, виконуючи роль святини, і школи, і музею для населення. В деяких з них існували типографії. Закордонні монастирі існували під владою і заступництвом київського митрополита, тому слугували живою і міцною силою між Росією та Західною Руссю.

**О.С. Побережний, студ., КНУТШ, Київ**  
Alexey\_NTSA@bigmir.net

## **ВИНИКНЕННЯ ОРДЕНУ БОСИХ КАРМЕЛІТІВ ТА ЙОГО ШЛЯХ ДО УКРАЇНИ**

Релігія завжди була серйозним важелем в процесі розвитку суспільства. Серед найважливіших проблем, що стоять перед країною в сучасний період її розвитку, особливу увагу викликають питання міжконфесійних стосунків. У той же час часто визначальний вплив має минуле тієї чи іншої релігійної організації. Орден Босих Кармелітів представлений у сімдесяти країнах світу у тому числі й Україні. З XVII-XVIII століття монастирі ордену з'являються в Кам'янці-Подільському, Барі, Дрогобичі, Львові, Перемишлі та ін.

Мета роботи – за допомогою досліджень наукових робіт та публікацій детальніше поглянути на процес виникнення Ордену Босих Кармелітів та його шлях до України.

**Кармеліти** – члени католицького монашого чину (повна назва – лат. *Ordo fratrum Beatae Virginis Mariae de monte Carmel* – Орден братів Пресвятої Діви Марії з гори Кармель), заснований у 1155 році організованою групою монахів на чолі з Брокардом з Калабрії у Палестині [www.karmel.com.ua]. Перші поселення кармелітів з'явилися на горі Кармель (поблизу Хайфи, сучасна територія Ізраїлю). Кармель у перекладі "сад", – палестинський гірський хребет, вкритий лісом і чудово зрошений. Він тягнеться на території держави Ізраїль вздовж річки Кісон протягом близько 23 км вздовж узбережжя Середземного моря, має висоту 550 м над рівнем моря. Особливою пошаною монахи оточували святого Іллю, пророка зі Старого Завіту. Це місце здавна було освячене життям і діяльністю біблійного святого, котрий проводив тут своє суворе життя подвижника, віддаючись молитві й боротьбі з ідолопоклонництвом. Культ святого Ілли на горі Кармель існує до сьогоднішнього дня.

Кармеліти спочатку наслідували зразки східного чернецтва, зокрема аскетичного сподвижництва, мешкаючи в численних печерах Кармелю. Устав палестинських кармелітів затвердив на початку XIII століття латинський Єрусалимський патріарх Альберт (на той час Єрусалим був під контролем християн). В 1226 статут чину був затверджений Папою Римським Гонорієм III. 1238 року, після розгрому християнських військ сарацинами, розпочалась офіційна еміграція кармелітів до Західної Європи. Спочатку вони оселилися на Кіпрі, Сицилії, Англії, Бельгії, де заснували кілька монастирів та спільнот [Голубченко О. Сага про Бердичів. [www.h.ua](http://www.h.ua)] Нові умови змусили кармелітів повністю змінити устрій свого життя. Цей період був дуже не простим в історії Ордену. Згідно стародавніх оповідей, генералу кармелітів Симону Штоку з'явилася Матір Божа і звеліла йому звернутись до Папи Римського у справі затвердження уставу ордену. 1 жовтня 1247 року змодифікований кармелітський устав був затверджений Папою Інокентієм IV. З появою ченців у Європі, устав кармелітів дещо зм'якшився. Модифікація уставу стала початком бурхливого розвитку Ордену в Європі. На кінець XII століття в ньому налічувалося 100, а наприкінці XIV століття 200 монастирів. Ті з – поміж кармелітів, котрі повернулись до первісного уставу, стали називатись "босоногими" або босими кармелітами. Кінець XIV початок XV століть характеризувалися спадом у розвитку Ордену, що пов'язувалося з певними об'єктивними та суб'єктивними факторами – епідемії, релігійні війни тощо. Попри це 1451-го року у Франції виникає жіночий чин кармеліток.

Реформи, які були проведені в 1575 – 1579 роках, призвели до певних конфліктів між двома гілками Ордену. Закінчилося це тим, що 1580 року кармеліти реформовані отримали дозвіл відділитися й заснувати власний Орден, який назвали Орден Босих Кармелітів.

З 1593 року орден босих кармелітів отримав самостійність. У Римокатолицькій Церкві його зараховано до числа "жебракуючих" орденів, члени яких займаються місіонерством, благодійністю та освітою. 1584 року група місіонерів вирушила до берегів Анголи, а згодом до Палестини, Персії, Месопотамії, Сирії, Індії, Китаю та Японії. 1604 року група кармелітів вирушила з Риму до Персії через Австрію, Чехію, Польщу і Росію, оминаючи Туреччину. Таким чином, на початку XVII століття вони потрапили на слов'янські землі. 1605 року, на запрошення місцевої влади, інша група місіонерів прибула до Кракова, де й заснували монастир. Перші ченці прибули до Бердичева приблизно у 1630 році. У 17-18 ст. монастирі кармелітів були в багатьох містах України – Кам'янці-Подільському, Барі, Дрогобичі, Львові, Перемишлі.

Януш Тишкевич, воєвода і генеральний староста київського краю, заснував монастир Кармелітів Босих у Бердичеві, як обітницю за звільнення з татарського полону. Генеральна Рада в Римі 5 грудня 1620 року прийняла та затвердила це заснування, визнаючи його як місіонерську семінарію ортодоксальної церкви [Лоданєва Ю.С. Монастир Босих Кармелітів – історична пам'ятка Бердичева // Бердичівська земля в контексті історії України. – Житомир, 1999].

В Кам'янці в 1623 році дякуючи Катерині Цеклінській. Яків Потоцький фундує їм монастир і костел. Фундатори були дуже щедрі і дуже швидко з'явився кам'яний костел. До 1672 року, одне з основних завдань яким займалися

брати – це було вилуплення невільників з турецького полону [День. – 1998. – 23 жовтня (№ 203)].

Із входженням українських земель до складу Російської імперії повсюдно монастирі кармелітів ліквідувалися.

Центральне місце кармелітської духовності посідає Божа Матір, котру кармеліти вважають своєю сестрою і покровителькою. За рішенням II Ватиканського Собору визнається положення щодо материнства Марії [Санктуарій Матері Божої Шкаплерної у Бердичеві. – Краків: Видавництво Отців Кармелітів Босих, 1998]. Духовне життя Кармелю є Марійним у своїх початках, назві, літургії, містиці, спогляданні та апостольській діяльності.

Члени ордену, яких сьогодні більше 4 тисяч у сімдесяти країнах світу, і в наш час займаються місіонерською та духовно – просвітницькою діяльністю, мають навчальні заклади та періодичні видання. Кармеліти до сьогоднішнього дня вірні двом принципам духовного життя: молитві та апостольській діяльності.

*Ю.О. Поліщук, асп., КНУТШ, Київ*  
yuliriv@ukr.net

## **ЧИННИКИ СТАНОВЛЕННЯ ОСОБЛИВОСТЕЙ СВИТОГЛЯДУ УКРАЇНСЬКИХ ЄВРЕЇВ**

Євреї живуть на теренах України з давніх часів. Перші свідчення про євреїв в Україні відносяться до I ст. до н.е. Переважно це документи про звільнення рабів та намогильні написи з території Боспорського царства та інших античних держав чорноморського узбережжя. Ще у 860 році на цій же землі автор слов'янської абетки візантійський монах Кирило читав документи, написані єврейськими літерами мовою, граматичною основою якої була мова русичів. На початку X століття в Україні–Русі були розселені кілька слов'яномовних єврейських груп, в основному, в Києві, що жили етнорелігійними громадами [Хонингсман Я.С., Найман А.Я. Евреи Украины (краткий очерк истории). – К., 1992. – Ч. 2. – С. 5].

На території сучасної України іудаїзм з'явився у IX ст., коли його прийняли тюрки-хазари. Тоді ж сюди прибули і караїми, релігія яких є різновидом іудаїзму. Пізніше, у середньовіччі, євреї потрапляли в Україну (що перебувала у складі Речі Посполитої) через Західну Європу, зокрема Німеччину, де на основі іврити та німецької склалася їх друга мова – ідиш. Згодом, зайнявши більшість України та Білорусі, Російська імперія дозволила їм проживати лише на цих землях, у так званій "смузі осілости".

Єврейська спільнота України належить до найстарших і найбільш багатих у культурному сенсі єврейських громад світу. Впродовж тисячолітньої історії саме звідси виходили істотні імпульси для розвитку єврейської релігії і культури. Скажімо, історія хасидизму чи сіонізму немислима без вкладу українських євреїв.

Історичні долі українців та євреїв склалися так, що ці два народи жили, протягом щонайменше тисячі років, поряд на одній землі. Внаслідок цього історія та культура українського єврейства стала інтегральною частиною історії та культури України.

Українське єврейство мало низку рис, які вирізняли його серед єврейства середньовіччя та країн Східної Європи XIX ст. Сюди належить велика щільність розселення, коли в містечках євреї дуже часто становили половину, а то й переважну частину населення; більш тісні контакти з народом-господарем землі, вміння контактувати, в тому числі з духівництвом і вченими. Українці, зі свого боку, сприймали євреїв як природних представників певних занять, і козацтво не раз вимагало від царського уряду дозволити перебування євреїв в Україні заради збереження торгівлі.

Українське єврейство, яке становило часом до третини усіх євреїв світу, дуже часто, особливо впродовж XVIII та XIX століть, успішно конкурувало з польським, литовським і білоруським єврейством. Зокрема, це стосується формування в Україні "протосіонізму", створення нової єврейської літератури, участі у формуванні Держави Ізраїль.

Водночас євреї (зокрема ті, що приймали християнство, але зберігали на основі соціального успадкування риси єврейської цивілізації) зробили чималый внесок у культуру та економіку України. Деякі з них були діячами українського революційно-визвольного руху (наприкінці XIX ст. Мойсей Гехтер, Сергій Марлах (Рабомен), на початку XX ст. – євреї-члени Центральної Ради УНР, бійці "жидівського куреня" ЗУНР), Володимир Жаботинський дав неперевершений і понині актуальний аналіз єврейсько-українських взаємин, стану української національної свідомості.

Зараз євреї складають менше 1% населення України – близько 400 тисяч чоловік, – але їхня культурна вага дуже значна. За останні кілька років єврейський рух в Україні став впливовою суспільною силою. У майже 100 містах України створено близько 300 єврейських організацій та громад, діє понад 70 синагог. З'явилися культурні та просвітницькі центри, клуби, недільні та загальноосвітні школи, дитячі табори тощо.

Після здобуття Україною незалежності вперше за півстоліття з'явилася реальна можливість відродити традиції єврейських студій в Україні. Можна констатувати, що на цьому шляху вже є певні досягнення, а головне – іудаїка стала окремою галуззю української науки: формуються концепція і напрями досліджень, виникли наукові центри з вивчення єврейської проблематики, утверджується вітчизняна школа фахівців.

Однією з визначальних тем єврейських студій у сучасній Україні стали українсько-єврейські взаємини. Ці взаємини в духовному аспекті прослідковуються впродовж всієї історії України.

Підсумовуючи, треба зазначити, що перераховані вище чинники зумовили виникнення особливої спільноти з властивими їй світоглядними рисами – українського єврейства. Визнання цих особливостей викликало введення до наукового обігу зусиллями українських та ізраїльських вчених поняття "українські євреї".

***А.В. Приступа, студ., КНУТШ, Київ***

## **ДЖИХАДИЗМ У СУЧАСНОМУ ІСЛАМІ**

Сам термін "джихадизм" – утворений від арабського "джихад", має потребу в особливому уточненні, тому що під джихадом останнім часом розу-

міється все частіше помилковий переклад: "священна війна". Дійсно, джихад є одним зі стовпів мусульманської віри, будучи невід'ємною частиною доктрини, що ніхто не в змозі скасувати. Справді, воєнні дії за святу й праву справу є одним з аспектів джихаду – але винятково як оборонні дії, як про це сказано в Корані. Таким чином, навіть найбільш ліберальні течії в мусульманському світі (секта Ахмадія, що відпала від Ісламу, але зберегла віру в основні його принципи, мусульманська секта Хабашия, ряд суфійських орденів) беззастережно визнають джихад як священний обов'язок, однак, повністю відмовляються від його військової складової.

Говорячи про сучасні джихадистські (екстремістські) течії, ми маємо на увазі, що: по-перше, їхня ідеологія заснована на гіпертрофованому сприйнятті військової складової джихаду; по-друге, як наслідок, у їхній ідеології відсутній такий наріжний камінь, як справедливість (адалат), що, у свою чергу, замінюється на принцип необхідності беззаперечної покори своєму командирові (амиру), при цьому, заради створення в послідовників ілюзії обстановки справедливості. До цього принципу додається розуміння сурогатного братерства віруючих, заснованого не на духовній спільності й спільності устремління, а на спільності зовнішніх ритуалів, підкріплюваної принципом колективізму (джамаат).

Тобто, лідерами сучасних джихадистів, що експлуатують іслам у своїх корисливих цілях, створюється ілюзія загальної рівності й братерства для тих членів колективу (джамаата), які стоять на нижчому щаблі ієрархії й цілком присвятили себе внутрішній дисципліні організації.

В історичному генезисі джихадизму формується й друга ілюзія – ілюзія суспільства соціальної справедливості, те саме що соціалістична держава, тільки вільна від доктрини безбожництва. Небезпека цієї ілюзії ще й у тім, що вона не обмежить свого впливу винятково країнами, що побували під комуністичним пануванням. Тоді ніхто не стане задаватися думкою, що вершина безбожництва є лицемірство, і, як сьогодні потерпіли крах лицемірні комуністичні бонзи, так і завтра простим одурманеним джихадистською пропагандою мусульманам прийдеться розплачуватися за лицемірство своїх вождів, яким сьогодні вони із задоволенням готові фанатично коритися.

Отже, було показано, що сучасний джихадизм, по-перше, заперечує ісламський принцип справедливості, замінюючи його в цьому випадку безликими категоріями харам-халаяль (заборонне-дозволене), і, по-друге, віддає переважну роль військовому аспекту джихаду, що не відповідає розумінню традиційного Ісламу.

*О.О. Супрун, студ., ДУІШІ, Донецьк*

## **ЗНАЧЕННЯ ПРАВОСЛАВНИХ ДУХОВНИХ ЦЕНТРІВ ДОНЕЦЬКОЇ ОБЛАСТІ В СУЧАСНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ**

Головними православними центрами Донецької області являються Свято-Успенська Святогірська Лавра та Свято-Касперовський жіночий монастир.

25 вересня 2004 року відбулося освячення Свято-Успенського Святогірського чоловічого монастиря з привласненням йому статусу Лаври. Це величезна подія для всього православного світу.

В даний час Свято-Успенський Святогірський монастир є найбільшим духовним центром. Монастир відомий далеко за межами Донецького краю – в свята Святогірської ікони Божої Матері, Преподобного Іоанна, Затворника Святогірського, Першої Пречистої Божої Матері обитель збирає до 10–12 тисяч паломників з України, Росії і Білорусі, країн ближнього і далекого зарубіжжя [Дедов В.М. Святогірська Свято-Успенська лавра. – К., 2005. – С. 48].

Нерозривно пов'язана з Святогірським монастирем молода Свято-Касперовська обитель. Монахи Святогор'я духовно допомагають жіночому монастирю. Незважаючи на гоніння, ця молода обитель справляється з проблемами та труднощами. Зараз монастир відновлюється з руїн. Монахині сприяють духовному розвитку людини, невпинно моляться. Проте, натикаючись замість взаємності на ненависть, черниці все ж таки не сумують. Нині стародавній Святогірський монастир і нерозривно пов'язана з ним молода Свято-Касперовська обитель стали головними духовними центрами Донецької області.

Свято-Успенська Святогірська Лавра, Свято-Касперовський жіночий монастир – це не тільки архітектурні історичні пам'ятки, але й релігійні обителі, де монахи присвячують своє життя служінню Богу.

Здавна монастирі вважаються в народі особливим місцем отримання Господній благодаті. Недарма в минулі часи люди йшли туди тижнями, подолавши всі труднощі такого нелегкого шляху. Вони вірили, що їх душа в цих місцях знайде спокій, а тіло одержить одужання від усіляких недуг.

У кожної людини існують різноманітні причини приходу у монастир. Одні приходять в монастир як паломники, покаятися, помолитися, постояти на службі, можливо, прийняти для себе якусь обітницю. Інші – на екскурсію, як туристи в ці унікальні місця, треті – вважають за краще відпочивати в такому благодатному місці.

Після Арсенія, при настоятелі архимандриті Германі в Святогірській обителі добували закладені раніше храми і звели лікарняний хутір на честь ікони Охтирської Божої Матері, трапезний храм на честь Різдва Пресвятої Богородиці і Спасів скит. Глинський устав, який принесли з собою в Святогор'є Арсеній з братією, мав в основі своїй Афонський устав і відрізнявся тим, що ченці повинні були не тільки багато молитися, але і багато трудитися. Монахи влаштували столярну, слюсарну, бондарську, ковальську, шевську, швейну і живописну майстерні, а також пасіку і завод свічки [Жилинская Е.А. Святогорская Успенская общежительная пустынь. – К., 1994. – С. 34]. Отже, монастир цілком міг сам себе забезпечувати практично всім. Але все це не знижувало напруження духовного життя ченців, тим більше що воно протікало під керівництвом досвідчених наставників. Крім духовної допомоги, монастир годував неімущих, приймав безкоштовно всіх, хто приходив сюди. У навколишніх селах були заведені школи, в яких монахи монастиря викладали грамоту, Закон Божий, ремесла.

У 1970 році в одному з корпусів колишнього монастиря розмістився краєзнавчий музей, директор якого В. Н. Дедов багато зробив для збереження монастирських будівель як пам'ятників історії і культури. А в 1992 р. монастир був відданий Російській Православній Церкві, сюди знову прийшли ченці.

Сьогодні в Успенському монастирі більше сотні ченців і послушників, більшість з них – молоді люди. І сам дух обителі молодий, незважаючи на те,

що усюди відчувається її старовина. Особливо це відчуваєш, зайшовши за Успенський собор: тут розташований монастирський зоопарк [Клібанов А.І. Святогорська Успенська обитель. – К., 1997. – С. 125]. Небагато монастирів можуть похвалитися цим. Тут у великих вольєрах ходять павичі, фазани і екзотичні кури, на вітках сидять різноколірні папуги, є навіть два страуси. Навколо кліток завжди товпляться діти, та і дорослі люблять сюди приходити. Здавалося б, що загального у монастиря із зоопарком? Так виявляється дух любові, про яку писав святий Ісаак Сирін, кажучи про серце милуюче – любов до всякої тварюки.

У Святогірському монастирі вражає і те, що, не дивлячись на розмах відновних робіт, кожен відвойований у розорення і хаосу шматочок землі засаджується квітами і перетворюється на маленький райський куточок [Немирович-Данченко В.І. Святе горы. – Донець: Донбасс, 1990. – С. 56]. Можна уявити собі, яким квітучим буде монастир, коли роботи завершаться.

Свято-Касперовський жіночий монастир, незважаючи на своє молоде існування, теж має велике значення для народу. Всього в обителі на сьогоднішній день 45 насельниць. З раннього ранку і до пізнього вечора вони моляться і трудяться на різній слухняності: у храмі, на кухні, в трапезній, на городі, в квітниках, а ще співають, шиють, вишивають бісером і пишуть ікони. Монахині сприяють духовному розвитку людині, закликають до віри в Бога, зцілюють недуги.

*О.Г. Ральченко, студ., КНУТШ, Київ*  
damage\_inc@ukr.net

## **РОЗУМІННЯ ОБРАЗУ АНТИХРИСТА В ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ**

Очікування приходу Антихриста завжди було характерним для християнського світу. Проте його вчення не можна назвати цілісним. Постає Антихриста завжди вбачалась в людині, котра загрожувала християнству. Таким чином, в різний період часу його ототожнювали з Нероном, Петром I, Сталіном та ін. Але поряд з цим можна виокремити характерні мотиви та спільності віровчення.

Антихрист – приставка "άντι" (анти) в грецькій мові може мати два значення: "проти" та "за". По відношенню до Антихриста обидва з даних тлумачень справджуються. Він прийде і як супротивник Христа, і як той, хто прийде на його місце.

Існує два розуміння поняття Антихриста: 1) антихристами є всі грішники: "Діти остання година! А що чули були, що Антихрист іде, а тепер з'явилося багато антихристів, з цього ми пізнаємо, що остання година настала!" [1 Ів. 2, 18] Вони є образом Антихриста, який безпосередньо діє через своїх попередників; 2) під Антихристом розуміють людину, котра одержима дияволом, чи народжена від нього, і який успішно видасть себе за Месію, а самого Христа назве лжепророком.

Домінуючою є думка, що особисте ім'я Антихриста: "...буде мати число шістсот шістдесят шість, тому що відновлює в собі самому все змішення зла, що було перед потопом і яке виникло внаслідок ангельського відступництва" [Иринея Лионский. Против ересей // Учение об Антихристе в древности и средневековье. – СПб.: Алетея, 2000. – С. 197]. Саме ім'я не вказується то-

му, що воно негідне бути сповіщенням Духом Святим. Також існує точка зору, що Об'явлення Івана Богослова першопочатково було написано на єврейській чи арамейській мові і в ньому було вказане інше число "звіра" – 616.

Характерні мотиви вчення про Антихриста:

*По-перше*, мотив лже-Месії, лже-Спасителя – заміна істинного Спасителя хибним. При приході Антихриста здійсниться підміна християнських понять благополуччя і блаженства.

*По-друге*, розповіді про Антихриста містять опис чудодійства, які він здійснюватиме, щоб заволодіти душами найстійкіших. Хибність цих чудес буде міститись не в мінливості, а в їх диявольській природі.

*По-третє*, постійно вказується стрімке загальносвітове панування посланця Сатани: "І їй дана влада над кожним племенем, і народом, і язиком, і людом" [Об'яв. 13, 7]. Вклоняться Антихристу всі, хто живе на землі. Як свідчить Св. Письмо всі члени царства Антихриста будуть мати печатку чи особливий знак, який буде відрізняти їх від істинних християн. Цей знак буде для всіх спільним [Об'яв. 13, 16; 13, 14; 9, 11].

*По-четверте*, час панування Антихриста характеризуватиметься не лише загальною агресією проти християн, але і відступництвом в лавах самої церкви: "Беззаконня, як очікується розмножаться в надрах самого християнства" [Деревенский Б.Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. – СПб.: Алтея 2000.- С.19]

*По-п'яте*, характерною рисою є антисемітизм, адже іудеї не визнавали Месією Христа. Тобто виходить, що Месією євреїв – Антихрист християн: "Я прийшов у Ймення Свого отця, та Мене не приймаєте ви. Коли ж прийде інший у ймення своє, того приймете ви" [Івана 5, 43].

*По-шосте*, буде здійснений активний супротив Антихристу вірних християн під керівництвом видатних пророків – Іллі та Еноха. В Об'явленні Іванна Богослова ще не називають їх імена, але згодом робиться припущення, що це саме вони, адже їх розглядали як старозавітні прототипи Христа. Але в їхньому протистоянні вони будуть вбиті Антихристом.

*По-сьоме*, у вченні церкви про Антихриста, говориться про короткий термін його панування. У Об'яв. [11, 2; 13, 5] вказується сорок два місяця, тобто три з половиною роки: "Ці три з половиною роки закріпились в християнській есхатології, цьому сприяло також уявлення про три роки загальноного слугування Христа" [Деревенский Б.Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. – С. 27], проводиться паралель на термін діяльності Ісуса.

Наведені вище характерні мотиви є спільними складовими вчення в християнській традиції, але самого вчення про Антихриста не вичерпують.

**А.М. Фесенко, доц., ДонДУІШ, Донецьк**

## **ДІЯЛЬНІСТЬ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ ПО РОЗКОЛУ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я У 20-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ**

При поліваріантності вирішення церковної проблеми для більшовиків видавалися найреальнішими два шляхи: або повернутися до колишніх принципів відносин церкви і держави, вводячи церкву в структуру влади,



що суперечило комуністичній ідеології, або дискредитувати церкву серед віруючих через створення нового церковного руху.

Слід визнати, що більшовики більше підтримували другий шлях, хоча й усвідомлювали його складність. Можна засудити або знищити окремих представників чи навіть групу духовенства, але церква після цього не припинить свого існування. Перед радянською владою стояло єдине завдання – знищення релігії як ідеології, яка заважає створенню людини "нового типу". Тому завдання дискредитації церковної ієрархії через використання суперечностей у РПЦ і створення лояльних щодо влади духовної еліти або альтернативної церкви було похідним від стратегічної проблеми оновлення правдянського суспільства.

Організатором нового розкольніцького руху був добре підготовлений та завербований радянськими органами ще в період кампанії 1922 р. по конфіскації церковних цінностей, заступник екзарха України, що керував Харківською, Катеринославською та Донецькою єпархіями архієпископ Іоанікій (Соколовський). Нове церковне угруповання отримало назву Братське Об'єднання Парафій Української Православної Автокефальної Церкви (БОПУПАЦ). Загалом було залучено ще чотири єпископи (з 26, що перебували на той час на території України): єпископ Сновський (Іваницький), єпископ Подільський Павло (Погорілко), єпископ Лубенський Феofil (Булдовський) та єпископ Золотоноський Сергій (Лабунцев). Вони і стали ініціаторами проведення собору єпископів України, який відбувся 4-5 червня 1925 р. у місті Лубни (Полтавської губернії). На соборі повинні були зібратися ще 20 єпископів, але ніхто не приїхав. Завітав тільки єпископ Йосиф, що проїжджав у той час Полтавською губернією, але одразу залишив зібрання.

На Лубенському соборі було ухвалено низку постанов, які координували подальший розвиток цього розкольніцького руху: Собор обґрунтовував свою канонічність через посилання на постанови Всеросійського помісного собору 1918 р. про надання автономії українській церкві та Собору єпископів України 1922 р., який проголосив Українську православну церкву (далі УПЦ) автокефальною; були засуджені тихонівський та липківський рухи та релігійні рухи, які емігрували за кордон; окремо постановили "до оновленців ставитись лояльно". Члени зібрання підкреслювали свою лояльність у ставленні до радянської влади і визнавали неприпустимим ведення антирадянської агітації керівниками церкви й духовенства.

Лубенський собор визнав за необхідне проведення українізації богослужіння. Виконавчим органом Собору було обрано президію у складі голови, двох заступників і одного секретаря. Голова мав жити в Харкові й носити титул архієпископа всієї України. До складу президії увійшли голова – єпископ Павло (Погорілко), його перший заступник – архієпископ Іоанікій (Соколовський) і другий заступник – Феofil (Булдовський). Кількість діючих єпископів на початку 1926 року зменшилась до 7. Основна кількість вірних БОПУПАЦ приходилась на Катеринославську, Донецьку, Харківську, Полтавську та Подольську єпархії, тобто ту частину території України, звідки були єпископи Лубенського собору. В Україні їх визнало понад 2000 приходів, з числа приходів тихонівської спрямованості. Ситуація на Донеччині була різною. Наприклад, за статистичними відомостями на початок травня 1927 р. на території Луганщини було 24 громади БОПУПАЦ, в Артемівську

14 громад, 5 громад нараховувалось в Сталінському окрузі та зовсім не було в Старобільському та Маріупольському округах.

Окремо слід зазначити, що під час листування між державними установами припускалися помилки у назвах православних громад та об'єднань. Для подолання складної ситуації видається окремий документ, який роз'яснював та конкретизував православні громади за таким зразком: а) Синодальні громади (називати обновленцями, Живою Церквою, прогресистами не слід); б) Лубенський собор єпископів України 1925 р. (Павло Погорілко – Поділля, Ф. Булдовський – Полтавщина; І. Соколовський – Катеринославщина та Чернігівщина); Старослов'янські громади (назви – тихонівські, Єпархіальні, греко-російські не вживати); Автокефальні громади; Діяльної Християнської Церкви (ДХЦ – не вживати).

За допомогою створеного радянськими органами нового церковного руху БОПУПАЦ всередині православної церкви, ДПУ переключилась на боротьбу з розкольникими і тимчасово забула про обновленців. Але після розгрому на початку 30-х рр. автокефального руху зникає інтерес радянської влади до церковного угруповання, яке очолював єпископ Феоділ (Булдовський). Ця церква так і не змогла паралізувати діяльність УАПЦ і згодом почала зазнавати таких же утисків, як і остання. У зв'язку з утисками керівний центр БОПУПАЦ був спочатку перенесений до Харкова, а згодом до Луганська. Коли у 1937 р. закрили останній храм БОПУПАЦ, її глава повернувся до Харкова і повністю відійшов від церковних справ.

***А.А. Ханевский, студ., АУПРБ, Минск, Беларусь***

*xan@rambler.u*

## **СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ МАСОНСТВА: ГЕНЕЗИС И УЧЕНИЕ**

Масонство, франкмасонство (от франц. franc mason, нем. freimaurer, англ. free masonry – букв. вольный каменщик) – религиозно-этическое учение и движение международного тайного общества преимущественно аристократического типа (элитарного) типа, которое включает людей разных национальностей с целью их объединения на началах братской любви, взаимопомощи и верности. История масонства до сих пор является для нас тайной за "семью печатями" и состоит из многочисленных неопределенностей. Поэтому мы вполне осознаем, что приведенные ниже факты могут быть нерепрезентативными. Из немногочисленных источников, в том числе переведенных на русский язык, нам известно, что первоначально религиозное братство английских каменщиков возникло в XII веке. Древнейшие документы, рассказывающие о жизни и деятельности английских строительных рабочих – это артельные уставы, относящиеся к XIV и началу XV веков. Большую роль в деятельности этих братств играли: взаимная забота и помощь: помощь в путешествиях, для чего использовались пароли и тайные знаки, по которым братья могли узнать друг друга.

Расцветом цехового движения считается XV век, когда ремесленные объединения стали играть важную роль в жизни сначала городов, а потом и всей

страны. Так самые крупные из них обладали правом посылать своих представителей в городские советы и даже в выборах парламента. Цехи каменщиков не были самыми влиятельными, но уже в 1411 году лондонский цех каменщиков был включен в число официальных учреждений, а в 1472 получил свой герб. Одна из самых важнейших привилегий – это свобода передвижения, отсюда и название "вольные". Франкмасонство корнями уходит в индийские, египетские, иудейские и христианские идеи, традиции. Исходя из "Книги уставов" масонов, члены ордена должны были во всем проводить серединную (золотую) линию между крайностями, придерживаясь гуманизма, служа собственным народам. В основе идеологии сообщества близких людей в масонстве использовались символические формулы, используя которые сообщество масонов должно нравственно облагораживать себя и других. К служению масонам широко привлекались выдающиеся культурные и политические деятели. Так, в списке Великих Магистров и Гроссмейстеров, руководивших приоратом Сиона, числились Сандро Ботичелли, Леонардо да Винчи, Исаак Ньютон, Виктор Гюго. Клод Дебюсси. К масонским ложам принадлежали такие выдающиеся личности, без которых немыслимы ни культура, ни история цивилизации. Назовем лишь некоторых из них: великие писатели Данте, Шекспир и Гете, композиторы – Ф. Лист, В. Моцарт; Симон Боливар, вождь латиноамериканской борьбы за независимость; Генри Форд, "автомобильный король Америки"; Уинстон Черчилль, бывший премьер-министр Великобритании; Франклин Д. Рузвельт, Гарри Трумен, Ричард Никсон, Билл Клинтон – бывшие американские президенты; Аллен Даллес, основатель ЦРУ и многие-многие другие. Принадлежность многих из этих людей к масонству стала известна лишь относительно недавно, в середине нашего века, когда пелена его таинственности немного приоткрылась. Ученым удалось обнаружить в архивах документы, подтверждающие эти связи, и даже опубликовать их. В современном мире вряд ли возможно найти такую сферу общественной жизни, где бы ни проявилась масонская благотворительность. Она закреплена в отделении V Устава и затрагивает все сферы жизни каменщиков. Прежде всего, благотворение начинается с приближения к Богу как бесконечному образцу. Во-вторых, необходимо помочь подрастающему поколению раскрыть в себе божественное начало для служения счастью людей. В-третьих, "всякое существо страждущее и вздыхающее имеет священное над тобой право. Берегись когда-либо не признать оно", но при этом "не ищи награды в пустых плесках толпы народной" В-четвертых, если Проведение предоставило каменщику определенные блага, то он должен использовать их с максимальной пользой для наиболее благородных людей. В-пятых, благотворение не совместимо со скупостью. В-шестых, благотворительная деятельность должна осуществляться постоянно. В-седьмых, если человек творит благо, то уже в земной жизни он способен достичь божественного блаженства. С точки зрения учения масонства человек – нравственно самосовершенствующееся существо. "Познание самого себя есть основание каменщических работ" Познавательный акт для масонов имеет бытийно-смысловой, а не отвлеченно-гносеологический статус. В нем в органическом единстве находятся познавательные и нравственные стороны Причины того, что законы природы скрыты и "затемнены" для

человека, заключены в его грехопадении Возрождение "нового Адама" ведет к очищению природы. Законы природы открываются лишь нравственно совершенному человеку. Поэтапное формирование нравственного сознания и деятельности, которое происходило в ложах и за ее пределами, отчетливо показывает, что масонским истинам нельзя научиться простой передачей знания от одного к другому. Есть истины, которые должны быть пережиты самим человеком, приняты его сердцем. Истины вольных каменщиков связаны с истинами чувства и веры. Нормы гражданского общества, понятие чести и долга, воплотившееся в деятельности масонских лож, играли главную роль в решении спорных вопросов. Масоны отчетливо понимали, что для возникновения зла на земле не надо прикладывать никаких усилий. Добро же для своего рождения требует постоянного деятельного участия. Исполнения же свода правил дает возможность человеку вновь получить божественное подобие.

*Л.М. Яковець, асп., КНУТШ, Київ*

### **БІБЛІОТЕКИ МОНАСТІРІВ ТА СОБОРІВ – ЦЕНТРИ ЗБЕРЕЖЕННЯ ДЖЕРЕЛ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПИСЕМНОЇ КУЛЬТУРИ**

Зосередивши у своїх руках джерела освіченості, якими були книги і книгодрукування, монастирі і собори природно зробилися регулюючими центрами у суспільному житті давньої Русі. Бібліотеки стали історично збагаченим сховищем пам'яток писемної культури. Зберігаючи пам'ятки писемної культури, вони зберігали документальну базу, на якій закріплювався розвиток мови. Бібліотеки монастирів та соборів мали і культурне і економічне значення. Саме бібліотеки були пов'язані спочатку з переписуванням книг, а потім з друкарством. Іноді бібліотеки уособлювали в собі освітній заклад та книжкову майстерню. При всьому цьому, бібліотеки монастирів та соборів були основним сховищем національного літературного фонду. Зосередження у монастирях часових носіїв інформації (окрім книг – іконопис, архітектура, декоративно-ужиткове мистецтво) зумовило перетворення їх на центри літописання, а пізніше – книгодрукування та просвіти.

Бібліотеки монастирів та соборів пройшли довгий шлях історичного та культурного розвитку. Вони руйнувалися на важких етапах життя і воскресали при культурному піднесенні держави. Зі своєю тихою, невидимою працею бібліотеки органічно виконували соціальну роль.

Сьогодні під поняттям "бібліотека" розуміється комплекс трьох складових: книга, бібліотекар та читач. Але у давні часи книга (текст) відіграв основну роль: книга приводила до "книгохранительниці", а значення бібліотекаря та читача усвідомлюється пізніше. Як зазначає М. Слуховський, наші предки називали бібліотеку "книгохранительница" [Слуховский М.И. Библиотечное дело в России до XVIII века. – М.: Книга, 1968]. Необхідність збирання і збереження книги привело до появи бібліотек, як спеціальних приміщень для збереження книг.

В Х столітті в Києві з'являються перші православні храми, які стають центрами переписування і зберігання церковних, богослужбових книг. Як зазначає К. Абрамов, Десятинну церкву Володимир прикрасив "іконами і книгами і сосуды церковными" [Абрамов К.И. История библиотечного дела в СССР. – М.: Книга, 1989].

Першою бібліотекою на Русі вважається книжкове зібрання київського Софійського собору, саме цю бібліотеку називають бібліотекою Ярослава Мудрого. Найдавніша згадка про бібліотеку Ярослава Мудрого міститься в Повісті минулих літ, яка датується 1037 р. [Полное собрание русских летописей... – 2-е изд. – Л., 1926. –Т. 1. – Вып. 1: Повесть временных лет. – С. 152–153]. У 1037 р. Софійський собор став резиденцією Київського митрополита. Цілком зрозуміло, що тільки після 1037 р. і, можливо, навіть під кінець життя князь передав своє книжкове зібрання до митрополичої церкви. До цього протягом багатьох років існувала самостійна і досить велика Ярославова бібліотека.

Дані про точний обсяг фонду Софійської бібліотеки досить суперечливі. Так в "Історії русів" зазначено, що у бібліотеці знаходилися "тисячі книг рукописних і різних дорогісних манускриптів, писаних на різних мовах, і багато між ними таких, які і вченим тодішнім мужам не були відомі, а особливо всі записки й документи, до історії правління слов'янських племен і царств і до їх законів і устрою стосовних" [Кониский Г. История руссов или Малой России. – М., 1846. – С. 225]. Цінність бібліотеки Києво-Софійського собору полягає в тому, що вона мала багато церковнослов'янських стародруків.

В 1045-1051 рр., син Ярослава, новгородський князь Володимир, побудував ще один Софійський собор, в Новгороді, і тут була заснована велика бібліотека. Як зазначає М. Слуховський у фонді цієї бібліотеки "були самі давні рукописи, які були призначені не для читання, а для переписування" [Слуховский М.И. Библиотечное дело в России до XVIII века. – С. 52].

У другій половині XI століття з'являється новий тип бібліотеки – монастирська. Найдавнішою й найвидатнішою серед них була бібліотека Києво-Печерського монастиря, яка мала багате зібрання давньоруських і перекладних творів. Початок бібліотека Києво-Печерської Лаври веде з давніх часів існування Печерського монастиря.

Відомо, що на 1593 р. у бібліотеці Києво-Печерського монастиря, крім Євангелій, було понад 60 рукописних книг [Архив Юго-Западной России. – К., 1856. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 377–379]. За часів архимандрита Єлисея Плетенецького (1599–1624 рр.) кількість книг у Лаврській книгозбірні зростає, причому написи на книгах свідчать, що багато з них надійшло до бібліотеки від самих архимандритів – наступників Єлисея Плетенецького.

Мав бібліотеку і Київ – Михайлівський монастир, в його рукописному каталозі можна знайти 70 стародруків [Барвінок В. Загальний огляд стародруків київських бібліотек. \_К., 1924. – 19 с.].

Серед значних релігійно-просвітницьких осередків Волинського краю в ХV столітті виділявся Загорівський монастир та його бібліотека.

Безумовно, існувала бібліотека й у Почаївському та Дерманському монастирі.

## **НЕОРЕЛІГІЇ: ВИКЛИК СУЧАСНОСТІ**

Поява і утвердження новітніх релігій в Україні не проходили безпроблемно. Вони заклали основи кількох ліній конфлікту, що нерідко виходять за межі власне релігійного середовища. Це, перш за все, конфлікт між прибічниками традиційних та історичних церков і релігійних організацій та новітніх релігій. Він носить не лише доктринальний характер, але й торкається, перш за все, сфери релігійної практики. Значна місіонерська робота НРТ, що характеризується (і нерідко справедливо) традиційними церквами як агресивне місіонерство і прозелітизм, активне використання ними модерних форм богослужіння, друкованих та електронних засобів масової інформації, масових акцій та ін., викликають бурхливу реакцію традиційних церков, а також бажання протидіяти цьому із залученням найрізноманітніших засобів, в тому числі і важелів владного впливу на ситуацію.

Друга лінія конфлікту базується на протиріччях, які виникають між новітніми релігійними організаціями та окремими громадянами чи об'єднаннями громадян, які демонструють протестні форми оцінок та поведінки щодо діяльності новітніх релігій. Основу таких конфліктів складають, як правило, випадки які пов'язані з асоціальними виявами поведінки послідовників новітніх релігій, їх "втечею" від суспільства, сім'ї, друзів та ін.

Насамкінець, третій напрямок згаданого конфлікту пов'язаний із суперечностями, що час від часу виникають у послідовників новітніх релігій з владою з приводу порушення ними чинного законодавства. Це більшою мірою стосується запрошених для проведення релігійної діяльності в новітніх релігійних організаціях іноземних релігійних діячів. Частіше за все саме вони демонструють вияви правового нігілізму та неповаги до українських законів, намагаючись обійти загальновизнані у цій сфері життя суспільства юридичні норми.

Говорячи про подразливість теми новітніх релігій для громадської думки в Україні та поширення в ній радикальних висновків щодо цього явища, не можна не згадати ще й того, що активне розповсюдження неорелігій в Україні розпочалося з шокуючої історії "Великого Білого Братства", події навколо якого заклали наперед визначене негативне ставлення багатьох людей до новітніх релігій загалом. Таким чином, в Україні склалася ситуація, в якій маємо враховувати, з одного боку, міжнародні правові норми, що гарантують свободу вибору релігії та реалізацію людьми цього свого права на практиці. А з другого – досить значну суспільну напруженість, яка породжена появою і діяльністю в Україні неорелігійних утворень, та загрозою можливого негативного впливу на психічне здоров'я людей.

За таких умов держава ні за яких обставин не може допустити безконтрольності розвитку процесу утвердження новітніх релігій в Україні, так само як і безпідставної підозріливості та всіляких обмежень по відношенню до них. Особливо, коли йдеться про релігійні організації, діяльність яких добре відома в інших країнах, оскільки Україна визнала і зобов'язана дотримуватись виконання ряду міжнародних правових актів, спрямованих на забезпечення релігійних свобод.

Поруч з цим, надзвичайної актуальності набуває питання системи контролю за реєстрацією та діяльністю в Україні новітніх релігійних утворень. На сьогодні така система створена. Вона включає в себе, перш за все, релігієзнавчу та правову експертизу матеріалів, що необхідні для реєстрації новітніх релігійних організацій в Україні. Ця робота забезпечується відповідними структурними підрозділами Державного комітету України у справах національностей та релігій. Окрім того, спільно з Міністерством закордонних справ Державний комітет України у справах національностей та релігій накопичує і аналізує матеріали щодо діяльності відповідних релігійних організацій за кордоном. При Міністерстві охорони здоров'я утворений і діє міжвідомчий орган, покликаний, в разі необхідності, проводити медико-психологічну експертизу діяльності новітніх релігійних утворень.

Проте, як доведено сучасними науковими дослідженнями, вірування, тобто віра в будь-що є природною, необхідною складовою свідомості – чи то індивідуальної, чи то колективної свідомості, в якій був би взагалі відсутній такий елемент, як віра, не існує. Можливість вибору того чи іншого варіанта віри та вільного її сповідання є одним із проявів такого основного невід'ємного права людини як свобода особистісного самовизначення. Це право визнано нині усім цивілізованим людством і закріплено у фундаментальних міжнародних актах з прав людини.

Зокрема в наступних Міжнародних актах (Європейська конвенція про захист прав людини та основних свобод (підписана 4 лютого 1950 р. представниками держав – початкових членів Ради Європи, являється основоположним документом Ради Європи), Підсумковий акт наради з безпеки та співробітництва в Європі (Хельсінки, 30 липня – 1 серпня 1975 р.) зміст світоглядних прав і свобод було розширено і уточнено у виразі: *"свобода думки, совісті, релігії і переконань"*.

Піднятіся до рівня цих стандартів, забезпечити ефективне функціонування демократичних інститутів, вільну циркуляцію ідей та інформації – проблеми знаходяться в центрі практичної політики нашої держави.

# ЗМІСТ

## Секція "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

### Підсекція "ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ"

#### **Базик Д.В.**

Актуальні проблеми дослідження сучасних виявів первісних релігійних вірувань ..... 3

#### **Більченко Є.В.**

Релігія і культура: концептуальні засади діалогу парадигм релігіїзнавства та культурології ..... 4

#### **Голуб О.В.**

Католицька теологія versus комуністична ідеологія ..... 6

#### **Горева О.К.**

Воспроизведение взглядов Марка Теренция Варрона на религию и их использование Аврелием Августином ..... 8

#### **Дідух Л.Я.**

Пошуки "живого бога" у філософії Лева Шестова ..... 10

#### **Дзюба О.В.**

До питання про динаміку структурних елементів в релігійній системі ..... 11

#### **Касьянчик А.И.**

Трансформация идеи "религиозного отчуждения" в деятельности тоталитарного неокульты Церкви сайентологии ..... 13

#### **Колкунова К.А.**

Применение определенных религии к изучению современных квазирелигий ..... 14

#### **Костылев П.Н.**

Когнитивное религиоведение: современное состояние исследований ..... 16

#### **Кришмарел В.Ю.**

Теоретико-методологічні зауваження щодо символу в міфі та казці (при дослідженні смерті та любові) ..... 17



<b>Кузев В.В.</b> Концепт ангелів смерті та покарання як джерело формування демонологічних вірувань (авраамічна традиція) .....	18
<b>Кузін В.</b> Гекзапли оригена у філософській спадщині Александрійської школи .....	20
<b>Кузнецова О.В.</b> О некоторых аспектах исследования истоков ритуала жертвоприношения .....	22
<b>Кулакевич О.В.</b> Православне тлумачення прав людини: концептуальні засади .....	23
<b>Матюшко О.В.</b> Постать диявола: зміна витлумачення поняття у філософсько-історичній перспективі .....	25
<b>Морозов В.Н.</b> Этические препосылки формирования герметического герба в Средневековье и в эпоху Возрождения .....	27
<b>Москалюк К.О.</b> Філософський ісмаїлізм: синкретизм теології та давньогрецьких філософських традицій .....	28
<b>Осинцев А.В.</b> Традиция странного мифического эвфемизма .....	30
<b>Осташук М.</b> Філософія Едіти Штайн як шлях пошуку правди .....	32
<b>Папаяні І.В.</b> Ідентичність як атрибут релігійного феномену .....	34
<b>Пеков А.В.</b> Т.Г. Масарик о православии и русской философии в сочинении "Россия и Европа" .....	35
<b>Подобна Є.В.</b> Компаративний аналіз ставлення до смерті в ісламі, буддизмі і зороастризмі .....	37

<b>Поліщук Ю.О.</b> Особливості релігійної філософії хасидизму як течії, що виникла в Україні .....	38
<b>Ральченко О.Г.</b> Гуманістичний потенціал есхатології .....	40
<b>Ральченко О.Г.</b> Проблема співвідношення божого та тварного буття в творчості Л.Карсавіна .....	41
<b>Руснак О.А.</b> Структура томістського вчення: проблема існування теологічної метафізики .....	43
<b>Сергеева Е.В.</b> Поняття "феноменология религии" у Герардуса ван дер Леу .....	44
<b>Тараненко Ю.І.</b> Філософсько-релігійна концепція Фоми Аквінського в державному устрої .....	46
<b>Тітомир Є.Г.</b> Любов у богопізнанні Григорія Нисського .....	47
<b>Тройно Н.В.</b> Обоснования религиозной философии И. Ильина .....	49
<b>Шевчук О.В.</b> Протестантський індивідуалізм в тлумаченні К. Барта, Р. Бульмана та Л. Шестова: компаративний аналіз .....	50
<b>Щербина О.Л.</b> Ідеологія монотеїзму в сучасному суспільстві та місце ісламу в ній .....	51
<b>Ярмола О.В.</b> Методологія дослідження платонізму в релігійно-філософській культурі Київської Русі .....	53

#### Підсекція "СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

<b>Бровикова Ю.В., Королев А.А., Королева Л.А., Кутепова Е.В.</b> Религия и власть в ссср: историко-правовой аспект .....	54
--	----

<b>Быстров А.А.</b> Сможет ли традиционное христианство возродить Россию? .....	56
<b>Виговський Л.А., Виговська Т.В.</b> Роль релігійних інституцій та організацій в процесі становлення і розвитку громадянського суспільства в Україні .....	58
<b>Градець О.О.</b> Прозелітизм як чинник міжконфесійного спілкування .....	59
<b>Дядюшкін О.М.</b> Грузинський та сербський досвід у питанні державно-конфесійної взаємодії: дві концептуальні альтернативи .....	61
<b>Дядюшкіна К.М.</b> Сучасна мусульманська культура .....	63
<b>Заболотна Н.А.</b> Етапи становлення й розвитку політичної ідеології ісламського фундаменталізму ....	64
<b>Заруцька О.А.</b> "Ісламський підхід" до проблеми скорочення бідності .....	65
<b>Исмагилов С.В.</b> Феномен временного брака в шариате .....	66
<b>Кисельов О.С.</b> Релігія та економіка: концепція Вернера Зомбарта .....	68
<b>Кожушко А.С.</b> Внутрішні й зовнішні фактори політичного радикалізму в ісламі .....	69
<b>Матицин О.І.</b> Народне свято як один з видів міжособистісної комунікації .....	71
<b>Мудрик О.А.</b> Соціальна доктрина католицизму в умовах глобалізації .....	73
<b>Мырзахметов Д.Б.</b> Вклад съездов лидеров мировых и традиционных религий в формирование межрелигиозного диалога .....	74

<b>Мірошниченко Д.С.</b> Ісламські фундаменталісти і зброя масового знищення .....	76
<b>Олексенко А.В.</b> Проблема взаємовідносин релігії і політики у творчості В. Липинського .....	77
<b>Пасічник О.С.</b> Елементи антагонізму у весільних обрядах .....	79
<b>Погоріла Л.М.</b> Піднесення статусу жінки як результат революційності поглядів папи Івана Павла II .....	81
<b>Прусенко І.Ф.</b> Феномен "свободи сумління": стадії розвитку і трансформація в історичному просторі .....	83
<b>Романюк М.В.</b> Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви .....	85
<b>Рутківська І.І.</b> Ісламська релігійна ідеологія .....	86
<b>Сафронов Р.О.</b> Основание возникновения "культы человечества" в работах Эмиля Дюркгейма .....	88
<b>Смагулов Е.М.</b> Ислам как фактор социально-политической жизни Казахстана .....	90
<b>Стужна Н.В.</b> Місце жінки у Корані .....	92
<b>Фенно І.М.</b> Екологія та християнське соціальне вчення: точки дотику .....	92
<b>Фолиева Т.А.</b> Социальные доктрины религиозных организаций России: анализ интерпретаций ....	94
<b>Цимбалій В.В.</b> Позиція РКЦ України щодо суспільно-політичного життя в державі .....	95

<b>Шибанова Н.А.</b> Проблема главенства в современной православной семье .....	97
--	----

### Підсекція "ІСТОРИЯ РЕЛІГІЇ"

<b>Абу Алруб Емад Мустафа</b> Ісламський джихад: сутність, ідеологія, політична практика .....	99
---	----

<b>Андросова В.І.</b> Хабад Любавич: особливості існування в Україні .....	99
---	----

<b>Баранько Я.С.</b> Звичай як вид церковного права .....	101
--	-----

<b>Баханов А.К.</b> Внесок Інокентія Борисова у розвиток проповідництва в Україні .....	102
--	-----

<b>Владиченко Л.Д.</b> Державний орган у справах релігій за часів діяльності українських урядів 1917–1919 років .....	104
---	-----

<b>Гераськов С.В.</b> Роль релігії в японських будзюцу .....	106
---	-----

<b>Годованець Н.І.</b> Філософсько-релігієзнавчий аналіз одного з віроповчальних джерел мусульманського права – сунни .....	107
---	-----

<b>Дергачова Э.А.</b> Опыт Католической Церкви в построении взаимоотношений с государством в XX веке .....	108
--	-----

<b>Ерікян Р.С.</b> Особливості феномену вірменського християнства у догматично-культурній сфері ..	110
---	-----

<b>Єфименко П.В.</b> Провал "Акту поєднання" 1942 року в контексті проблеми внутрішньоцерковної диференціації всередині Автономної Православної Церкви ..	111
---	-----

<b>Жумкенов А.К.</b> Конфессиональная структура ислама в Казахстане .....	113
<b>Калач В.М.</b> Реформація в Європі. Початок нового життя .....	115
<b>Кондратьєва І.В.</b> Станова стратифікація сасанідської Персії в умовах зороастрійського домінування .....	116
<b>Конча С.В.</b> Про деякі обставини поширення християнства на Русі IX століття .....	119
<b>Крик О.М.</b> Чин отців василіан та їхнє місце в розвитку української педагогіки і науки .....	120
<b>Кучмай К.С.</b> Друковані біблійні тексти, поширені Київською митрополією у XVII столітті, як спадщина християнської писемності .....	122
<b>Лубський В.І.</b> Мозаїка Михайлівського золотоверхого монастиря (до 900-річчя) .....	124
<b>Мазурика Ю.В.</b> Теоретические основы православно-конфуцианского диалога: исторический аспект .....	125
<b>Максимов А.О.</b> Міжправославні відносини в сучасній Україні .....	127
<b>Мартиненко Н.Г.</b> Особливості вітчизняного православного чернецтва .....	128
<b>Мозговий І.М.</b> Фарисей: вчорашні пророки і завтрашні раввини .....	130
<b>Москалюк К.О.</b> Внесок Насир ад-Діна ат-Тусі в ісмаїлітську філософію .....	131

<b>Ніколенко К.В.</b> Особливості розвитку козацьких релігійних конфліктів. Католицьке питання .....	133
<b>Пантелеєва А.В.</b> Концепции мессии в средние века .....	134
<b>Панченко А.В.</b> Ретроспективний аналіз виникнення та функціонування закордонних монастирів Київської єпархії XVII – XVIII століття .....	135
<b>Побережний О.С.</b> Виникнення Ордену Босих Кармелітів та його шлях до України .....	137
<b>Поліщук Ю.О.</b> Чинники становлення особливостей світогляду українських євреїв .....	139
<b>Приступа А.В.</b> Джихадизм у сучасному ісламі .....	140
<b>Супрун О.О.</b> Значення православних духовних центрів Донецької області в сучасному житті людини .....	141
<b>Ральченко О.Г.</b> Розуміння образу Антихриста в християнській традиції .....	143
<b>Фесенко А.М.</b> Діяльність радянської влади по розколу українського православ'я у 20-х роках XX століття .....	144
<b>Ханевский А.А.</b> Социально-исторические корни масонства: генезис и учение .....	146
<b>Яковець Л.М.</b> Бібліотеки монастирів та соборів – центри збереження джерел християнської писемної культури .....	148
<b>Яригіна О.В.</b> Неорелігії: виклик сучасності .....	150