

ЛЮДИНА. СВІТ. СУСПІЛЬСТВО

**(ДО 175-РІЧЧЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ)**

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2009

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2009 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА VII

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

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 30 березня 2009 року)*

Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009: Міжнар. наук. конф. (21–22 квітня 2009 року): Матеріали доп. та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2009. – Ч. VII. – 203 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 ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

И.С. Анофриев, студ., МГУ им М. Ломоносова, Москва
iaormsu@mail.ru

ЙОЗЕФ (БЕНЕДИКТ XVI) РАТЦИНГЕР
О СООТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

Обращение одного из крупнейших католических теологов современности Йозефа Ратцингера, ныне Папы Римского Бенедикта XVI, к проблеме соотношения философии и теологии, разума и веры, было связано с размышлениями о месте и роли богословия в современном мире и церкви. Первые высказывания будущего понтифика по данному вопросу относятся к 60-м гг. прошлого столетия. С течением времени его интерес к данной проблеме не только не охладевал, но и обострялся (особенно в связи с назначением в 1981 г. на пост префекта Конгрегации вероучения Католической церкви), что нашло отражение во многих работах Ратцингера.

Данная работа представляет собой попытку изложения и анализа концепции соотношения философии и теологии Йозефа Ратцингера.

Основным методологическим инструментом в размышлении над данной проблемой для Ратцингера является детальный анализ ее истории и предыстории. Позднеантичный синтез христианского вероучения и греко-римской философии подготавливался еще до рождения христианства встречным движением древнегреческой и древнееврейской мысли. Ратцингером имеется в виду, с одной стороны, философская критика "народной" религии у древнегреческих философов, позволившая создать идею трансцендентного миру Бога, понимаемого как высшее всеохватывающее понятие, как чистое бытие и мышление. С другой – критика политеизма израильскими пророками, ставшая одним из краеугольных камней христианского универсализма. Первые христиане, хранившие пророческие традиции, нашли идею "Бога философов" (по выражению самого Ратцингера) весьма привлекательной, чтобы показать языческому миру того Бога, учение которого они проповедовали [Ратцингер Й. Введение в христианство. – М., 2006. – С. 110]. Ратцингер не ограничивается указанием на исторический момент встречи двух кон-

¹ Рецензент – Е.В. Орел, канд. филос. наук, доц.

цепций Бога. Считая вопрошание о смерти и предвосхищение ответа на этот вопрос сущностным для античной философии времен возникновения христианства, богослов полагает, что именно на его основе стал возможен синтез философии и теологии. Ратцингер продолжает анализ истории вопроса, указывая причины размежевания философии и теологии. Интересно отметить, что у истоков этого события Ратцингер ставит Фому Аквинского: "В рамках возникающей лишь у Фомы терминологии философия и богословие были отделены друг от друга как две различные области естественного и сверхъестественного порядка" [*Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI). Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности: Пер. с нем. – М., 2007. – С. 26]. Развитие философии в том виде, в каком ее определил Фома (а именно как "поиск чистым разумом ответа на конечные вопросы реальности" [Там же], привело к тому, что сотрудничество между философией и богословием стало невозможно именно с методологической точки зрения, так как богословие не является чисто рациональным познанием. Размежевание философии и богословия рассматривается Ратцингером как двусторонний процесс: философия не может признать богословское вопрошание о предельных вопросах человеческого бытия законным, поскольку богословие имеет данный заранее в Откровении ответ на эти вопросы; богословие же стремится дистанцироваться от философии, поскольку видит в ней угрозу "чистоте и новизне веры" (что особенно характерно для теологии периода Реформации и диалектической теологии К.Барта).

Сложившийся таким образом антагонизм является причиной кризиса, который на современном этапе переживает как теология, так и философия. Критика богословия связывается с отказом современной философии от разработки онтологической проблематики, что с точки зрения Ратцингера означает забвение философией собственной сущности. Теология же вовсе не может отказаться от философского мышления, обратившись только к Откровению, поскольку в таком случае оно лишается собственного основания. Преодолению данного противоречия должен послужить пересмотр вопроса о месте онтологии в философии и теологии, поскольку "они обе нуждаются в этом измерении мышления и в нем неразрывно подчиняются друг другу" [Там же. – С. 33]. В связи с этой задачей Ратцингер еще раз напоминает о вопросе смерти, как объединяющей философию и теологию проблеме еще со времен античности. Вопрошание о смерти может происходить только в диалоге философского и богословского мышления, в котором даже предзаданный в Откровении ответ может послужить стимулом развития философского размышления. Другой проблемой, позволяющей привлечь к диалогу философов и богословов, является постулируемое верой онтологическое утверждение существования Бога, властвующего над сотворенным им миром. При рассмотрении данной проблемы Ратцингер даже допускает конфронтацию между философией и теологией, которая, однако, возможна только в форме философского диспута. Отмечая точки возможного сотрудничества и диалога философии и богословия, Ратцингер доказывает необходимость присутствия философского мышления в сегодняшнем богословии. Эта необходимость заключена, по мнению богослова, в открытом для

мира характере християнської вери: "Она жадає, – пише Ратцингер, – и може удостоверить себя" [Там же. – С. 37]. В цьому заключається місіонерське притязання богослов'я, неможливе без його філософського аспекта. Сущністю концепції Ратцингера, по тому, являється та ідея, що богослов'я може осознати себе як таке і розвивається далі тільки шляхом рецепції (конечно ж, критичної і неспірної) філософських (точніше – онтологічних) положень.

А.К. Антоневська, студ., КНУТШ, Київ*
Magistriss@yandex.ru

ФЕНОМЕНИ ЖИТТЯ І СМЕРТІ У КЕЛЬТСЬКІЙ І СКАНДИНАВСЬКІЙ ТРАДИЦІЯХ

Кельти і скандинави були близькими культурно і географічно, зокрема, це можна простежити на їх ставленні до свого місця в світі і на їх світоглядних парадигмах взагалі. Як і для інших народів, поняття життя і смерті займали центральне місце в їх поглядах на світ, оскільки, маючи характер схематичності, вони слугували поясненням переважної більшості аспектів буття.

Ставлення до життя і смерті у ірландських кельтів і скандинавів є досить специфічним. В обох традиціях П'ятьма має досить велике значення. У кельтській традиції Самайн є святом, що відкриває ворота ночі і п'ятьми в інший, потойбічний світ. Для кельтської і скандинавської світоглядних традицій характерно, що П'ятьма приходить раніше світла, тому що життя з'являється в п'ятьми лона, всі речі беруть свій початок у родючому хаосі, прихованому від раціонального розуму. Таким чином, рік починається з його темної половини, виношуючи світлу половину, як насіння, що перебуває в темряві землі, хоча невидимі сили росту Потойбічного Світу, що дають йому життя, вже активізувалися. Момент смерті для кельтів як і для давніх скандинавів – входження у приховану п'ятьму – це перший самостійний крок, необхідний для поновлення життя.

Потойбічне життя, за кельтською концепцією, розглядалося як продовження земного життя в іншій частині Землі. У кельтів неоднозначним є розуміння Потойбіччя. Життя для них не є чимось скінченним, а, скоріше, початком нового або продовженням у новому стані. Так, Потойбіччя може розумітися не тільки як Царство мертвих, а і як Царство знову народжених чи відроджених. Крім того, кельтський Sidhe (Ші) часто розглядають як міфічну землю, де можна побувати і навіть повернутися назад, але набагато пізніше, оскільки час там іде по-іншому, ніж у світі людей, тому її називають також Країною вічної молодості або вічного життя. Ще одним аспектом розуміння є розгляд Sidhe як Царства богів, землі, куди за легендою пішли вигнані Племена богині Дану, лишаючи Ірландію своїм наступникам.

В скандинавській традиції Потойбіччя теж носить неоднозначний характер: продовження земного життя (перекази про те, як дівчата, що за життя не встигли вийти заміж, потрапляли в царство Фреї, де могли зустріти свою

* Рецензент – О.В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.

долю), винагорода за сміливість (воїни, загиблі в чесних боях на вічних бенкетах Одіна у Вальхаллі) або вічне перебування в туманному царстві Хель – богині підземного світу, серед мороку. Так, мертві йшли до Хель (Hel), а також в Асгард, у Вальхаллу або іншу божественну обитель. У цьому дядинавів немає протиріч, оскільки вони вірять, що кожна людина складається з декількох людей. Коли ми вмираємо, різні люди розбрідаються в різні світи. Коли народжувалися нові члени сім'ї, їх називали на честь мертвих родичів. Таким чином, душі мертвих могли повернутися до життя зі світу мертвих, з Хель і Асгарду. У сучасній Скандинавії говорять Хелвет (Helvete) замість просто пекла (Hel), як в англійському. Цей термін походить від норвезького "хельвіті" який можна перекласти як "подорож до Хель". Мертві лише відвідують її і завжди повертаються до життя, коли вони відроджуються в сім'ї. Смерть не була загрозою, оскільки символізувала життєву перерву в божественному світі. Мертві могли відвідувати живих один раз в рік, на свято Йоль. Це свято являє собою ночі, під час яких всі світи сходяться в Мідгарді. Також Йоль – дні великого бенкету і свята, в які всі члени клану збиралися разом, щоб знов зустріти Сонце, повстало з мороку, і побачити відроджений світ. За традицією Йоль триває 13 ночей, які називають "Ночі духів". Ці тринадцять ночей, від першого заходу сонця і до останнього світанку, – перелом між двома світами, сакральний період, протягом якого немає ні звичного часу, ні звичних кордонів, коли вершитися доля богів і обертається веретено однієї з богинь Долі, Урд.

Самайн у ірландських кельтів так само був точкою рівноваги і зустрічі часу людського й часу божественного. Він уявляється як свого роду переламний час, зустріч двох світів. У кельтській міфології часто зустрічаються згадування про контакти й різноманітні обміни між світом людей та надприродним, Потойбічним. Проте, обидва світи залишаються розділеними і майже непроникними один для одного. Але тут лише одна ніч, єдиний проміжок часу, коли невидима магічна завіса, що відокремлює два світи стає достатньо тонкою для проникнення потойбічних агентів.

Ніч Самайну, як і Ночі духів, перебувала на зламі старого і нового року кельтів, тому мала велике культове значення, виконувала посередницьку функцію між людським світом і божественним космосом. Згідно кельтській концепції часу один рік і один день були еквівалентом вічності, тому певний момент (Самайн) стає "мертвою точкою" або "закритим періодом", що не належить ні року, що закінчується, ні року, що починається; тоді події, що мали місце в цей момент, не були приналежні жодному з двох вимірів.

Звідси нерозривний зв'язок життя та смерті часто трактується у контексті кельтської острівної традиції як порятунок і примирення людського царства й країни мертвих, царства фоморів (fomorí). Відхід мертвих у споконвічний хаос потойбічного світу, де починається все, що існує на землі, не передбачає у кельтів розриву зі світом живих; мертві пов'язані з людьми узами роду. Люди сподівалися, що, налагоджуючи і підсилюючи ці зв'язки в той момент, коли природний цикл проходив через точку власної смерті, вони одержать владу над силами, які повертають душу зі смерті назад у життя. Царство Смерті було союзником Племені богині Дану в Потойбіччі,

таким чином, сили творення, що містилися в глибинах Землі, слугували потребам людського суспільства.

Ритуали Самайну призначалися для спілкування з мертвими, друїди використовували способи, які в кельтській традиції покликані були зміцнити соціальні зв'язки в особливому священному контексті загального свята. Наприклад, поділ їжі в урочистому контексті ("між богами і смертними") визначав загальні і особисті обов'язки кожного з присутніх. Запрошення мертвих на такий бенкет, як і в традиції скандинавів, було спонукуючим живим пам'ятати й шанувати своїх предків, у той час як мертві, повертаючись у світ живих, щоб розділити ритуальну вечерю, дізнавалися про добробут їх живої родини.

Подібні звичаї зустрічаються і у скандинавських народів, зокрема, існуючий сьогодні звичай вважати середину зими (Ночі Йоля) часом привидів і духів, яких треба вшановувати жертвоприношенням ритуальної їжі, частина якої розподілялась між членами спільноти.

Таким чином, Самайн, як момент смерті року, коли Потойбічний світ і світ живих були рівні один одному, границі зникали, і не існувало ніяких перешкод між мертвими і живими, можна вважати реалізацією тієї частини культу ірландських кельтів, яка не збереглась повністю до сьогодні. В той час, як Скандинавська традиція, не маючи фактичного прямого і цілісного відповідника Самайну, фрагментарно зберегла ідентичне символічне навантаження щодо розуміння життя і смерті, а також пов'язані з цим ритуальні особливості до сьогодні у деяких святах.

*Д.В. Базик, мол. наук. співорб., ІФ ім. Г. Сковороди НАНУ, Київ**

ОСОБЛИВОСТІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ФЕНОМЕНУ УКРАЇНСЬКОГО НЕОЯЗИЧНИЦТВА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

Виникнення та поширення різноманітних неоязичницьких релігійних рухів, діяльність яких спрямована на відродження автохтонних, дохристиянських релігійних вірувань, можна назвати однією з загальносвітових тенденцій сучасності. Цей процес властивий також для окремих релігійних виявів і в українському суспільстві. На теренах України відродження та репрезентація неязичницьких рухів має свою специфіку.

Як правило, поняття "українського неоязичництва" ототожнюється з поняттям "рідновірства", що з позицій понятійного витлумачення терміну є не зовсім коректним. Дані поняття хоча й близькі за змістом, але не тотожні.

Дефініційно "українське неоязичництво" можна означити як новий релігійний рух, об'єднаний ідеєю відродження автентичних дохристиянських релігійних вірувань українців.

Поняття "українського рідновірства", який можна охарактеризувати як релігійний рух, зорієнтований на відродження, реконструкцію або створення етнічної релігії українців в контексті умов сучасності. Іншими словами, на

* Рецензент – А.М. Колодний, д-р філос. наук, проф.

перший план виступає етнічна складова релігії, в той час як вірування та обряди можуть бути як схожими по відношенню до автентичних вірувань, так і значно відрізнятися від них.

Відтак, феномен "рідновірства" в українському контексті виокремлюється як дещо ширший вияв в змістовному та організаційному відношеннях у порівнянні з феноменом "українського неоязичництва". Інакше кажучи, кожен український неоязичник є рідновіром, проте не кожен рідновір є неоязичником.

З наукової точки зору, наявні організаційні вияви українського рідновірства можна класифікувати на дві категорії, поклавши в основу класифікації систему уявлень про надприродне:

1) українські рідновіри-монотеїсти, в основі системи уявлень про надприродне, яких покладено національно адаптований варіант монотеїзму на основі модернізації окремих елементів етнічних українського язичництва (громади Рідної Української Національної Віри (ПУНВіри), Собор Рідної Української Віри);

2) українські рідновіри-неоязичники, у віровченні яких стосовно сфери надприродного фігурують пантеїстичні та політеїстичні уявлення про надприродне.

Варто відзначити й те, що серед наявних течій українського неоязичництва існують також суттєві відмінності, які стосуються як віровчення, так і культурно-обрядової практики.

Дослідивши характер відтворення обрядово-культурної діяльності та проаналізувавши вірувальне відношення віруючих до сфери сакрального, означивши спосіб взаємодії з нею, можемо класифікувати громади українських неоязичників на 2 наступні типи:

1) інтелектуальної реконструкції (до яких відносимо Об'єднання релігійних громад Рідновірів України, громади "Православ'я", "Трійця" тощо);

2) містико-сенсуалістичний (Родове Вогнище Рідної Православної Віри).

В основу даної класифікації покладено специфіку підходу українських неоязичників як до шляхів відродження "віри предків", так і до способів взаємодії зі сферою надприродного.

Представники першого типу українського неоязичництва констатують, що давня прабатьківська віра українського народу в своїй цілісності втрачена, а тому потребує реконструкції на основі інтелектуально-наукових досліджень літописних свідчень, археологічних знахідок, аналізу етнографічного матеріалу, українознавчих студій, здійснення процесу реконструкції давніх дохристиянських вірувань шляхом т.зв. "розхристиянення" наявних народних звичаїв та обрядів.

Номінований нами містико-сенсуалістичний тип є різновидом українського неоязичництва, яке претендує на автентичність, першопочатковість, звичаєвість віри, наявність нібито утаємниченої, неперервної, спадкової передачі духовної традиції від учителя до учня. Представники даного напрямку стверджують здатність прямого контактування з рідними богами, яке з'являється після посвячення та наявність серед духовних провідників (волхвів) таємних містичних знань. В релігійній практиці, окрім святкування календарних обрядів та щонедільних славлень, широко використовують різного роду

психотехніки, зцілення не медикаментозними засобами, за допомогою накладання рук (т.зв. "Жива" – своєрідний аналог рейкі), медитативні стани ("священні стани"): дивлення, ладування та явлення, зосереджуючись в такий спосіб на містичних відчуттях або, за науковим формулюванням містико-сенсуалістичному сприйнятті надприродного. Наявна також давньоруського бойового мистецтва "Триглав", окремі елементи якого наділяються теж сакральним значенням, як спосіб вдосконалення людського духу.

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

МОДЕРНІЗАЦІЯ ІУДАЇЗМУ У XVIII–XIX СТОЛІТТЯХ

Модернізація іудаїзму – це процес реалізації сукупності ідей та вчень, які прагнули поєднати європейське Просвітництво з релігійною системою іудаїзму. Філософські передумови модернізації іудаїзму сягають Гаскалі. Це єврейська суспільна течія, що виникла в другій половині XVIII ст. в Німеччині. Ідеї Гаскалі можна знайти в роботах Мойсея Мендельсона, філософа, який вважав за необхідне включення євреїв в загальноєвропейську культуру через освіту, вивчення мови та індустріалізацію праці. Рух Мендельсона за культурну емансипацію був кроком на шляху до емансипації політичної, яка розпочалася в Європі після Французької революції та зрівнювала євреїв у правах з місцевим населенням певної держави. Поряд з позитивними наслідками емансипації (надання національної та індивідуальної свободи та політичного рівноправ'я) проявились також і негативні риси цього процесу: асиміляція; руйнування єврейського релігійного порядку, який регулював життя; розрізненість до того єдиного та монолітного іудаїзму на багато окремих напрямів.

Однією зі спроб модернізації іудаїзму була нео-ортодоксія, яка підкреслював важливість віри та традиції. Вона визнавала надприродне одкровення як джерело письмового та усного єврейського закону та наполягала на цінності звичаїв та практик минулого. Ідеологом цього напрямку був Шимшон Рафаель Гірш. На його думку, закони Тори, як і природні закони, не залежать від людини, тому на них не впливають історичні зміни. Так Гірш намагався стимулювати дотримання традиції. Він також вважав, що єврей має приймати закони Тори в їх сукупності, ритуали іудаїзму мають бути для нього такими ж важливими, як і етичні імперативи.

Ортодоксальний іудаїзм – це загальна назва різних течій та напрямків в іудаїзмі, які вважають себе прямими нащадками традиційного іудаїзму в тому вигляді, в якому він оформився в Середні віки. Прихильники ортодоксального іудаїзму вважають, що, не дивлячись на всі зміни соціально-політичного та економічного характеру в країнах проживання євреїв, непорушною основою іудаїзму залишаються релігійні закони, сформульовані в Талмуді та "Шульхан Арусі". В якості позначення особливого релігійного напрямку термін "ортодоксальний іудаїзм" з'явився лише в першій половині XIX ст.

* Рецензент – Т.О. Котлярова, канд. філос. наук, доц.

Наука про єврейство – це сукупність наукових дисциплін, що досліджують єврейський народ та його культуру. На меті одного із засновників науки про єврейство – Леопольда Цунца – було вивчення єврейської цивілізації загальноприйнятими науковими методами, яке зможе довести неєврейському оточенню, що єврейська культура є рівною з християнською. Цунц намагався знайти компроміс між ортодоксальним та реформованим іудаїзмом, тим самим закладаючи основи для розвитку історично-позитивної школи Захарії Франкеля, яка згодом вплинула на формування консервативного іудаїзму. У своїй теорії Франкель прагнув до досягнення синтезу між традиційною історичною концепцією іудаїзму та сучасними потребами. В той же час він наполягав на тому, що в традиційному ритуалі прийнятні лише ті реформи, що не протирічать духу історичного іудаїзму.

Консервативний іудаїзм підкреслює важливість характеристики євреїв як народу. Він позитивно ставиться до сіонізму та наполягає на повсякденному використанні івриту. Вслід за Соломоном Шехтером, ідеологом цього руху, консерватори вважають суспільний та історичний досвід єврейського народу основним джерелом одкровення. Галаха є обов'язковою, але її можна повному тлумачити та розширяти. Обов'язковими для виконання є кашрут та заборони Шабату. Завдяки ним та івриту символічно виражається та фізично підтримується єдність єврейського народу. Конфлікт між традицією та модернізацією є вічним, але плідним.

Заснування реконструктивістського іудаїзму пов'язане з ім'ям Мордехая Каплана. Основою його теорії є ідея про іудаїзм як релігійну цивілізацію, що розвивається та змінюється в залежності від місця та часу. На думку Каплана, вже відбулося пристосування іудаїзму до мінливих умов сучасності. Євреї вже не стоїть перед дилемою вибору між релігією та інтеграцією в європейське суспільство, оскільки іудаїзм займається постійним пошуком істини, отже існує можливість віднайдення такої істини, яка б задовольнила душу та не суперечила розуму. На думку реконструктивістів, іудаїзм є "класичною релігією", тобто правильним синтезом ідеалів, які спонукають до етичної поведінки.

Реформізм в іудаїзмі виник в Німеччині у XIX ст.; а потім розповсюдився на інші європейські країни та США. В теоретичному обґрунтуванні реформізму після 1840 р. з'явилося дві різні позиції, представлені Авраамом Гейгером та Самуелем Хольдхеймом. Гейгер вважав, що єврейська релігія – це організм, що постійно розвивається. Сучасність диктує подальшу еволюцію іудаїзму, тому сучасні рабини мають повне право модернізувати іудаїзм. Єдиними постійними елементами іудаїзму, на його думку, були монотеїзм та моральний закон. Ритуал лише служить засобом виразу цих ідей, тому він є змінюваним елементом. За Хольдхеймом, реформізм має не еволюційний, а революційний характер. В Торі виокремлюються два елементи: вічні істини релігії та пов'язане із конкретними умовами часу стародавнє законодавство, що втратило значення після руйнування Єрусалимського Храму та падіння єврейської держави. Основним положенням Хольдхейма було відділення релігійно-етичного змісту іудаїзму, який він вважав обов'язковим (Шабат), від його політико-національного змісту, необов'язкового для євреїв (заборона змішаних шлюбів).

Сьогодні реформістський іудаїзм наполягає на дотриманні таких приписів іудаїзму: Шабат, свята, ритуали та вимоги, пов'язані з народженням, смертю та шлюбом. Євреї повинні навчати своїх дітей іудаїзму, молитися разом та дотримуватися єврейської атмосфери вдома. Вони також повинні боротися за права людини взагалі.

Отже, результатом модернізації іудаїзму у XVIII–XIX ст. стала поява сучасних напрямів іудаїзму: ортодоксального, консервативного, реконструктивістського та реформістського.

*Н.В. Бедрицкая, асп., БГУ, Минск**
n.bedritskaja@gmail.com

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СВЯЩЕННОГО (К ВОПРОСУ О ПРЕДМЕТЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ)

В исследовательской литературе можно встретить указание на один формальный критерий, который, тем не менее, позволяет отличать феноменологов от всех прочих исследователей религии. Таким критерием является частое употребление понятия "священное". Значимость для феноменологии религии как медитаций по поводу священного как такового, так и тематизаций различных его персонификаций или проявлений (священные предметы, люди, места, священное время и пространство) действительно велика. Более того, по мнению М.А. Пылаева, феноменология религии может быть определена как "дискуссия о святом". В одной из рецензий на книгу известного немецкого неопеноменолога В. Гантке также говорится, что едва ли какое-либо другое понятие в столь значительной степени определило религиозоведческую теоретическую и методологическую дискуссию, понимание религиоведением собственной сути как понятие "священное".

Для прояснения смысла данного понятия следует обратиться к его этимологии и истории. Греческое слово *ἅγιος* как и латинское *sanctus* изначально обозначало некую ограниченную сферу, в результате чего всё, расположенное перед этой сферой (*fanum*), именовалось профанным (*pro fanus*). Схожая этимология у древнееврейского, заимствованного их ханаанского, слова *qadosch*, корень которого означает "отделять, выделять". Впоследствии центральным остаётся определение, согласно которому понятие "священное" используется как слово, ограничивающее божественную область в противоположность к светской, мирской. По мнению ряда представителей феноменологии религии, противоположность, содержащаяся в понятиях "священный" и "мирской", образует основополагающий опыт религии вообще. В то же время другие исследователи указывают на неуниверсальность такого жесткого противопоставления, а также на то, что не во всех религиозных традициях "профанное" надделено оттенком негативного.

В ходе исторического развития, по мнению подавляющего большинства исследователей, осуществлялась постепенная спиритуализация, рационализация и этизация данного понятия.

* Рецензент – И.М. Наливайко, канд. филос. наук, доц.

В 20 веке понятие "священное" начинает осмысливаться как центральный компонент религии, универсальная категория религиозного сознания. Дисциплиной, которая избрала "священное" в качестве своего "истинного предмета", явилась феноменология религии. При этом следует особо подчеркнуть, что существование различных вариантов осмысления данного феномена, тематизации различных его аспектов позволяет вести речь о существовании двух принципиально различающихся версий феноменологии религии, которые могут быть названы феноменология религии в широком смысле слова (феноменологическое религиоведение) и феноменология религии в строгом смысле слова (философская феноменология религии).

Несмотря на то, что "священное" может быть оценено в качестве предмета и феноменологического религиоведения, и философской феноменологии религии, при более внимательном рассмотрении указанных версий очевидным становится определённое различие именно в предмете изучения. Для представителей феноменологического религиоведения особый интерес представляют конкретные представления о священном в той или иной религиозной традиции, в конкретной культуре, а также развитие этих представлений в процессе становления человечества, так как именно на основании их сравнения и классификации должны быть обнаружены универсальные и инвариантные структуры религиозного опыта. Предметом исследования для представителей философской феноменологии религии является, прежде всего, онтологическая связь человека со священным и осмысление являющейся следствием этой связи специфики человеческого существования. В результате представители философской феноменологии религии в ряде вопросов склонны к сближению с экзистенциализмом и философской антропологией.

Для представителей философской феноменологии религии характерно рассмотрение Священного в качестве:

- ✓ "последней реальности", которая обладая всей полнотой бытия и ценности, тем не менее допускает лишь негативные или тавтологические определения – в этом смысле феноменологический метод, по мнению М.Шелера, подобен методу апофатической теологии;

- ✓ высшей ценности, стоящей на вершине иерархии ценностей и имеющей потому право требовать свободной жертвы всех прочих ценностей и благ. При этом абсолютность этой ценности является данной в чувстве, а отнюдь не помысленной рассудком;

- ✓ "вызова", который выбивает человека из ситуации повседневной жизни, требуя ответа от всей целостной человеческой экзистенции. Таким образом, появление "священного" всегда разворачивается в опыте встречи, которая оборачивается для человека ситуацией опознания ничтожности своего собственного бытия, но с другой стороны – истоков (в том числе и своей собственной) бытийности.

Помимо указанных моментов весьма ценной представляется тематизация в рамках философской феноменологии религии вопроса о взаимоотношении Священного (Божественного, Бога) и человеческого, об их одновременной инаковости (священное как "совершенно иное") и сопричастности и даже соприродности (Бог как человеческое Другое), осознание которых за-

крыто для современного человека. Наиболее репрезентативными и продуктивными для определения специфики, проблемного поля и проч. философской феноменологии религии представляются концепции Р. Отто, М. Шелера и М. Хайдеггера.

Г.Е. Боков, канд. филос. наук, СПбГУ, Санкт-Петербург
bokovg@gmail.com

СПЕЦИФИКА ПРОТЕСТАНТСКОЙ СЕКУЛЯРНОЙ ТЕОЛОГИИ В АНГЛОЯЗЫЧНОМ МИРЕ (60-Е ГОДЫ XX ВЕКА)

Секулярная теология – одно из влиятельных направлений современной протестантской мысли, в рамках которого были подвергнуты сомнению многие основополагающие положения традиционного христианского учения. Получившие широкое распространение в 1960-е годы в США и в странах Западной Европы идеи о том, что Бог присутствует в мире и следует обнаружить значение христианства вне "религиозных форм", вновь привлекают к себе внимание в современную эпоху новых духовных исканий. В условиях новых вызовов глобализации необходимо заново исследовать и по-новому оценить специфику секулярной теологии, связанную с формированием светского самосознания.

Начало становления американской секулярной теологии можно усматривать в 1953-м году, когда с выходом на английском языке "Писем и заметок из тюрьмы" немецкого евангелического пастора-антифашиста Дитриха Бонхёффера (1906-1945) [*Bonhoeffer Dietrich. Letters and Papers from Prison / Transl. from the Germ. by Fuller R. – London, 1953*], впервые заявившего о "безрелигиозном христианстве", было положено начало издательско-переводческой и комментаторской деятельности, связанной с обращением как теологов, так и светских интеллектуалов к его наследию. Этот период, затянувшийся на десятилетие, был ознакомительным.

Подлинная история секулярного теологического движения связана с появлением в 1963 году небольшой книги англиканского епископа Вулвичского Джона А.Т. Робинсона (1919-1983) "Честен с Богом" [*Robinson John A.T. Honest to God. – London, 1963*]. Это событие стало наиболее ярким признаком начала "нового этапа волнений и переворотов" в теологии англоязычного мира. [*Heron Alasdair I.C. A Century of Protestant Theology. – Philadelphia, 1980. – P. 152*]. Сразу же ставшая популярной и общедоступной, эта книга "оказала грандиозное влияние" и послужила "внедрению как во внутри-, так и в около-церковные широкие общественные круги, некоторых идей, вопросов и ответов, циркулирующих среди теологов" [*Ibid*], – писал английский исследователь Эласдаир Хэрон. Он же отмечал, что в этот период такие лозунги или девизы как "безрелигиозное христианство", "секулярное Евангелие", и даже "смерть Бога", которые "можно было услышать со всех сторон", послужили удобными обозначениями для трех тенденций, "предшествовавших всем прочим в 1960-х годах" [*Ibid*].

Первая тенденция была непосредственно связана с развитием идей Бонхёффера как в самой Германии (Фридрих Гогартен), так в англоязычном мире.

Вторая в англо-саксонской теологической традиции была представлена обширным потоком книг и статей со словом "секулярный", присутствовавшего в тех или иных названиях, что было обусловлено попыткой связать идеи о присутствии Христа в мире с развитием движений за гражданские права и социальным активизмом. Безусловно, это касалось, прежде всего, США.

Уильям Хамильтон (род. в 1924 г.) – известный представитель американского секулярной теологии, автор таких работ как "Новая сущность христианства" (1961) [*Hamilton, William. The New Essence of Christianity. New York: Association Press, 1966*] и "Об исключении Бога из словаря" [*Hamilton William. On Taking God out of the Dictionary. – New York, 1974*], явился одним из инициаторов этого направления. Уже в 1960-м году он заявил, что христианин должен активно участвовать в делах мира следуя заповедям Христа и тем самым утверждая Его присутствие среди людей. Спустя несколько лет он отмечал, что в Северной Америке возникло "новое теологическое движение", которое является гораздо более радикальным, чем все рассуждения английских "радикалов" по каждому из тех основных пунктов, обозначенных Робинсоном в своей книге, то есть в отношении нового понимания Бога, этики и Церкви [*Altizer Thomas J.J., Hamilton William. Radical Theology and the Death of God. – Indianapolis, 1966. – P. 23–24*].

Среди наиболее обсуждаемых работ этого направления были "Секулярное значение Евангелия" Пауля ван Бюрена (1924–1988) [*Van Buren Paul M. The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language. – London, 1963*] и "Секулярный город" Харвея Кокса (род. в 1929 г.) [*Cox Harvey. The Secular City: The Secularization and Urbanization in Theological Perspective. – New York, 1965*], которые, в свою очередь, явились наиболее яркими примерами двух течений в рамках одного подхода. Первое было связано с обращением к аналитической философии и попытками найти безрелигиозную интерпретацию библейских понятий, т.е. адаптировать евангельские сюжеты об Иисусе для современного человека, исключая само слово "Бог" и воздерживаясь от обращения к метафизике. Второе – с провозглашением идеи о том, что Бог равным образом "присутствует как в мирской, так и в религиозной сферах жизни" и с обращением к социологии, истории и культурологии. К этому же течению относилась работа теолога Габриэля Ваханяна (род. в 1927 г.) "Смерть Бога: Культура нашей пост-христианской эры" [*Vahanian Gabriel. The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era. – New York, 1961*]. Объединяло всех этих авторов тяготение к этике и попытка дать позитивный теологический отклик на происходящие социальные процессы формирования плюралистического и секулярного общества.

Третья тенденция, – радикальная теология или теологическое движение "смерти Бога", – была наиболее ярко представлена Томасом Альтицером (род. в 1927 г.) в его книге "Евангелие христианского атеизма" [*Altizer Thomas J.J. The Gospel of Christian Atheism. – Philadelphia, 1966*] и в его совместном с Уильямом Хамильтоном программном сборнике популярных эссе и статей "Радикальная теология и смерть Бога". [*Altizer Thomas J.J., Hamilton William. Radical Theology and the Death of God*]. В рамках этого направления, ознаменовавшего собой "теологическое выражение современного христиан-

ского утверждения о смерти Бога" [Altizer Thomas J.J. The Gospel of Christian Atheism. – London, 1967. – P. 102], сформировалась парадоксальная христологическая концепция, во главу угла которой было положено утверждение Альтицера о том, что "провозглашение смерти Бога – это христианское исповедание веры". "Знать, что Бог мертв, – писал он, – значит знать Бога, который умер в Иисусе Христе" [Ibid].

Таким образом, секулярная теология не являлась целостным и единым по своей сути направлением, однако возникнув как ответ на "кризис доверия" по отношению к христианской традиции, к институту церкви, оказалась пространством диалога для ряда протестантских мыслителей, пытавшихся осмыслить новые условия социальной жизни христианина в послевоенном "пост-христианском" мире.

Н.С. Брудня, студ., КНУТШ, Київ^{}
natic_natic@ukr.net*

RASTA-UKRAINE: ДЕКОДУЄМО ЯВИЩЕ

Растафарі як релігійний і соціальний рух виник на початку ХХ століття. Однією з відомих сторін цього еkleктичного явища є християнська гілка – вплив Ефіопської православної церкви і пророцтва ямайського лідера руху "Назад в Африку" Маркуса Гарві. Маркус Гарвей сказав, що потрібно очікувати пришествя, коронації чорношкірого царя в Африці, і багато хто вирішив, що це пророцтво здійснилося, коли 1930 року коронувався імператором Ефіопії Рас Тафарі, що взяв собі ім'я Хайле Селасіє I. Слідовники растафарі віряють, що Хайле Селасіє I є нащадком біблійного царя Соломона і цариці Савської. Докладна історія роду Соломонідів представлена у книзі Кебра Нагаст [Кебра Нагаст: Книга Мудрости Растафарі / Пер. с англ. В. Соловьёва. – СПб., 2006].

Оминаючи соціальний та політичний контекст виникнення та функціонування руху, можна сказати, що загалом, растаманам властиво доводити свою історико-націоналістичну міфологію до межі: вони ототожнюють в єдиній "чорній" расі (чорних юдеях) всі великі цивілізації минулого, наприклад вважають чорношкірими давніх греків [Движение растафарі. – [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://nirl.h1.ru/rasta.htm>]. Тут виникає симпатія до євреїв, що доведена до своєї логічної межі перетворюється у твердження растафарі про те, що вони є істинними представниками біблійного обраного народу. Властиво, стверджується, що білошкірі люди спотворили Біблію і є необхідність відновити її істинний текст. Для цього використовується окультна біблія перекладена з амхарської мови, т. зв. Holy Piby; вона складає основу літургії. Її зміст акцентує на знищенні білого Вавилону і повернення в Африку на істинний Сіон. Інша спроба зрозуміти Біблію "вірно" пов'язана з вживанням наркотиків [Там же].

Загальне захоплення реггі в 70-80 роках зазнало сильного впливу ідеології растафарі, можна сказати, що саме музика розсіяла "растафаризм" світом і принесла ці ідеї до нас.

^{*} Рецензент – О.В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.

Релігія растафарі є досить молодим і невивченим явищем в українському культурному просторі. В першу чергу, тут виникають запитання можливості поширення растафарі саме як релігії, а не в якості субкультурної течії. Тут вже потрібно розбиратися, вживаючи релігієзнавчі терміни. Можна розглянути низку ознак:

Специфічна зовнішність і мова: раста носять довгу бороду і мають специфічну зачіску – дреди. За це їх називають Dreadlocks або Dread / Dready (витлумачення образу і подоби божої в людині).

Їжа: раста не вживають м'ясо, алкоголь, молюсків, рибу без луски, молоко, сіль та інші спеції, оцет; не палять тютюн.

Дотримуються окремих життєвих правил: завжди казати правду, бути відповідальним, обов'язковим, відстоювати свої позиції всіма методами окрім вбивства і крадіжки, не грати в азартні ігри; не вживати медикаментів, не користуватися послугами медицини. Достатньо велика увага приділяється вихованню свідомості вільної від "білого" рабства, тому раста вважають європейську освіту зляканою.

Представники-носії ідей растафарі стверджують, що поширення раста в Україні насамперед має не світоглядну потребу, а більше має споріднений мотив: відродження національності, протистояння політичному безладу і культурній занедбаності народними силами. "Суперечності між українським варіантом Православ'я (Греко-католицизм та Православ'я) та Растафарі полягають лише в тому, що стосується елементів народної культури, які залишилися з язичницьких часів" [Українські раста. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://ukraina.rasta.com.ua/ukrrasta.php>].

Вищенаведену тезу можна було би повністю пояснити націоналістичними мотивами молодіжного авангарду, що шукає світової підтримки, але тут є моменти, що виходять за політичний контекст. Актуалізація поняття растафарі тісно переплетена із культурними подіями України початку нового тисячоліття. Тут варто згадати і музичні спроби (реггі-гурт "The Bio", фестивалі Шешори, Вудсток), і літературні акції (Рейвах 13-14 лютого 2004 року в Тернополі; Львів, 25 грудня 2003 року – вечір поезії растафарі "Тан-гань-їка", організований Любком Дерешом), вихід у світ перекладів, книжок ("Мудрість растафарі", пер. Н. Сівінської в електронному варіанті, "Кебра Нагаст", переклад В.Соловйова, вид. Амфора).

Д.В. Брильов, асп., ДУІШІ, Донецьк^{}
denya-b@ya.ru*

ДІАДА "МЮРІД-МУРШИД": ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРИ ВЗАЄМВІДНОСИН НАСТАВНИКА ТА УЧНЯ В СУФІЗМІ

Серед головних питань суфізму, які цікавили як видатних суфіїв, так і дослідників цього явища, чільне місце займає проблема взаємовідносин між духовним наставником – муршидом, та учнем – мюрідом.

^{*} Рецензент – О.А. Ярош, канд. філос. наук.

За визначенням *мюрід* (букв. – "той, хто має волю") – це людина у період підготовки до вступу до суфійської спільноти (*тарікату*). Іноді замість терміну "мюрід" використовувались арабське поняття "факір" (араб. – "той, хто шукає бідність"), або персидське "дервіш" (означає фактично теж саме). Але у більш загальному сенсі мюрід – це людина, яка повністю скорилася на волю Аллаґа [Йылмаз Х.К. Тасаввуф и тарикаты. – М., 2007. – С. 154].

Мюрід приймав на себе деякі обов'язки перед наставником (*муршидом*), та був зобов'язаний повністю підкорятись його волі. Важливою умовою досягнення успіху на духовному шляху вважалося встановлення між муршидом та мюридом особливого духовного зв'язку – *нісбату*. Взагалі вважалося, що просування шляхом суфіїв неможливе без наставника (*муршида*), котрий вже сам пройшов цей шлях і може вказати учневі на його помилки. Більше того, у численних наставленнях суфійські вчені вказували на те, що "наставником того, хто не має муршида, є шайтан (сатана)" [Хасан Хильми Эфенди. Сущность этики для желающих открыть врата познания Аллаха. – Махачкала, 2005. – С. 4]. Навіть назва обряду ініціації – *бей'ат* (араб. – "продаж") вказує на ступінь підкорення мюріда перед своїм духовним наставником.

Згодом, під час організаційного етапу суфізму (тобто коли складались суфійські інституції – тарікати), було вироблено низку правил стосунків (*адабіє*) між мюридом та муршидом. Ці адаби носять універсальний характер, але в різних тарікатах можуть дещо відрізнятись. Адаби мюріда стосовно свого наставника поділяються на дві категорії – приховані та явні. До **прихованих адабів** відносять наступні: 1) Мюрід повинен проявляти повагу до муршида та приймати його поради (при умові відповідності їх шариату); 2) М. не має докоряти муршиду за його методи виховання, якщо вони відповідають шариату; 3) М. не повинен вважати свого муршида безгрішним; 4) М. повинен вважати свого муршида кваліфікованим в справі виховання та наставлення; 5) М. має бути некорисливим та щирим по відношенню до свого наставника, і не переслідувати при цьому жодного мирського зиску; 6) М. має поважати свого муршида та пильнувати його честь в присутності та відсутності наставника; 7) М. має любити свого муршида та зміцнювати свою любов слухняністю наставнику в його веліннях та заборонах, а також своїм просуванням духовним шляхом.

Явні (зовнішні) адаби включають в себе таке: 1) М. має підкорятись своєму муршиду у всіх веліннях та заборонах (які відповідають шариату), подібно тому, як хворий підкоряється лікарю; 2) М. повинен дотримуватись шанобливості та смирення у відносинах зі своїм муршидом (не засинати та не позіхати, не сміятись без причини, не підвищувати голос, не починати розмову без дозволу); 3) М. має по можливості намагатись допомагати муршиду; 4) М. повинен намагатись бути присутнім на уроках свого муршида; 5) М. має бути терплячим стосовно методів виховання, які використовує муршид (наприклад, суворості); 6) М. повинен не розповсюджувати висловлювань свого муршида, окрім тих, які зрозумілі людям й посилені їх розумінню.

В свою чергу до муршида також висувались дуже серйозні вимоги. Найбільш відомим є перелік, сформований видатним ісламським вченим та суфієм Ібн аль-Арабі [Шариат и тарикат. – СПб., 2008. – С. 37]: 1) Віра муршида повинна нагадувати *дін-е анбія*, тобто його слідування вірі повинно нагадувати те, як

слідували вірі пророки; 2) вказівки муршида повинні нагадувати вказівки лікаря; 3) управління та контроль муршида має нагадувати владу державця.

Пізніше ці вимоги були більш детально розтлумачені й згодом набули приблизно такого вигляду (в різних тарікатах вимоги можуть дещо відрізнятись):

1) людина, яку вважають муршидом, повинна мати необхідні знання віри, які має отримати шляхом належної релігійної освіти та спілкування з відомими вченими;

2) ця людина має належати до достеменно *сілсіли* (ланцюга передавання знань тарікату);

3) вона повинна бути непорочною та праведною;

4) ця людина повинна здобути високі духовні якості, проводячи достатньо часу зі своїм муршидом (таке спілкування з наставником здійснюється листуванням або через зустрічі);

5) муршид повинен мати високий релігійний авторитет серед ісламських вчених, які б звертались до нього за допомогою в релігійних питаннях;

6) наслідком спілкування (*субхат*) з цією людиною має бути зростання наміру збільшувати та посилювати своє поклоніння Аллагу;

7) більшість мюрідів цього наставника повинні дотримуватись шаріату;

8) ця людина повинна ухилятись від таких почуттів як жадібність та жага земного зиску;

9) муршид має присвячувати себе *зікру* (повторенню імен Аллага) та справам, які відповідають шаріату;

10) він повинен не припиняти контролювати своїх мюрідів, висловлюючи за необхідності їм догану.

Виникнення подібної регламентації, з одного боку, є свідченням ускладнення організаційної сторони суфізму. З іншого боку, подібні вимоги повинні були з'явитись, бо з розповсюдженням суфізму до лав суфіїв потрапляли люди, які вже могли не відповідати високим моральним стандартам перших століть суфізму, й з'явилась небезпека того, що така людина може сама стати наставником. Відтак, формування чітких поведінкових й моральних норм мало виступити своєрідним гарантом убезпечення суфізму від духовної профанації через "людський фактор". Вивчення цих регламентацій, окрім того, сьогодні також має велику актуальність, бо може відігравати критеріального характеру при аналізі сучасних рухів у суфізмі, який зараз переживає надзвичайно бурхливе відродження.

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

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В ЖИТТІ ЯПОНСЬКИХ САМУРАЇВ ТА ЗАПОРІЗЬКИХ КОЗАКІВ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Двосторонні зв'язки України та Японії є вельми необхідними для поступу українського суспільства, оскільки Японію можна вважати одним із зразків майбутнього стану не лише України, а й кожної держави, яка намагається

* Рецензент – А.І. Шевченко, чл.-кор. НАНУ, проф.

досягнути інформаційної фази розвитку. Динаміка розгортання українсько-японських міжкультурних контактів стимулює дослідження в цій галузі, яких, на жаль, в українській японістиці не так вже й багато. Вітчизняні японісти поки що відстають від своїх російських колег, у яких видавнича діяльність з питань японських релігійних традицій триває вже далеко не перший рік. Наслідком активності російських науковців стають порівняльні дослідження [Мещеряков А.Н. Японский император и русский царь: элементарная база. – М., 2004]. Однак прогалини в сфері компаративних досліджень українського та японського зовсім не означають, що подібні пошуки не потрібні. Радше навпаки – проведення конкретного компаративного аналізу могло б виявити специфіку обох культурних традицій кращим чином. Водночас подібний аналіз є корисним і для знаходження спільних точок дотику.

В історії людства завжди відбувався взаємовплив між релігійними і військовими процесами. Це можна пояснити наявністю багатьох спільних компонентів, що поєднували зміст релігійних систем з військими традиціями. Наочним прикладом наведеного взаємозв'язку є культура Японії, що розвивалася за умов, коли релігія і війна відігравали роль визначальних факторів японської історії. Причиною цього слід вважати, насамперед, феномен самурайства, яке існувало в Японії впродовж IX–XIX ст. Вплив самураїв на хід історії Японії був настільки значним, що японську культуру можна характеризувати як "лицарську", маючи на увазі фундаментальне значення війських традицій для населення Японських островів. В цьому сенсі українська культура теж є "лицарською", в першу чергу, через феномен козацтва, військовим і релігійним центром якого в XVI–XVIII ст. була Запорізька Січ. Звісно, означені періоди не були однорідними як у вітчизняній історії, так і в історії Японії. Відтак мета дослідження пролягає в площині виокремлення та зіставлення найбільш загальних рис, що були характерними для релігійних уявлень козаків і самураїв.

Передусім необхідно торкнутися питання конфесійної належності. Однією з умов вступу до Запорізької Січі було дотримання православія. Кожен, хто приходив до Січі, повинен був сповідувати православну віру, визнавати православні догмати, поститися, знати символ віри і молитви. Ця умова була обов'язковою для всіх; якщо людина належала до іншої конфесії, вона все одно мусила прийняти православ'я. Щодо самураїв, то їх релігійні уподобання ніколи не були регламентованими настільки чітко, оскільки існували в еклетичному вигляді. Релігійний світогляд більшості японських воїнів являє собою переплетення щонайменше трьох вчень: *сінто*, дзен-буддизму і конфуціанства. Самураї органічно поєднували буддійську концепцію просвітлення з конфуціанськими ідеями шанування господаря і виконання обов'язку, додаючи до цього сінтоські вірування в духів-заступників. На перший погляд, різниця між конфесійною прив'язаністю козаків і самураїв є істотною, однак при більш ретельному аналізі стає зрозумілим, що козакам також був властивий релігійний плюралізм. Козацьке православ'я мозаїчно містило в собі елементи візантійського православ'я та архаїку стародавніх родових обрядів. Тобто релігійна еклетика була характерною і для українських війських традицій.

Релігійність запорізьких козаків носила здебільшого обрядовий характер, не була та й не могла бути богословсько обґрунтованою. Козацькі маси зберігали майже дитячу безпосередність сприйняття обрядів та свят. Тому най-

більш сильні релігійні почуття викликали зовнішні чинники ритуалів – урочистість, пишність тощо. Козаки надзвичайно шанували Біблію, але мало хто з них читав текст Святого Письма. З огляду на особливості своєї релігійності, запорожці доповнювали релігійну поведінку елементами, що в тій чи іншій формі символізували специфіку січового життя. Так, вони зберігали традиції, пов'язані з церковним поминанням полеглих на полі бою [Історія релігії в Україні / За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К., 1999. – С. 188–199].

Релігійна складова в житті самураїв відігравала подібну роль. Дзен-буддизм цілком відповідав самурайським запитам: не залежав від письмової традиції й не обтяжував складними філософськими ідеями. Не дивно, що прості практичні основи Дзен були багато в чому привабливими для воїнів, яким важко було збагнути метафізичні тонкощі багатьох інших буддійських течій. Разом з цим самураї, як і козаки, важливе значення надавали обрядовості. Шлях до морального вдосконалення пролягав через конфуціянські правила та норми. Майже у всіх японських провінціях були відкриті конфуціянські школи для самурайського прошарку, так само як і на території всієї Січі функціонували церковно-парафіяльні учбові заклади.

Специфіка конфуціянського вчення зумовлювала, подеколи, надмірну деталізацію життя самураїв. Відзначимо, що в Запорізькій Січі також поступово утворився могутній пласт побутової релігійності, що втілювалося у звичаї не страчувати злочинців під Великий піст, у релігійній атрибутиці козацьких поховань тощо. Козаками вшановувалося дуже вузьке коло святих, причому вплив воїнських традицій відчувався і в цьому аспекті релігійного життя. Так, козаки-запоріжці шанували архістратига Михаїла, "воеводу небесних сил". У фортеці Старий Кодак в ім'я Михаїла було побудовано храм. В той же час в самурайському середовищі існував культ бога війни Хатімана, на честь якого полководець Мінамото Йосіе також збудував храм в селище Цуругаока [Синицын А.Ю. Самураи – рыцари Страны восходящего солнца. История, традиции, оружие. – СПб., 2001. – С. 338]. Цей факт підкреслює зв'язок між релігійними та воїнськими традиціями в контексті як української, так і японської культури.

Таким чином, компаративний підхід до визначення місця релігії в житті японських самураїв та запорізьких козаків дозволяє виділити як спільне, так і відмінне в японських і українських воїнських практиках крізь призму їх зв'язків з релігійними ідеями. Автор висловлює сподівання, що метод порівняльного аналізу посідає все більш важливе місце в дослідженнях вітчизняних науковців, адже розуміння власної культури є недосяжним без розуміння інших культур.

*Л.Н. Губина, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва**
Liana.Gubina@gmail.com

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ХРИСТОЛОГИИ У А.М. БУХАРЕВА

Бухарев Александр Матвеевич (архимандрит Феодор, 1824–1871) в середине 1863 г. снял сан, женился и "до конца жизни вел бедственное существование, кое-как перебиваясь литературными заработками". Творчество

* Рецензент – К.И. Никонов, д-р филос. наук, проф.

Бухарева имело несколько важных аспектов, но, освещая их, ни в коем случае нельзя забывать то, на чём они основаны – веру во Христа. Павел Флоренский пишет, что все вопросы у Бухарева "были заострены и сведены в первовопрос, к проблеме Христологической или точнее, к проблеме Христосокосмической, или, ещё, к проблеме Христо-Софийной" [*Свящ. Павел Флоренский*. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): pro et contra. – СПб., 1997. – С. 587].

Как нераздельно со Христом божественное начало, так нераздельно и человеческое, на что архимандрит обращал особое внимание. Его богословская система глубоко антропологична. Бухарев чётко это формулирует: "Можно, например, сказать, что мы не знаем Христа только человека, но сказать, что мы не знаем Христа человека, значит вызывать и поддерживать другую ужасную крайность говорящих; не знаем Христа Бога. <...> если Бог Отец является или открыт нам только в Сыне, а Сын явился нам через во-человечие, то и самое учение о Божестве в истинном духе преподавать можно и должно не иначе, как имея в неопустительном виду снисхождение Бога Слова – Сына до восприятия всей человеческой природы, и притом за грешной и заблудших" [*Феодор (Бухарев)*, архим. Письма к А.А. Лебедеву // Богословский вестник. – 1915. – Т. 3. – № 10/11/12. – С. 433].

Человек принадлежит Христу, принявшему на себя всё человеческое, кроме греха. Из этого Феодор делает вывод, что мы не имеем уже и права презирать, например, разум человека или творческую фантазию, а, следовательно, науку, литературу, искусство, политику, общественную и семейную жизнь. Верность человека Сыну Божию означает и верность своему человеческому достоинству.

К вопросу о Богочеловечестве Бухарев пытался подойти с философских позиций. Феодор называет системы Фихте, Шеллинга и Гегеля "тёмными глубинами мысли, извратившими Христову истину в новейшей философии", но без которых, как отмечает архимандрит, "или не вникай я в их начала с мыслию о вземляющем и философские грехи Агнце Божиим: мне и на мысль не пришло бы с благоговением приникнуть к тому, каково для спасения человеческой мысли было мышление и познание нашего Спасителя Богочеловека во время земной Его жизни" [*Архимандрит Феодор*. Дванадцатые церковные праздники // Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). О православии в отношении к современности. – СПб., 1906. – Вып. 1. – С. 44].

В.И. Аскоченкий – вечный оппонент Бухарева, считал его гегельянцем. Он выводил из рассуждений архимандрита: "кути себе грешник, сколько хочешь! Что тебе грехи? Агнец Божий наперёд взял на себя грехи всего мира..." [*Знаменский П.В.* Богословская полемика 60-х годов // Православный собеседник. – 1902. – Т. 1. – Июнь. – С. 788]. Это искажение мыслей Феодора. Архимандрит писал, что Христос только указал возможность освобождения человека от греха, взяв их все на Себя, "но пользуются Его благодатью только те, которые принимают участие в Его страданиях и смерти верою, добрыми делами, участием в таинствах церкви" [*Знаменский П.В.* Богословская полемика 60-х годов // Православный собеседник. – 1902. – Т. 2. – Октябрь. – С. 482].

Систему Бухарева можно в целом назвать сотериологической. Она положила начало гуманистической и антропологической тенденции в русской религиозно-философской мысли, которую развивали многие видные деятели конца XIX – начала XX века. Исследователи отмечают, что наиболее очевидно эти взгляды проявились в творчестве Владимира Соловьёва. Объяснение Бухаревым развития мысли от Фихте до Гегеля как одностороннего, и потому неверного, утверждение учения о Богочеловечестве, – было, хотя и по-другому, развито о. Сергием Булгаковым в труде "Трагедия философии". Бухарев делает акцент на воплощении Христа. Он пытается подойти к этой проблеме с философских позиций, преодолевая догматические рамки.

*С.М. Гуменюк, асп., НУВГПК, Рівне
mejta@inbox.ru*

МОДЕЛІ ОСМИСЛЕННЯ ОСТРОЗЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Історико-релігійний контекст становлення світоглядних домінант українства спонукає науковців до переосмислення ролі східного християнства як невід'ємної частини і ключової ланки єдиної європейської християнської культури. У зв'язку з цим важливого значення набуває філософська творчість острозьких книжників, яка на сьогодні є вивченою недостатньо і потребує подальших експлікативних зусиль. Тим паче, діяльність острозького філософського центру мала істотний вплив на розвиток ментальних складових українського народу та його культури.

В цілому Острозький культурно-освітній центр не раз ставав полем наукового зацікавлення. Проте досить розлогі і вагомі історіографічні джерела не можуть відтворити усієї напруги світоглядної боротьби, яка розгорнулася в Острозі в період українського Передренесансу та Ренесансу. Слід окремо зазначити, що реформаційна ідеологія, у контексті якої висвітлювалася уся філософська творчість того часу, накладала тенденційний відбиток і на інтерпретацію острозького книжництва традиційного спрямування, деформуючи уявлення про нього. Крім того, наголосимо, що острозький традиціоналізм ніколи не ставав предметом окремого філософського дослідження.

Острозьку слов'яно-греко-латинську академію прийнято вважати першою на східно-слов'янських землях школою вищого типу і науковою установою. Відомо, що заснована у 1576 уроці князем Василем-Костянтином Острозьким академія мала православне спрямування. Однак, Острозький культурно-освітній центр не становив моноліту, у зв'язку з чим на сьогодні склалися різні моделі осмислення цього феномену. Вони, більшою мірою, репрезентовані сучасною історико-філософською та релігієзнавчою думкою. Слід зазначити, що у попередні епохи (XVIII–XIX ст.) філософський аналіз має, в основному, дескриптивний характер, дослідники намагаються радше досягнути природу цього феномену, аніж відрефлектувати доробок острозьких вчених. Зокрема, розвідки К.Харламповича "Острожская православная школа", "Западнорусские православные школы XVI-го и

начала XVII-го века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви" підкреслюють традиційну релігійну основу представників острозького книжництва. Такої ж думки притримується попередник К.Харламповича С.Голубєв, автор книги "Киевский митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники (Опытъ историческаго изслѣдованія)", що побачила світ на початку XIX ст.

М.Грушевський намагається кваліфікувати неординарність такого явища як острозьке книжництво з історико-культурологічної перспективи. Дослідник, описуючи, як далеко зайшло протистояння традиційного для українців "чисто православного" крила і войовничих представників польської королівської влади, звертає нашу увагу не стільки на вплив західних реформаційних та гуманістичних ідей на це острозьке "чисто православне крило", скільки на їх докорінну відмінність. Грушевський іменує "глибоким проваллям" ті контрасти, на котрі відкрила очі полемічна література, характеризуючи їх як "продукт тисячолітньої відмінної культурної й суспільної еволюції, що ріжнили світ західний і східний, римський і візантійський" [Грушевський М.С. Історія України-Руси: в 11 т. – К., 1993. – Т. VI. – С. 564].

Чимало уваги острозькому книжництву приділяє і І.Франко. Зокрема, у "Нарисі з історії українсько-руської літератури" дослідник детально аналізує творчість Клірика Остроцького, Іоанна Вишенського, Христофора Філарета, Захарії Копистянського, діяльність князя Василя-Костянтина Остроцького і зазначає, що тогочасна полемічна література репрезентує "усі здобутки і перипетії" суперечок "між східною і західною церквою" [Франко І. Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність // Збір. творів: у 50 т. – К., 1980. – Т. 28. – С. 261]. І.Франко підкреслює, що, шукаючи об'єктивної правди, письменники-полемісти стоять непохитно на своїх ортодоксальних ідеях.

У монографії "Історія української літератури. Від початків до доби реалізму" Д.Чижевський наголошує, що острозьке книжництво прагнуло відродження старої православної традиції, але у боротьбі проти католицизму воно змушене було користуватися і послугами протестантів, очевидно, натякаючи на твір Христофора Філарета "Апокрисис". Дослідник приділяє багато уваги творчості Клірика Остроцького, Іоанна Вишенського та Герасима Смотрицького. "Ключ царства Небесного", на думку Чижевського, мав на меті оборону старої культури і спрямований проти нападів латинника Гербеста. Іоан Вишенський, на переконання дослідника, змальовує християнський ідеал церкви, яка, як і старохристиянська, є терплячою і переслідуваною, а не панівною.

В.В. Огородник та І.В. Огородник, стосовно філософсько-релігійної думки другої половини XVI-го початку XVII-го століття у контексті острозького книжництва, розрізняють принаймні два напрями: 1) реформаційних ідей на основі візантійсько-давньоруської традиції; 2) інтерпретації реформаційних та гуманістичних ідей у вітчизняному контексті.

Аналізуючи варіанти класифікації філософсько-релігійного пошуку представників Остроцького культурно-освітнього центру, виокремимо підхід авторів відомої монографії "Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні XVI – початку XVII ст.", котрі пропонують виділити чотири течії тогочасної філософської думки: 1) ортодоксально-православну; 2) течію української реформацій-

ної ідеології; 3) течію ренесансного гуманізму, сформованого на вітчизняному ґрунті; 4) латиномовне відгалуження західноєвропейського зразка. Цей підхід є показовим, адже сучасні дослідники острозької спадщини звертають увагу більше на реформаційні та гуманістичні ідеї, які, на їх переконання, органічно сприймалися і переосмислювалися на вітчизняному ґрунті.

Це далеко не повний перелік пошуку філософських позицій щодо осягнення феномену острозького книжництва. Проте і він засвідчує потребу реінтерпретативних зусиль відповідно до запитів сучасності. Йдеться про повторне прочитання текстів відомих полемістів Острозького культурного центру, адже реформаційні впливи досліджені більш повно, і тому може скластися хибне уявлення про їх переважаючу роль у формуванні морально-релігійних засад тодішньої дійсності.

О.В. Дзюба, асп., КНУТШ, Київ*
Schuriko2@gmail.com

МЕТОД КРИТИКИ ОСНОВ, ЗАПРОПОНОВАНИЙ П.М. КОСТИЛЄВИМ І ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЇ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ТРАДИЦІЇ: ПРИКЛАДИ ПРОБЛЕМНИХ МОМЕНТІВ

В одній з своїх праць [див. *Костылев П.Н.* Метод критики оснований в исследовании религии // *Современные проблемы религиоведения: структура и функции религии: Материалы теорет.-методолог. семин. 6-8 ноября 2008 года / Редкол.: О.И. Сгибнева и др. – Волгоград, 2008. – С. 61*] російський релігієзнавець П.М. Костилев пропонує в релігієзнавчих дослідженнях з необхідністю користуватися "методом критики основ", основними принципами якого є:

- ✓ контрінтуїтивність, тобто критичне відношення до всляких передінтуїтивних розумінь та уявлень про апріорну істинність певних елементів релігієзнавчого знання;
- ✓ контекстуальність, тобто обов'язкове вказування умов та контексту дослідження;
- ✓ інтерсуб'єктивність, тобто необхідність професійного обговорення теми дослідження.

Не беручи до уваги останній принцип (а його ліквідність важко проблематизувати, якщо мова йде про академічно оформлене наукове знання), розглянемо два перші, оскільки саме в порушенні цих необхідних вимог до адекватного релігієзнавчого дискурсу й криється проблема багатьох вітчизняних досліджень в сфері функціональності релігії.

Звичайно, в форматі тез ми не в змозі дати докладний аналіз існуючої проблеми у вітчизняній релігієзнавчій думці, проте можемо надати кілька прикладів й обґрунтувати неточність використання певних дефініцій у визначенні функцій релігії дослідниками.

Так, наприклад, Л.Виговський в одній зі своїх праць виділяє в релігії такі функції, як "просвітницько – освітня, благодійницька" [*Виговський Л.А.* Кому-

* Рецензент – Л.Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.

нікативно-трансляційна функціональність релігії та основні форми її вияву // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 1(29). – С. 30], тобто автор пропонує нам погодитися, що в релігії завжди виконує подібні функції. Але цілком очевидно, що в різні часи, в різному історико-культурному аспекті це навряд чи буде правдою. Тобто, перед тим як надавати релігії саме такого функціонального виміру, і маємо вказати на конкретну релігію в конкретний історичний час. З іншого боку, той самий автор пише, що "... функції еволюціонують в конкретно – історичному контексті" [Там само. – С. 38], – навряд чи функції можуть еволюціонувати, бо функції – похідні ("розглядаючи систему з боку функцій й відволікаючись від її внутрішнього змісту, який, як правило, виключно різномірний за своїм складом й природою протікаючі процесів, ми начебто схоплюємо це різноманіття в його остаточному вираженні – поведінці системи. Функція – це сукупність процесів, які породжують її, але в знятому вигляді" [Див. *Марков Ю.Г.* Функціональний підход в современном научном познании. – Новосибирск, 1982]), тим більш такі, на які впливають ряд чинників, тобто точок перетинів релігійної системи з соціальною в цілому. Еволюціонувати можуть елементи релігійної структури та характер взаємозв'язків між ними (відбуваються зміни на рівні віровчення, культа, що тягне за собою зміни в ієрархії цінностей конкретної релігії), і тоді може змінюватися рівень інтегрованості релігії в суспільстві, напрям діяльності релігійного інституту, релігія може активно включатися в економічні, політичні проблеми суспільства, коли, наприклад, релігійні цінності починають співпадати з економічними інтересами (одному конкретному випадку такого співпадіння, до речі, М.Вебер присвятив цілу книгу – "Протестантська етика і дух капіталізму") тоді-то, на перетині, й можуть виникати специфічні нові функції релігії, але, так чи інакше, вони не можуть "еволюціонувати", бо вони є репрезентативно соціальним виміром релігійної системи в цілому. Тобто, мова йде про те, що, виділяючи певні функції, ми не зможемо вести мову ні про які з них конкретно, не вказуючи умов та контексту дослідження.

Інший приклад, – це продовження виділення дослідниками ідеологічної функції релігії. Так, під ідеологічною функцією розуміється групою сучасних українських авторів те, що "релігія як форма суспільної свідомості є надбудованим явищем. Вона не здатна продукувати суспільні відносини, а лише відображати їх – виправдовувати, схвалювати чи осуджувати... Під впливом релігії в суспільстві можуть домінувати примиренські настрої або розгортатися соціально – політичні конфлікти" [*Лубський В.І., Теремок В.І., Лубська М.В.* Релігієзнавство: Підручник. – К., 2003. – С. 46]. З такого визначення випливає, що автори поділяють марксистську методологію в погляді на релігію, тобто вважають релігію надбудованим явищем. Але ці ж автори кількома абзацами далі виділяють також культуротранслюючу функцію, як таку, що "відчутно впливає на формування і розвиток естетичних цінностей, на етичні традиції віруючих, суспільства" [Там само]. Власне, якщо вже дотримуватися марксистської методології, то слід було б вказувати на культуротранслюючу або культурозберігаючу функцію релігії, тобто не на креативну, а на відображальну, реакційну природу функціонування релігії, як це робили, наприклад, І.Яблоков та Д.Угринович та ін. Якщо ж зануритися ще далі, то в межах цієї ж праці в попередній главі

"Предмет, структура і методологія курсу "Релігієзнавство" [Там само. – С. 9–21] всіляко відмежуються від будь-яких марксистських конотацій, – тобто працює дія вище запропонованого методу критики основ за своїм першим принципом, чи скоріше сказати, відсутність даного принципу.

*Д.В. Драгініч, асп., КНУТШ, Київ
kildong304@gmail.com*

МІСЦЕ І ПРАКТИКА ШАМАНІЗМУ В СУЧАСНІЙ КОРЕЇ

Корейська цивілізація датується від п'ятого сторіччя до Різдва Христового, коли з Заходу племінні групи почали з'являтися у Корей, хоча записана історія Корей досягає тільки першого століття від Різдва Христового. У четвертому сторіччі від Різдва Христового, ранні корейські королівства прийняли конфуціанство і буддизм, які прийшли до них з Китаю. Християнство через католицьку місію в Китаї увійшло до Корей у вісімнадцятому сторіччі і християни стали однією з найбільших релігійних груп в сучасній Корей. Тому буддизм, конфуціанство і християнство – основні релігії, які покривають більш ніж половину загальної кількості сучасного населення Корей [Shamanism in Korea. Tongshik Ryu // *Brown A David. A guide to Religions.* – Quezon City, 1987. – P. 46].

За роки незалежності України корейська спільнота почала і продовжує тісніше співпрацювати з українським суспільством у різних сферах життєдіяльності – в бізнесі, спорті, сервісному обслуговуванні, зокрема, в релігії. З 1991 року в Україні з'явилося багато нових церков, місій як християнських (протестантів) так і деструктивних (Рух Уніфікації), заснованими яких є представники корейських релігійних громад. Збільшення корейської діаспори в Україні спонукає вивчати всі форми релігійного життя корейців. Самою древньою формою, що зберегла свою функціональність на релігійному просторі Корей і сьогодні є **шаманізм**. В Україні корейському шаманізму приділяли увагу ЗМІ, інформуючи про обряди прийому до рядів шаманів нових adeptів.

Відмітною рисою шаманізму як релігії є "застосування методів екстатичного спілкування з надприродним світом і у зв'язку із цим виділення особливих людей, яким приписується здатність такого спілкування" [Токарев А.С. Ранние формы религии. – М., 1990. – С. 270]. Це відображає спільність між багатьма релігіями світу, які сповідують наявність стосунків між світом богів (або Бога) і людей. Щоб управляти світом природи, або своєю власною долею, людині потрібно мати правильні стосунки з богами, які є носіями сили і влади. Особа повинна умовити богів управляти всіма речами у світі за її бажанням. Через церемонії поклоніння шамани закликають богів, розважають їх, прислухаються до їх волі або оракулів і підкоряються їм [Chan Chu-kun. An Introduction to Korean Shamanism // Shamanism: The Spirit World of Korea. – Berkeley, 1988. – P. 33].

Існує два різновиди шаманів в Корей:

1. Шамани за спадковістю або вивченням. Вони найбільш впливові в південній частині Корей, навчаються у старшого головного шамана і проходять через певні важкі випробування.

2. Шамани за вибором і даром богів. Вони найбільш впливові в центральній і північній частині Корейського півострову. Коли особа обрана богами, щоб бути шаманом, вона хворіє, бачить видіння і впадає в релігійний екстаз. В шаманістських ритуалах екстаз приходиться через спів і танець: люди вірять, що такий екстатичний стан повторює досвід відродження, яке шаман вперше отримав, коли боги обрали його бути шаманом [Shamanism in Korea. Tongshik Ryu. – P. 46].

Корейському шаманізму властиві три основні церемонії:

1. Церемонія, за допомогою якої люди пробують усунути всі невдачі і притягнути благословення (*Кібок-че*).

2. Церемонія, за допомогою якої люди намагаються вигнати злих духів івилікувати хвороби (*Гьонг-кут*).

3. Церемонія, за допомогою якої люди пробують заспокоїти і вшанувати духів померлих і відправити їх в інший світ таким чином, щоб вони не були причиною лиха в цьому світі (*Сонньонг-дже*).

Деякі сучасні релігійні групи в Кореї, філіали яких є і в межах України, вибудували синкретичне поєднання біблійного вчення про владу Ісуса Христа з шаманською практикою вигнання злих духів.

Поклоніння і служіння шаманів богам через спів і танець в церемонії поклоніння називається *кут*. У цьому обряді шамани намагаються оновити і зробити світ навколо щасливим за допомогою сили богів і духів, а також намагаються усунути лихо і принести благословення. Шаманські церемонії поклоніння *кут* споріднені з двома циклами в людському житті: циклом людського старіння, і річним циклом.

Наприклад, у річному циклі навесні шамани проводять різні види церемоній для того, щоб помолитися про уникнення від невдач протягом всього року і про надання багатого врожаю. Великі за змістом ритуали містять зазвичай дванадцять послідовностей. Це не означає, що кожен ритуал ділиться точно на дванадцять епізодів, але як дванадцять місяців роблять повний рік, так здається, що дванадцять цих послідовностей роблять ритуал "повним курсом" *кут* [Shamanism in Korea. Tongshik Ryu. – P.48]. У кожній з послідовностей, шамани звертаються до окремого бога із специфічною функцією, і, в повній церемонії, різні частини слідує за наступним зразком:

Епізод 1 і 2: Вступні епізоди, щоб очистити місце ритуалу і покликати господаря богів. Епізод 3: Молитва про захист. Епізод 4: Вигнання злих духів. Епізод 5: Божество багатства, Тегам-шін, покликане і здійснюється молитва про надання багатства. Епізод 6: Чесок-шін, буддистський бог захисту, покликаний і здійснюється молитва за довге життя. Епізод 7: Молитва за мир. Епізоди 8 і 9: Як 4 і 3. Епізоди 10, 11 і 12: Шаман поклоняється богам захисту і пропонує жертви всім видам духів для того, щоб не було ніяких злих наслідків. Кожна з послідовностей в повному ритуалі майже завжди слідує за цим зразком.

Шаманізм це не тільки сам шаман, але також і всі інші сторони життя суспільства. Такий висновок спонукає бути більш інформованим щодо наслідків у психофізичному стані прихильників шаманізму в сучасному суспільстві.

ІДЕЙНІ ОСНОВИ ІСЛАМІЗМУ

Концептуальною базою для ісламізму послужили праці таких відомих ідеологів ісламського фундаменталізму, як Абу Ала Маудуді, Хасан Аль-Банна, Абд аль-Кадер Ауда, Абд аль-Хамід Бен Бадіс і, особливо, відомий теоретик єгипетської асоціації "Брати-мусульмани" Сейїд Кутб (1906–1966). Його концепції лягли в основу програмних документів багатьох угруповань ісламізму. Найбільш відомими працями Сейїда Кутба є "Битва ісламу з капіталізмом" і "Віхи на дорозі". У першому він конкретизував положення про створення ісламської держави, виділивши таку його структуру, як Междліс аш-шура (Консультативна рада), куди повинні обиратися кращі представники мусульманської умми. Будучи виразником волевиявлення всіх мусульман, Меджіс аш-шура повинен очолювати виконавчу владу і контролювати її дії. У "Віхах на дорозі" Сейїд Кутб розвивав концепцію двох стадій розвитку "істинно ісламського суспільства", а також теорію побудови ісламської держави як "втілення вищої влади Аллаха – хакимій" і джихаду як дороги створення такої держави.

Іншим ідеологом ісламізму був пакистанець Абу Ала Маудуді (1903–1979), засновник руху ісламізму "Джамаат-і ісламі" (Ісламське суспільство) в Пакистані. Маудуді розвивав ідею "мусульманської нації", підкреслюючи, що "іслам ворожий будь-якому вигляду націоналізму", і закликав всіх мусульман незалежно від національної приналежності "об'єднатися в "Дар аль-іслам" (Будинок ісламу). Як політична форма об'єднання він, як і інші ідеологи ісламізму, пропонував ісламську державу, в якій "вірність Аллаха і його Пророкові вимагає від громадянина... вірності і підпорядкування по відношенню до тих, хто покликаний підтримувати ул ул-амр ("ісламський порядок", на мові урду)". Що стосується соціально-економічного аспекту, то Маудуді критикував як капіталістичну, так і соціалістичну модель. За його словами, "капіталізм гарний тим, що визнає за людиною "природні права", перш за все, право приватної власності, але в "капіталістичному суспільстві немає нічого, що спонукало б людину працювати або творити заради цього суспільства... кожна людина ради своїх особистих інтересів веде боротьбу проти інтересів суспільства в цілому". "Мета соціалізму – вилікувати капіталізм від його пороків – правильна і благородна", визнавав Маудуді, але для її досягнення вибрана помилкова дорога. Зокрема, ліквідацію приватної власності він вважав "згубною не лише для економіки, але і для всього суспільного життя". Як альтернативу Маудуді пропонував "ісламську дорогу". Його основний принцип полягає в тому, що "індивідуві надається повною мірою всі його "природні права" і в той же час не порушується баланс розподілу національного доходу". Справедливий розподіл доходів має бути забезпечений за допомогою "трьох стовпів". Перший – закят, мусульманський податок на користь незаможних. Другий – мусульманський закон спадкоємства, по якому власність померлого ділиться між прямими і непрямими спадкоємцями, що повинне перешкоджати зосередженню багатства в руках небагато. Третій – заборона лихварства. До цих законодавчих заходів додаються закріплені в Корані морально-етичні обмеження для заможних людей, яким мусульманські

ідеологи надавали велике значення. Маудуді нагадує, що Коран наказує мусульманинові не витратити все, що їм зароблене, лише на задоволення власних потреб, але віддавати частину свого доходу на користь тих, хто має потребу, у вигляді пожертвувань, добродійності і т.д. Така економічна система, за твердженням Маудуді і його прибічників, є своєрідною "золотою серединою" між капіталізмом й соціалізмом, і щонайкраще відповідає мусульманським історичним традиціям та менталітету.

Використовувалися лідерами ісламізму і концепції імаму Хомейні (1902–1989). Переконання Хомейні щодо ісламської держави, де влада жорстко контролюється мусульманською верхівкою, по суті, не відрізнялися від розробок суннітських ісламістів. Але в доктрині Хомейні, більшою мірою, був присутній елемент розділення світу за декількома протиставленнями. Згідно з першим, світ розділений на два табори: на ті країни і народи, які мають силу і можливості, домінувати і експлуатувати інші країни і народи, й на табір експлуатованих ігноблених. Табір тих, що "пригноблюють" складається з країн Заходу (США і їх союзники); у таборі "пригноблених" знаходяться всі ісламські країни і більшість так званих країн, що "розвиваються". Друге зіставлення ділить світ на тих, хто йде "по вірній дорозі – дорозі Бога і віри" (тобто ісламу і Корану), і тих, хто йде "хибною дорогою – шляхом безвір'я і сатани". Єдиною країною, яка по-справжньому керується коранічними розпорядженнями, в Хомейні виступала Ісламська республіка Іран, а боротьба Ірану з США й Ізраїлем трактувалася як битва правди і справедливості з брехнею, злом.

Необхідно відзначити, що концепція Хомейні багато в чому, відображає загальноісламський погляд, згідно з яким світ ділиться на "Дар аль-іслам" (Світ ісламу і спокою), "Дар аль-Харб" (Світ війни і безбожника) та проміжний між ними "Дар ас-сулх" (Будинок мирного договору). Перший термін позначає території під владою ісламу, а другий – території, керовані "спотвореним законом", з якими "світ ісламу" може знаходитися в стані джихаду. Проте і Хомейні, і інші мусульманські ідеологи уточнювали, що йдеться не про озброєну боротьбу, а про мирне поширення за межі "умми" "ісламських цінностей". Крім того, згідно концепції шиїта війни і світу, війни в ім'я поширення ісламу можуть вестися лише імамом, але, як відомо, після зникнення дванадцятого імаму, світова община шиїта залишилася без сакрального лідера, що передбачає неможливість такої війни.

У ідеології сучасного ісламізму можна виділити декілька основних моментів. Перший – універсальність ісламських принципів. Другий полягає в тому, що західне суспільство знаходиться в духовній безвиході. Третя ідея стосується необхідності створення єдиної ісламської держави.

Т.В. Заячківська, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
yspih.zayachkivska@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ У. ДЖЕЙМСА

Релігія – складне духовне явище, що завжди відіграло вагомий роль в історії людства. Її вплив на світогляд, духовний розвиток, переконання окремої особистості ще більш виразний. Це говорить про необхідність критичного

підходу до релігійного феномену, що дасть можливість глибше проникнути в його суть, показати роль і значення.

Виходячи з особливостей власного методу, прагматизму, представник американської філософії кінця XIX – початку XX ст. У.Джеймс дав власне розуміння релігії, що викликало неоднозначну оцінку в європейському інтелектуальному середовищі того часу. Крім того, на сьогодні філософія релігії У.Джеймса недостатньо вивчена (часом з досить однобокою оцінкою її значення). Часто її не відокремлюють чи розглядають в контексті психології релігії американського філософа (Д. Угринович, М. Попова тощо) Радянська критична література подає філософсько-релігійні ідеї У. Джеймса фрагментарно в контексті гострої критики гносеології прагматизму (А.Богомолов, А. Гагарін, Д. Ермоленко, П. Копнін тощо). Проте високу оцінку американському філософові за синтез наукового та релігійного підходів у концепції істини, прагнення примирити науку та релігію дають Д. Корк, С. Лурье, Л. Лопатін, Я. Бредман, В. Хвостов тощо.

Своєрідність бачення У.Джеймсом релігійного феномену пояснюється прагненням відреагувати на тогочасні зміни в світоглядних орієнтирах людини, на кризу духовності особистості, причинену процесом секуляризації, бурхливим розвитком науки та техніки. Доречними при цьому є слова Е.Фромма: "В XIX столітті проблема полягала в тому, що Бог мертвий; в XX – проблема в тому, що мертва людина..." [Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. – М., 1995. – С. 563]. Саме тому У.Джеймс і бачить реальне вирішення тогочасних проблем в релігії. Остання визначається як важливий чинник людського життя, адже дозволяє долати внутрішню розірваність особи, вгамовувати її тривогу і постійний життєвий неспокій. Крім того, лише релігія додає додатковий запас духовних сил, вселяє надію, сприяє самореалізації людини, досягненню нею поставлених цілей, максимально позитивного результату. Це – єдина сфера, спроможна перетворити нестерпні страждання у щастя, відновити рівновагу і душевний спокій. А, отже, релігія – корисна для людини, бо задовільняє всі її найголовніші потреби (ця точка зору впливає з особливостей прагматичного методу У.Джеймса, трактування ним істини) [Заячківська Т. Концепція істини в прагматизмі У. Джеймса: синтез філософського, наукового і релігійного підходів // Філософські пошуки. Вип. XXVII: Сучасні аспекти співвідношення філософії і науки. – Львів; Одеса, 2008. – С. 298].

Релігійна сфера перевершує моральність. Для підтвердження цього у своїй праці "Багатоманиття релігійного досвіду" У.Джеймс наводить такий приклад: "моральне життя – війна... Навіть хворий може вести моральну боротьбу. Він може добровільно не звертати увагу на своє майбутнє в цьому світі; слідувати за суспільними новинами і цікавитися справами інших людей, підтримувати в себе хороший настрій і мовчати про страждання. Він терпить, надіється і смиренно поводить... Моральність ця обумовлена впливом сили волі. Доки все добре, доки можлива атлетична поза – моральності досить. Але в такій позі неможливо знаходитися довго, навіть у найміцнішої людини вона послаблюється, коли організм починає руйнуватися чи коли свідомістю починають оволодівати хворобливі страхи" [Религиоведение: Хрестоматия / Под

ред. А.Н. Красникова. – М., 2000. – С. 483–485]. Американський філософ впевнений, що в такому випадку на допомогу може прийти лише релігія, яка рятує, "бере в свої руки нашу долю. Настає стан розслаблення, спокійного, глибокого дихання, зникає страх про незвідане майбутнє" [Там же. – С. 485]. Дійсно, релігія приносить впевненість і нове джерело сил, адже у людини з'являється міцна і надійна опора – Бог, який ніколи не зрадить, завжди підтримає: "Якщо є Бог на небі, це означає, що все в порядку" [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1998. – С. 100].

Істинний корінь релігії у зойку: "Допоможіть! Врятуйте!" [Якщо є Бог на небі, це означає, що все в порядку] [Там же. – С. 137]. Людині, охопленій відчаєм, скорботою, не може допомогти ні інтелектуальна, ні моральна втіха. Це підсилу лише релігії. Завдяки їй людина переходить на якісно новий рівень – рівень оновлення у Бозі, "народжується вдруге", здійснює прорив у інший зріз буттєвості.

Особливе значення Джеймс надає релігійному почуттю – свідченню наявності Абсолютного у житті суб'єкта. Адже лише воно, на думку філософа, здатне оживити, надати нової сили, додаткового об'єму емоцій, а також підтримати в тих ситуаціях, де мораль просто схиляє голову. Релігійне почуття – важливий компонент релігійного досвіду, який розгортається у таких трьох етапах: а) особистість хоче подолати свою недосконалість; б) вона виходить за межі свого "Я" і прилучається до Вищого; в) людина входить у процес спілкування, діалогу з Абсолютом [Там же. – С. 103]. Релігійний досвід найкраще висвітлюється у стані містичного екстазу – безпосереднього, живого зв'язку людини з Богом, одкровенні, через яке відкривається досконале розуміння світу.

Таким чином, релігія – важливе поняття у філософії У. Джеймса, адже вона приносить реальну користь, відіграючи, безсумнівно, позитивну роль у житті людства. Нерідко там, де виникають кризові ситуації, інтелект і мораль виявляють своє безсилля, і лише релігія допомагає віднайти рятівний вихід.

*А.Г. Іваницька, асп., НУБіП, Київ
flowerlina@ukr.net*

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ В КОНТЕКСТІ ХРИСТИАНСЬКОЇ МОРАЛІ І ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

Виникнення християнства стало знаковою подією в історії людської цивілізації. Незважаючи на значну кількість напрямів і течій у цьому утворенні, воно зберігає системність і відрізняється оригінальністю. Оцінити в повному обсязі значення християнських цінностей не можна, не занурившись у засадові основи християнського світосприйняття. Процес формування цієї релігії безпосередньо пов'язаний з боротьбою народних мас проти експлуатації і пригноблення, соціального подавлення людської гідності. Християнство пропонує свою систему цінностей. На протипагу насиллю і жорстокості воно пропонує любов, повагу до особистості, цінність людського життя. Моральні норми християнства зумовлюються особливостями його власне релігійної

доктрини. Сакральне і профанне у християнстві органічно взаємопов'язані, при ведучій ролі, звичайно, сакрального.

Центром прагнень віруючого християнина є теозис – реалізація індивідом свого людського призначення, що можливе за умови вільного самовизначення у світі. Саме в такій спосіб у рамках релігійного світобачення викристалізовується ідея свободи особистості. В процесі цього самовизначення надзвичайно велику роль відіграє голос внутрішнього сумління. Сумління постає як внутрішній критерій моральності особи, котра сама для себе визначає обов'язковість виконання моральних норм. Норми права, на відміну від моральних регулятивів, мають зовнішній по відношенню до людини характер. Вони базуються на силі закону, забезпечуються авторитетом держави. Мораль і право постають як дві взаємопов'язані і, водночас, різні системи соціального регулювання людської поведінки, що мають власний зміст і вирізняються механізмами функціонування.

Якщо проаналізувати характер співвідношення свободи і права, то стане очевидним, що право іманентно орієнтовано на захист свободи. Примусові заходи, які передбачає правова система регулювання щодо обмеження волі злочинців і правопорушників, покликані забезпечити захист гарантованих державою прав і свобод своїх громадян. Право завжди визначає, встановлює, задає певні параметри людської поведінки, яка, з одного боку, характеризується вільним самовизначенням особистості, а з другого – розвертається, здійснюється під впливом низки об'єктивних чинників, серед яких далеко не останнє місце займають правові норми.

Відстоювання християнством своєї системи цінностей поставило на порядок дня питання про важелі впливу на людей. Інституалізація церкви, як осередка внутрішнього релігійного життя віруючих, своїм наслідком мала поступове запровадження певного ою ієрархією, призначенням кожного віруючого. Норми цього порядку утворюють внутрішнє церковне право. Церква, з одного боку, заявляє про себе як його об'єкт, ним визначаються відносини всередині церкви, з іншого, – постає як об'єднання, що існує у суспільстві поряд з іншими об'єднаннями людей – політичними, професійними, громадськими тощо. Церковне право – самостійна галузь права. Його не можна віднести цілком ані до приватного, ані до публічного. Воно пов'язане з ними лише в контексті ідеї права взагалі. В силу своєї самостійності і специфіки буття церковне право є предметом вивчення особливої юридичної науки, яка має таку ж назву – церковне право. В контексті свого змісту церковне право органічно взаємопов'язане з богослов'ям.

Як і іншим гілкам права, церковному праву притаманний елемент примусовості. Останнє завжди височіє над волею індивіда і впливає на нього силою необхідності. При цьому закони церкви не суперечать християнському вченню про свободу волі. Той, хто визнається членом церкви, бере на себе обов'язок по дотриманню закону і порядку, що їх встановлює церква. Не повинно існувати насилля при вступі до церкви. Але члени церкви, що вже належать до неї, неодмінно мають підкорятись закону божественної волі, який має трансцендентну природу.

Визначений порядок відображає головну мету існування церковного організму: досягнення членами церкви такого стану, коли внутрішня свобода особистості і зовнішній примус розвертаються в одній площині. Віроповчальні норми церковного права своїми витоками сягають проповідей Ісуса Христа. Догмати християнства є імперативом для церковного права. Мета останнього зводиться до гарантій у сфері об'єктивності та істинності церковного досвіду, вірності християнській спільноті як незмінній цінності існування церкви.

С.В. Ісмагілов, асп., ДУІШІ, Донецьк*

МАЗГАБИ В ШИЇЗМІ

Іслам нерозривно пов'язаний з правом. Маючи своїм джерелом текст одкровення, мусульманське право впродовж більш ніж тисячі років у всі історичні епохи регламентувало різні аспекти життєдіяльності як всієї мусульманської спільноти, так і окремої людини. До сфери регулювання мусульманського права входять як норми, що визначають відносини віруючих з Богом, ритуальну практику, так і норми, що визначають відносини людей між собою і з органами державної влади, відносини мусульман із представниками інших конфесій, а також інші питання соціального змісту. Для правильного розуміння природи мусульманського права важливо усвідомити його фундаментальний принцип, згідно з яким право не є творінням людського розуму, а є відображенням божественної волі; мусульманські законознавці займаються не творінням права в прямому сенсі цього слова, а знаходять правові рішення в рамках ісламського врівнення.

Обґрунтування правових норм у різних релігійних системах було і є характерним і розповсюдженим явищем. В цьому сенсі мусульманське правознавство не є виключенням. Але, тим не менше, феномен правових шкіл (мазхабів) не має аналогів у інших релігійних законодавчих системах. Це пов'язане з тим, що іслам, починаючи з першого етапу свого розвитку, регламентував не тільки культову практику, але і всі сфери життя мусульманського суспільства. Діяльності одного богослова було замало для такої тривалої роботи, відтак склалася традиція, згідно з якою учні засновника продовжували вирішувати правові питання у встановлених ними межах.

Всі мазхаби в ісламі, як ті, що існують зараз, так і ті, що вже зникли, можна поділити на два основних напрями – сунітські та шіїтські. Головна різниця між вказаними напрямками полягає у джерелах шаріату, які ними визнаються і використовуються. В наш час мусульманське право (фіхх) репрезентовано вченнями чотирьох сунітських і двох шіїтських мазхабів. Необхідно підкреслити, що правові відмінності між сунітами і шіїтами є наслідком розбіжності між ними у розумінні і тлумаченні другого за важливістю джерела шаріату – сунни пророка Мухаммада. В той час як суніти спираються на хадіси, які були передані всіма послідовниками пророка, шіїти визнають лише хадіси, які

* Рецензент – А.І. Шевченко, чл.-кор. НАН України, проф.

передавалися "Ахль Аль-Бейт" – родиною пророка. До цієї невеликої кількості текстів вони додають вислови шіїтських імамів, тим самим формуючи альтернативне "Священне передання" – *ахбари*. Спираючись на цю різницю, шіїтські мазхаби розробили власні додаткові джерела шаріату.

У шіїзмі сформувались дві головні правові школи: джафарітська і зайдітська.

Джафарітський мазхаб – це шіїтська богословсько-правова школа, яку було засновано Джафаром Ас-Садіком. До основи методології джафарітів відносяться методи *усулітів* – одного із напрямів правової і богословської думки в шіїзмі. *Усуліті* припускали виведення правових настанов не тільки на підставі буквальної інтерпретації ахбарів, але і керуючись раціональними аргументами. На думку джафарітів, джерелами фікха можуть бути Коран, ахбари, іджма, урф і акль (вирішення правового питання у відповідності з раціональними аргументами). Джафаріти вважають "брами іджтіхада" відчиненими. Таким чином, головні особливості джафарітського мазхабу полягають у наступному:

- 1) джафаріти заперечують кияс – метод порівняння за аналогією, який активно використовується зайдітами і сунітськими мазхабами;
- 2) у якості Священного передання використовують ахбари;
- 3) вважають "брами іджтіхада" відчиненими.

Останнє положення сприяло розвитку методології джафарітського мазхабу, дозволяючи замінити собою ті джерела, які використовуються сунітами, і при цьому швидко реагувати на події, що відбувалися у світі [Кяримов Г.М. Шаріат: закон життя мусульман. – СПб., 2007].

Зайдітський мазхаб є однією з найдавніших правових шкіл у ісламі. Вважається шіїтським, але у багатьох доктринальних питаннях його позиція відрізняється від вчення джафарітів і є ближчою до сунітських правових шкіл. Епонім – Зейд ібн Алі, один з найвидатніших представників "Ахль Аль-Бейт". У якості головних джерел шаріату, поряд із Кораном у ньому визнається сунна. Причому сунна не зводилася тільки до хадісів, які передавались за "Ахль Аль-Бейт", а містила всі розповіді, що були надійними з точки зору їх вірогідності. Саме ця особливість спричинила істотні розбіжності з мазхабом джафарітів. Додатковими джерелами шаріату у зайдітів вважаються: Акваль Алі (слова і фетви Алі ібн Абу Таліба), іджма, кияс і акль (розум) [Абу Амина Биляль Филіпс. Еволюція фікха. – К., 2001]. Як і джафаріти, зайдіти вважають іджтіхад припустимим. Згідно із вченням Зейда ібн Алі: "Якщо всі методи з якихось причин виявляються неприпустимими, тоді визнаються аргументи розуму. Якщо розум сприймає ту чи іншу річ як дозволена чи заборонена, отже, такими вони і є" [Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь – М., 2007].

Шіїтські мазхаби, як один із різновидів правових шкіл у ісламі, були покликані обслуговувати правові аспекти життя мусульман-шіїтів у відповідності до особливостей шіїтського вчення. Як джафарітський, так і зайдітський мазхаби не втратили своїх позицій в ісламському світі. Причому джафарітська школа є домінуючим мазхабом в Ірані. Хоча багато постанов шіїтських шкіл фіксу і збігаються із сунітськими, є значний комплекс правових норм, які докорінно відрізняються від точки зору сунітських мазхабів.

ЛЮДИНА І БОГ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ Г.С. СКОВОРОДИ

Досліджуючи історію становлення і розвитку ідеї толерантності, не можна оминати питання про те, як позначилась новоевропейська боротьба за толерантність на розвитку філософсько-етичної думки України. Питання це надзвичайно широке і багатоаспектне. Обмежимося розглядом ідей, які мають безпосереднє відношення до толерантності в етиці та філософії Г.С. Сковороди.

Хоча його світогляд і вчення, спосіб життя вступали у суперечність із оточуючою дійсністю, його протест проти неї був, перш за все, внутрішнім. Він пов'язаний не з суспільними перетвореннями, а з духовним переродженням людської природи на засадах християнської етики, стоїцизму, платонізму. Певну співзвучність етика Сковороди має з ідеями протестантизму, просвітництва. Його світогляд поєднував елементи і традиційного, і гуманістичного, реформованого християнства, містичного пантеїзму і навіть атеїзму. Філософ був людиною віротерпимою, надавав вирішального значення розвитку "внутрішньої людини", а не зовнішнім обрядам і церемоніям, які нівелювали індивідуальність. Взагалі, Сковороді притаманні дуалізм і викликані ним протиріччя. Це зумовлюється вченням філософа про "дві природи": тілесну, матеріальну, видиму – і невидиму, внутрішню, духовну. Моральні основи поведінки людини визначаються не тільки її тілесною організацією, але й її духовним світом, який повинен панувати над тілом і визначати людські дії та вчинки. У концепції Сковороди людина – істота розумна, здатна до прийняття відповідальних рішень і до розрізнення добра і зла. Його концепція спирається на повагу і довіру до людини, але людина – явище складне, в її житті можна знайти підстави як для оптимістичної її інтерпретації, так і для песимізму. Сковорода радить в оцінці людини виходити, перш за все, із пізнання власної природи. У тих випадках, коли Сковорода не абстрагується від конкретної людини, історії і суспільства, від часу і соціальної структури, в рамках яких тільки й можливе цілісне моральне життя людини, він являє нам приклади відносної толерантності, визнаючи необхідність боротьби з обставинами, підкреслює роль активного начала в людині.

Філософські погляди Г. Сковороди ґрунтуються на двох базових принципах: толерантності та свободі. В будь-якому творі, чи то богословському, чи літературному, чи філософському проглядаються ці імперативи мислителя. Він свято дотримується їх і коли говорить про рівну нерівність людей, і коли пише про необхідність чесної відповіді перед собою про споріднену працю, і коли відводить кожному його місце в тлінному і божому світах. Свобода, по Г. Сковороді, це, в першу чергу, толерантне ставлення до себе, до своїх можливостей, здібностей, вад і недоліків. Тільки звільнившись від їх тиску, точніше, від власних претензій на те, що тобі не під силу, толерантно, з розумінням поставившись до оточуючих, і адекватно оцінивши свій потенціал,

* Рецензент – Л.Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.

людина стає вільною, набуває свободи, відкриває, розчищає шляхи до саморозвитку та самовдосконалення. І, врешті решт, пізнавши себе, людина займає те місце у суспільстві, яке на початку здавалось недосяжним, невідповідним її талантам і можливостям.

Г.С. Сковорода – постать непересічна, сповнена внутрішнього горіння, душевних мук і сумнівів, тому, оцінюючи концепцію толерантності Г. Сковороди, треба керуватись його світоглядною і соціальною позицією. Ключем тут буде етичний та гносеологічний дуалізм філософа. У зв'язку з ним розв'язання Сковородою проблеми толерантності буде різним, залежно від того, яку позицію займає філософ відносно об'єктивної реальності і фактичного стану речей. Можна сказати, що основні здобутки Сковороди з точки зору сучасного гуманістичного розуміння толерантності лежать у царині індивідуальної етики, у терпимості – невід'ємної складової цілісної особистості, тоді як соціальне розв'язання проблеми толерантності залишається ще досить абстрактним, утопічним і неідеальним.

*І. Колесник, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів**
ikkimarsan@gmail.com

РОЛЬ ТЕКСТУ В ДЗЕН-БУДДІЙСЬКІЙ ДУХОВНІЙ ПРАКТИЦІ

Процес популяризації, адаптації і дослідження дзен-буддизму на Заході ілюструє певні зрушення в дослідженнях духовної культури Далекого Сходу. Збільшення кількості центрів, вчителів, перекладів першоджерел, кількості досліджень в цій галузі, доступних для ознайомлення, дозволяє більш адекватно оцінити роль міжкультурної взаємодії та її наслідки.

На прикладі дослідження дзен-буддизму можемо спостерігати, яким чином "європоцентриська" тенденція в дослідженнях поступово змінювалася на більш відповідну специфіці вчення цієї буддійської школи, а сам метод адаптувався до живого досвіду комунікації із культурною традицією Далекого Сходу.

Тривалий час поширеним було переконання в тому, що дзен-буддизм є школою, яка заперечує текст, мислення, можливість осмислення світу та місця людини у ньому. Стереотипне сприйняття буддійських філософських вчень як форми нігілізму, незбагненої для західної людини релігії без Бога чи душі, було пов'язане із недостатньою ознайомленістю із вченням, його історією, першоджерелами.

Справді Лінь-ци (яп. Ріндзай) був одним із тих вчителів школи, який демонстрував "агресивне" ставлення до священних сутр, до їхнього вивчення. Він наголошував на первісній ролі "живого" досвіду практики, відмовляючись від "заучування" та інтерпретації священних текстів. Його поведінка і поведінка послідовників цього "ексцентричного" мислителя стала для західного читача прикладом незрозумілого варварства, неповаги до суспільних конвенцій і традиції загалом.

* Рецензент – В.І. Стеценко, канд. філос. наук, доц.

Популяризація дзен-буддизму, захоплення ним "бунтівної" молоді 60–70 рр. на Заході була зумовлена тим, що вони побачили в цьому "агресивно-му" підході один із символів нонконформізму, бунту проти старшого покоління, повного поетичного екстазу від життя. Схоже ставлення тривалий період спостерігалось у послідовників Лінь-цзи: слова вчителя і його приклад був основою для появи великої кількості мандрівних "монахів", які не стільки прагнули "звільнення", скільки користувалися можливістю задовольнити свої егоїстичні прагнення, займалися фіглярством, демонстрували "псевдо-просвітлення".

Після Лінь-цзи вчителі дзен-буддизму починають по-іншому розглядати священні тексти. Досвід, отриманий завдяки поширенню ідей Лінь-цзи, зумовив розроблення підходу до священних текстів. Відтепер текст виступав у ролі носія "просвітлення", як своєрідний спосіб (упая), завдяки якому передається трансперсональний досвід автора. Відповідно, читач відкривав у собі ті аспекти, які динамічно розкривалися в тексті в процесі практики.

Такий спосіб прочитання тексту повинен перебувати у нерозривному процесі практики, оскільки тільки такий "герменевтичний" підхід дозволяє адекватно збагнути зміст. Прочитування себе, а не просто читання є метою дзен-буддизму.

Священний текст в дзен-буддизмі є маніфестацією просвітлення його автора, тому проявляє свою буттєвість. Це не лише інструмент, але прояв істинної реальності. Такий текст не викликає у свідомості прагнення "розпізнання" світу феноменів, не веде до хибного сприйняття.

Насправді, немає принципової відмінності між читачем, автором і текстом. Розуміння цього факту мусить лягти в основу вивчення священної сутри.

Лінь-цзи, таким чином, застерігав від "буквоїдства", яке породжує хибне знання про світ та людину в ньому. "Прив'язування" до тексту дає ілюзію того, що без нього ані практика, ані просвітлення є неможливими. Як наслідок – надмірна прив'язаність до тексту, ритуалу, традиції, норм поведінки, які в залежності від затьмареності свідомості ілюзіями сприйняття, стають перешкодами на духовному шляху реалізації справжньої природи.

Для дослідження буддійських священних текстів необхідно прийняти до уваги той факт, що, виокремлюючи один із пластів і аналізуючи його як просту складову, незалежну від цілісного твору, неможливо адекватно оцінити зміст та його призначення в практиці. Відповідно до цього зауваження Захід потребує розроблення нового методу, який дозволяє не лише дослідити "Схід", але відновити цілісне сприйняття власних культурних традицій, фундаменту Заходу.

Перспективним у дослідженнях духовних традицій Далекого Сходу, зокрема дзен-буддизму, є можливість побачити світ "очима" цієї традиції, побачити культурну традицію Заходу під іншим кутом зору, який не виключає цілісного сприйняття буття людини у світі. Виявлення і подолання проблемних моментів у процесі вивчення "Іншого", зокрема дзен-буддизму, є одним із можливих шляхів "екологізації" принципів західного типу світогляду.

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОГО СЕНСУ ЖИТТЯ

Проблема сенсу людського життя є одним з фундаментальних питань, над яким розміркували і продовжують розміркувати філософи та релігійні діячі.

Релігія як соціально-духовне явище може розглядатися через свої конкретні прояви (християнство, іудаїзм, іслам та ін.) або як феномен, який має спільну природу для всіх своїх конкретних проявів. Відомі релігієзнавчі школи по-різному визначають основні характеристики, які притаманні всім релігійним проявам. Найбільш вдалим, на нашу думку, та найбільш відомим є феноменологічний підхід до аналізу релігії, запропонований Рудольфом Отто. Дослідник вважає, що в основі будь-якої релігійного явища лежить сакральне. І прояв цього сакрального обумовлюється вже конкретними прикладами практики, саме тому ми маємо справу з релігійним різноманіттям, в основі якого й знаходимо спільні риси [Див.: *Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным* / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб., 2008]. Тому релігійний сенс людського життя буде завжди націлений на сакральне, тобто мусульманин, іудей чи християнин в основі свого світогляду мають одну й ту саму мету – служити Вищому Абсолюту, розпізнати волю Всевишнього та виконати її. Головною відмінністю між представниками різних релігій є форми пошуку спілкування із Всевишнім та служіння Йому у рамках власної традиції.

Релігійне тлумачення явищ завжди залежить від того яка релігійна традиція розглядається. Оскільки не можемо говорити про універсальну (світську) теологію, так само і сенс людського життя завжди буде пов'язаний із тією чи іншою релігійною деномінацією. Проте, релігійний сенс життя, незалежно від конфесії, завжди буде чітко ієрархізований та направлений на священне. Релігійне переживання людини завжди спрямовані на щось, що лежить поза нею, іншими людьми та видимим світом. Тобто, як говорять представники філософії неотомізму, релігійний сенс завжди буде трансцендентним. Характерним є також для релігійного сенсу життя пов'язаність із *етикою*, яка характеризується однозначністю у своїх виборах.

Важливим моментом релігійних уявлень про сенс людського життя є універсалізм. Під ним ми розуміємо спільність усіх релігій у питанні мети та основ життя. Метою у переважній більшості релігій завжди є досягнення блаженства у потойбічному житті. Універсалізм релігійного сенсу життя спирається на обов'язкову присутність сакруму у будь-якій релігії. Як першоелемент будь-якого релігійного явища воно обумовлює одночасно всі інші прояви.

Отже, серед основних характеристик релігійного сенсу життя ми відзначаємо наявність священного, до якого спрямовані інтенції віруючих, наявність певної системи цінностей, обумовлених тлумаченням священного та етичних настанов, які теж формуються в контексті тлумачення природи священного.

* Рецензент – Г.І. Волинка, проф.

ТРАНСФОРМАЦИЯ СУББОТЫ У МЕССИАНСКИХ ЕВРЕЕВ

Мессианские иудейские общины вкладывают свой собственный смысл в традиционные иудейские обряды и праздники. Обычно, видение назначения праздника приобретает у них новые грани, связанные с идеей спасения посредством мессии Иешуа, а так же с использованием теологии Нового Завета. Однако, члены общин стараются сохранить традиционную внешнюю иудейскую атрибутику, хотя бы на уровне узнавания. Обычно это заключается в исполнении песен на иврите или с упоминанием еврейской тематики и в использовании предметов, так или иначе связанных с иудейской культовой утварью. Данная статья посвящена рассмотрению отношения мессианских евреев к празднику Шабату – основополагающему празднику иудаизма на примере одной отдельно взятой общины. Рассматриваемая в статье община "Брит Хадаша", в которой проводилось исследование на сегодня самая старая большая в Беларуси, она существует с 1995 года и насчитывает более 300 человек.

Шабатная служба в общине теряет многие иудейские особенности и приобретает новые, возникшие сами по себе, а так же под влиянием других религиозных организаций. Мы считаем, что целесообразно называть собрания общины в субботу вечером не Шабатом, а Шабатной службой, основываясь на изложенных ниже радикальных отличиях между традиционным иудейским пониманием Шабата и рассматриваемой службой.

Одним из важных маркеров определения характера службы является день его проведения. В большинстве случаев "Брит Хадаша" проводит свои Шабатные служения в субботу вечером, фактически они начинаются уже тогда, когда стемнело и официальный иудейский Шабат закончился. Правда, в календаре, где отмечаются все события, получаемый всеми прихожанами раз в месяц, пятница обычно отмечается словами "Эрев Шабат (канун субботы) в вашем доме". Надпись сопровождается рисунком двух свечей. То есть прихожанам предлагается отмечать наступление субботы в кругу семьи и, видимо, сопровождая это традиционными ритуалами. Но, согласно опросу, никто из обычных членов общины этого не делает. Точно так же свечи не зажигаются на собраниях, в какой бы день они не проводились.

Так же, кроме дня собрания, стоит отметить его соблюдение законов Шабата. Если говорить о предписаниях, то, в большинстве своем, прихожане общины не соблюдают, фактически, никаких законов иудаизма. По словам служителей, соблюдение приветствуется, но оно не обязательно, поскольку большая часть предписаний происходит из Талмуда, который не является основополагающей книгой для мессианских евреев. То же самое касается соблюдения субботы и самой Шабатной службы, в частности, она полностью противоречит иудейскому предписанию воздерживаться от

* Рецензент – В.А. Федосик.

творческой активности в этот день. Служба сопровождается игрой на музыкальных инструментах, во время ее активно используется электрическая аппаратура. При этом нельзя сказать, что использование техники и инструментов не противоречит законам, опираясь на то, что служба начинается уже после исхода субботы, потому как накануне службы все равно происходит установка и наладка, для этого существует термин "аудиослужение" – своего рода помощь в проведении служения, которая заключается в том, что бы прихожанин мог прийти пораньше и помочь с подготовкой службы. Для детей во время службы проходят занятия по возрастам: Шаббат-школа и Шаббат-ясли, во время которых они так же занимаются рукоделием. Правда, перед началом занятий детей благословляют, что является традиционным для иудаизма субботним действием, но это опять-таки происходит не в виде традиционного в таких случаях благословения, а достаточно интуитивно. Такое несоблюдение заповедей объясняется в "Еврейском мессианском манифесте", где говорится о том, что ради достаточно важной цели, Шаббат может соблюдаться не полностью. А проведение понятного и привлекательного служения, по мнению членов общины – это достаточно важная цель. Единственное предписание, о котором служители напоминают своим прихожанам – это цдака (сбор денег на нужды общины). Любое использование денег так же запрещено в Шаббат, но оно разрешается опять-таки по причине важности действия [Стерн Д. Мессианский еврейский манифест. – М., 2005].

Служители общины держат в субботу пост, что так же противоречит соблюдению субботы, в этот день предписано питаться хорошо и совершать три трапезы для того, что бы ощутить на себе радость этого дня.

Что касается чтения недельной главы, так же традиционному иудейскому действию, иногда в Шабатную службу происходит объяснение отрывков из Торы и сопоставление их с отрывками из Нового Завета. Но не всегда отрывок берется из текущей недельной главы, иногда из ближайшей по времени, которая подходит к наставлению, передаваемому общине. То есть, не проповедь подгоняется под отрывок из Торы, а под идею проповеди подгоняется какой-нибудь ближайший отрывок.

На службе обязательно присутствуют организационные для всей общины моменты: чтение объявлений, приглашение на мероприятие, раздача календарей, знакомство с новыми членами общины, сама программа варьируется от недели к неделе.

В течении недели в общине проводятся небольшие служения и мероприятия, ориентированные на определенные группы людей. В отличие от всех остальных служений, Шабатняя служба проводится не в основном помещении общины, где мало места для всех прихожан, а в молельном зале, который арендуется у церкви пятидесятников "Вифиль", находящейся неподалеку. Подводя итог, можно сказать, что Шабатняя служба общины "Брит хадаша" имеет только символическую связь с иудейской обрядностью, не является Шаббатом в полной мере и, скорее, замещает его. Кроме того, служба принимает на себя другие функции самой большого собрания за неделю: коммуникативные, информационные и другие.

РЕЛІГІЙНА СИМВОЛІКА І МУТАЦІЇ В СУЧАСНІЙ РЕЛІГІЙНІЙ СВІДОМОСТІ

За останні два десятиліття в Україні значно зріс рівень релігійності населення. Цей процес був обумовлений розпадом Радянського Союзу, крахом комуністичної ідеології та кризою, що торкнулася всіх сфер життєдіяльності тепер незалежної України. Сучасна криза додає актуальності дослідженням процесів, що відбуваються в духовній сфері, зокрема релігії. Особливо багато уваги треба приділити дослідженням релігійних символів, бо релігія є символічною системою. Однак з цього приводу спостерігається суперечність: з одного боку, безперечно визнається потреба у вивченні релігійних символів, а з іншого боку, сучасних серйозних досліджень на цю тему дуже мало. Більш того, рідко в якому довіднику з релієзнавства розглядається поняття "релігійний символ", а в церковних православних довідниках взагалі не розглядається релігійний символ як поняття. Найсерйозніші сучасні розробки у сфері дослідження сутності, значення і практичного застосування релігійних символів належать безперечно психології, в основному юнгіанського напрямку (арттерапії, психодрамі тощо). Ми спробували дати таке визначення поняття "релігійний символ":

РЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ – це будь-який матеріально або ідеально проявлений об'єкт, що має власний зміст і одночасно репрезентує в узагальненій, нерозгорнутій формі якийсь інший зміст, котрий має сакральне значення і є предметом віри.

Сучасна релігійність має певну специфіку. В результаті трансформаційних процесів останніх десятиліть у суспільстві сформувався феномен мозаїчної релігійної свідомості – суміші елементів різних духовних і матеріальних ціннісних систем. Основною характеристикою сучасної релігійної свідомості мозаїчного типу є рівнозначність духовних, і мирських цінностей. Тобто, існування духовних цінностей не скасовує прагнення до мирських благ. Навпаки, часто духовні практики підкорені не прагненню внутрішнього розвитку суб'єкту, а орієнтовані на задоволення повсякденних потреб. Така ситуація вже більш характерна для магічної форми світогляду. Як відзначав Е. Дюркгайм, основна відмінність магії від релігії – утилітарність цілей, тобто, основним критерієм культової магічної діяльності є отримання бажаного [Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г. Філінгука та Зої Борисюк. – К., 2002. – С. 44]. Для магічного світогляду властивий мозаїчний символізм – система символів, запозичених із різних релігій, духовних вчень, ідеологій. Це досить гнучка система: для досягнення мети може використовуватися не тільки приписання якоїсь однієї релігії, а найбільш зручні та результативні, на погляд суб'єкта, дії. Свідченням цього є наявність у суспільстві практики використання релігійних символів як товарних знаків, логотипів кампаній, печаток; використання православних ікон "поширених" східною символікою тощо.

Подібна трансформація релігійної свідомості стала результатом дії в пострадянському соціумі таких чинників. **По-перше**, це поступове перетворен-

ня населення України в "суспільство споживання", в наслідку засвоєння західних зразків життя, декларованих західним кінематографом і рекламними технологіями західного зразка. Основною життєвою цінністю стає одержання різного роду насолод.

По-друге, відсутність традиції розвитку релігійності й насадження атеїзму в радянському суспільстві, конфлікт наукової та релігійної картин світу, привели до того, що в пошуках "сенсу життя" були відроджені навіть архаїчні культи (магія, шаманізм, язичництво). Також, поширилися езотерика, чаклуństwo, екстрасенсорика та вчення, що представляють собою синтез кількох релігійних систем і духовних вчень, в яких нерідко використовуються й наукові розробки, особливо в галузях психології та фізики.

По-третє, велике значення має існування свободи вибору віросповідання при наявності різноманіття релігій, різних духовних вчень та існування, завдяки глобалізаційним процесам і наявності Інтернету, вільного доступу до будь-якої інформації про них.

По-четверте, дуже поширена позацерковна релігійність – невизнання авторитету церкви стосовно питань особистого духовного розвитку (на регіональному рівні її поширеність може варіюватися в залежності від конфесії, специфіки регіону, розмірів і адміністративного значення конкретного населеного пункту). Це можна пояснити, крім впливу попередніх чинників, існуванням конфліктів між конфесіями. Деякі релігійні течії та містичні вчення намагаються дискредитувати традиційні релігії натяками на їх порочність або відсталість. Треба сказати, що й традиційна для України православна церква не відрізняється толерантністю.

Отже, ми визначили поняття "релігійний символ", розглянули особливості сучасної релігійності та чинники, що вплинули на формування мозаїчної релігійної свідомості, якій властиві магічний світогляд і мозаїчний символізм. Сучасну українську дійсність можна розглядати опираючись на дослідження К. Юнга, бо, судячи з усього, він спостерігав за свого життя схожі процеси в західній Європі, зокрема, поширення протестантських течій, зростання зацікавленості східними духовними системами. Кожен з цих процесів, на його думку, має корисну сторону та в результаті всі вони приведуть до психічної або соціальної кризи. К.-Г.Юнг не бачив реального виходу з цього становища Він вважав, що негативні тенденції можуть бути послаблені тільки традиційними для Європи релігійними системами (крім протестантизму), але вони все більше втрачають свої позиції [Юнг К.Г. Архетип и символ. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.koob.ru/books/archetip_i_simvol.rar].

К.С. Кучмай, здобувач, КНУТШ, Київ*

ВІРА ТА ЗНАННЯ: АНАЛІЗ СПІВВІДНОШЕННЯ ІСНУЮЧИХ КОНЦЕПЦІЙ

Незважаючи на раціоналістичну опозицію проти релігійної віри, в наш час спостерігається зростаючий інтерес до релігійності. Посилюються релігійні

* Рецензент – Л.Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.

угруповання, що виступають проти наукового пояснення виникнення світу, проти раціоналізації дійсності та, використовуючи термін М. Вебера, "розчаклування світу" [Трауб Х. Раціональність і релігія. К проблеме историиодной противоположности // Философия и религия в истории и современности: Материалы научной конференции. – Уфа, 2002. – С. 113]. Релігійність відноблюється в езотеричних групах, що претендують на безпосередність вираження почуттів, в персонах, які відстоюють своє право на ірраціональність і навіть на екстатичне злиття з Абсолютом.

В часи економічних і соціальних криз це прагнення до ірраціонального все більш посилюється. Але ми живемо в добу глобальної кризи, що не тільки загострює інтерес до ірраціонального, але й змушує нас оцінити саме поняття раціональності, фальсифікації та мову раціоналізму, що існують у XXI столітті. Категорії віри і знання утворюють невід'ємну частину мислення. Повсякденна свідомість зазвичай протиставляє ці поняття. Тому необхідно підкреслити, що їх конфронтація має реальний історичний фон, оскільки в усі часи були люди, які не бажали ототожнювати дані поняття. В останнє десятиріччя тема раціональної віри, проблема співвідношення віри і знання обговорювалася у найрізноманітніших контекстах.

Мислителі XX ст. вважали, що проблема віри та її достовірності у пізнанні потребує свого подальшого дослідження. Так, К. Ясперс, нагадуючи про фундаментальну кантівську думку – явища нашого буття, що поділяється на суб'єкт та об'єкт, – помічає, що "...якщо віра є не тільки змістом, ні актом суб'єкту, а має коріння у тому, що слугує основою явленості, вона може бути представлена лише як така, що не є ні об'єктом, не суб'єктом, ні обидва вони в єдиному, яке у розподілі на суб'єкт та об'єкт є явищем" Разом з цим, віра – "усвідомлення буття з його джерел за засобами історії та мислення" [Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – С. 424]. К. Ясперс враховує думку С. К'еркегора про історичність віри, її історичну неповторність. Це усвідомлюється філософською вірою, що "...не має міцної опори у вигляді об'єктивного кінцевого у світі, тому що вона тільки користується своїми основоположеннями, поняттями та методами, не підкорюючись їм. Її субстанція цілком історична, не може бути фіксована у загальному... повинна в історичній ситуації весь час звертатися до джерел. Вона не знаходить спокій у перебуванні... Вона повинна явити себе у мисленні та обґрунтуванні" [Там само. – С. 425].

На сьогоднішній день проблема співвідношення віри та знання має наступні варіанти вирішення: 1) знання та віра несумісні, тобто віра не бере участі у пізнавальній діяльності; 2) віра сумісна зі знанням, оскільки саме на віру сприймаються деякі положення, за допомогою яких обґрунтовується істинність людських знань; 3) віра – це різновид знання (деяке "предзнання", "предпоняття", відносна істина); 4) знання є різновидом віри, на основі якого розгортається вся діяльність; при цьому деякі її елементи усвідомлюються й обґрунтовуються стаючи знанням.

Всі зазначені позиції потребують, тим не менш, більш глибокого осмислення, оскільки віра й знання передбачають усвідомлення того факту, що мова повинна йти лише про їх відносне протиставлення.

У Біблії віра осмислюється як стан довіри людини Богу. "Віруюча" людина у біблійному сенсі не є такою, яка вірить у те, у що вірять інші. Це інша людина, яка буде своє життя у діалозі з Богом як живою особистістю. У релігійному сенсі віра – це подарована Богом здібність сприймати істину, що відкривається, вважаючи її непохитною. Це зовсім не виключає, а, навпаки, передбачає попереднє припущення тих або інших підстав достовірності. Тертулліан постійно підкреслював різницю між вірою та розумом: "Син Божий розп'ятий; нам не соромно, бо слід би соромитись. Й помер Син Божий; це цілком достовірно, бо ні з чим незгідно. Та після погребіння він воскрес; це безсумнівно, бо неможливо" [Тертулліан К. Что общего у Академии и церкви? // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 681]. Раннє християнство, утврджуючи нерозумну віру, підходило до "божевілля" як до "речовини мудрості". Східне православ'я не заперечує знання в раціональному сенсі. Мова йде лише про неможливість розуміння Бога раціональним шляхом.

Звертаючись до проблеми співвідношення віри та знання, ми неминуче наштовхуємося на класичну тему співвідношення віри та сумніву. Дане питання було найбільш чітко розглянуто Р. Декартом, який знаходив первинну достовірність у "его cogito" (розумному Я), й виходячи з даної ймовірності, висунув свою першу філософію.

Оригінальну концепцію співвідношення знання та віри запропонував Дж. Локк. Розмислюючи про достовірність людського пізнання, він розрізняв два ступені: ймовірне та безперечне знання. В трактатах Б. Спінози відстоюється наступна теза: "те, що становить форму істинної думки необхідно шукати в самій цій думці і виводити з природи розуму" [Спиноза Б. Избранные произведения. – Ростов-на/Д., 1998. – С. 309]. Тому розумова віра набуває чітко окресленого онтологічного статусу і пов'язана з підтримкою внутрішніх життєвих ресурсів людства. М. Вебер, розмірковуючи про віру, як довіру будь-якої людини, помічає, що віра стає можливою тільки за тієї умови, коли у поняття, що називається "вірою", вкладається зміст "все моє буття" [Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 234].

При такому підході віра не протистоїть жорстко знанню і виступає як розумова віра. Ця віра, яка існує як зразок, як ідеал комунікацій, у силу свого сенсу і виразності пов'язує духовні і соціальні зв'язки та залишається у пам'яті як деяке духовне творіння. В цьому сенсі віра не є установкою індивідуального усвідомлення. Це – більш складне колективне утворення, яке складається з взаємодій усвідомленого (мети), бажаного (неусвідомленої установки) та реально виконаної комунікації (ролі) [Базаров Е.Ю. Коммуникативная вера // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского философского конгресса: в. 3 т. – Ростов-на/Д., 2002. – Т. 3. – С. 34]. Людині одночасно з чуттєвими відчуттями дані переживання, воля, відображення, мисляча енергія. Це – все те, що створює духовний досвід у цілому, що виступає джерелом не тільки релігійної, але й розумової, інтелектуальної, наукової віри, що орієнтується на моральні, життєві цінності.

Отже, визнання фундаментального значення розумової віри у пізнавальній та практичній діяльності суб'єкта передбачає не відвертання від людини та її розуму, а довіру до неї як до цілісного суб'єкту пізнання та діяльності.

Розумова віра означає тверде узгодження людського розуму з самим собою, коли внутрішньо він помічає те, що шукає, а потім прагне здійснити це в реальності. Таким чином, розумова віра, що постійно підтверджується суспільно-історичною практикою, не протистоїть пізнанню, а є вплетеною в саму його структуру.

О.В. Марченко, д-р філос. наук, проф., ЧНУБГ, Черкаси

ПРОБЛЕМА СМISЛУ РЕЛІГІЙНОСТІ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ РЕАЛІЙ

Процеси, які відбуваються в духовній сфері сучасного українського суспільства, безпосередньо пов'язані з тими змінами, що мають місце в політико-економічному та соціокультурному просторі України, з переходом на рейки ринкових реформ, економізацією та прагматизацією нашого буття, поширенням цінностей західного способу життя, а також з включенням нашої країни до світового економічного, соціально-політичного та культурного простору. Пріоритет економічних цінностей над цінностями духовними, стрімкі темпи соціодинаміки і пов'язана з ними невизначеність і непрогнозованість власного буття, критичні історичні умови (а саме такі переживає сучасне українське суспільство), коли дисонанс думок і суперечливих вірувань стає нестерпним, багатьох спонукають шукати нові відповіді на актуальні сенсожиттєві питання. І релігія, оскільки вона прагне віднайти життєво значущі смисли на глибинному рівні буття, досить часто стає найпершою відповіддю.

Проте, попри розповсюдження релігійних ідей і конфесій в суспільстві, своєрідне релігійне відродження, про яке часом говорять, скоріше, на нашу думку, можна вести мову про глибоку кризу релігійності, поширення її зовнішніх проявів при відсутності глибокої духовної потреби набуття релігії (коли пошук реальних шляхів до Бога підміняється формальним боговшануванням, обрядовірством), послаблення впливу традиційних релігійних вірувань (зростання їх авторитету не сприяє, насамперед, існуючий конфлікт між православними церквами, який завдає шкоди християнському духові, а також зосередженість на зовнішній релігійності й благочесті, "богослужбовій вірі" без посутнього спонукування до проникнення в суть Слова Божого і слідування його логіці), прагматизацію світоглядних орієнтацій молоді, секуляризацію суспільної свідомості, суб'єктивізацію уявлень про Бога, поширення нетрадиційних релігійних культів. Лише для небагатьох релігія стає визначальним чинником їхнього буття, торкається душі і серця людини, зумовлюючи характер її поведінки і ставлення до інших. Частіше вона є досить поверховою і зовнішньою, постаючи як розрада в біді, данина моді чи елемент престижу.

Суттєво впливають на характер релігійної ситуації в Україні не лише процеси нашого внутрішнього національно-державного буття, а і глобалізаційні трансформації, що зумовлюють фундаментальні зміни в різних сферах життя держави, світу і людини, сприяють розширенню можливостей її особистісного самовизначення та самореалізації. В контексті вищесказаного зростає значущість проблеми збереження індивідуальної й колективної, національно-

культурної, релігійно-конфесійної та особистісної ідентичності в швидкозмінному та взаємопов'язаному світі, у світі, в якому все нагальнішим стає прагнення стирання будь-яких кордонів. Віднайдення механізмів узгодження індивідуальних прав і прав спільноти у збереженні власної ідентичності, релігійної свободи та релігійної ідентичності має виключно серйозне значення для подальшого суспільного поступу й потребує підготовки свідомості до нових форм людського співжиття на засадах утвердження системи загальнолюдських, загальнозначимих цінностей і гармонійної інтеграції їх із локальними релігійними світоглядами, культурними й етичними традиціями.

Слід наголосити на тому, що рух до визнання універсальних, загальнолюдських цінностей в той же час пов'язаний із зростанням ролі конкретної людської особистості, що в духовній (релігійній) сфері зумовлює зростання ролі особистої, найглибшим чином персоналізованої релігійності, базованої на особистому духовному досвіді і внутрішній вірі, на глибокому відчутті того, що без Бога як цілі й опертя для індивіда "руйнується" світ – і навпаки, тільки разом з особистісно знайденим богом об'єднуються в ціле світ і людина, її свідомість, моральність, духовність.

Нагальною стає потреба і обов'язок людини все більшою мірою реалізувати себе як істоту духовну, потреба, яка може бути сформована лише культурою та вихованням. Виховання людини, в першу чергу сім'єю, школою, – за широкої участі реформованої на основі духовно-персоналістичних цінностей, вироблених як світовою, так і вітчизняною культурою та філософською думкою, церкви. При цьому, безумовно, буде потрібне всебічне сприяння держави, слід прагнути здійснення своєрідної трихотомії "релігійні інститути – держава – громадянське суспільство", коли церква (або, ширше, релігійні інститути), держава і громадянське суспільство є взаємодоповнюючими, взаємно проникаючими, але все ж не взаємно тотожними вимірами одних і тих же – індивідуальних і колективних людських доль. Все це є надзвичайно важливим завданням людства в цілому, й українського суспільства зокрема, котре йому доведеться осмислити, розробити і втілити в життя, щоб запобігти поглибленню гуманітарної кризи.

Висновок про те, що майбутнє людини буде пов'язане з новим набуттям релігійних смислів, з відродженням системи абсолютних цінностей, після всього сказаного видається цілком логічним. Сам хід речей вимагає від людства того відношення до світобудови, котре іменується релігійним. Причому необхідним є створення принципово нової системи світоглядних орієнтирів, які б не просто були перелицьованням традиційних релігійних чи світських ідеалів, а які б, акумулювавши попередній досвід, виражали принципово новий статус людини в бутті, людини, що є цілковито відповідальною за нього не стільки перед лицем Бога-творця як трансцендентного Абсолюта, скільки перед собою як особистістю, котра віднаходить в собі Бога й стає спроможною реалізувати своє божественне, творче призначення. Стає особливо очевидною роль "нової" релігійної свідомості, сутність якої виражається в такому підході до проблем сучасного світу, котрий в якості вихідного положення бере саме християнсько-персоналістичне розуміння людини як само-

цінної величини, вільної, автономної й рівноправної, створеної за образом та подобою Всевишнього, як істоти, що має можливість і внутрішню духовну потребу уподібнитись йому шляхом власного творчого самоздійснення, ставить цілком визначені вимоги до соціального життя, що базуються на ідеї про гідність людини саме як богоподібної істоти. Вищесказане передбачає взаємне усвідомлення духовних цінностей і прагнення до взаємного збагачення духовними дарами у загальній турботі про духовне преображення і облаштування Ойкумени, простору людського буття.

О.І. Матицин, студ., КНУТШ, Київ

ІКОНА ЯК ЗНАК ТА СИМВОЛ В СИСТЕМІ САКРАЛЬНОГО ПРОСТОРУ. ДО ПИТАННЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Ікона є складним, багатоплановим феноменом, адекватне розуміння її місця та ролі в православній духовній традиції неможливе без застосування всебічного аналізу. Одним з пунктів є розгляд знакової та символічної функції ікони. Розрізнення розуміння вищевказаних функцій носить принциповий характер, тому необхідно тезово окреслити кожну з них, та проаналізувати випадки коли вони розглядаються окремо і коли вони поєднуються.

Почнемо з окреслення понять знак та символ, використавши при цьому аналіз даних понять застосований Едмундом Лічем у його праці "Культура та комунікація". За *Схемою 1*, даної праці сутність **A** як носій послання передає інформацію про послання **B**. Таку структуру Ліч називає комунікативною парою. В нашому випадку **A** – це ікона а **B** – те смислове, знакове та символічне навантаження яке вона в собі несе.

У випадку, коли ми трактуємо ікону як символ – **A** заміщує **B** в силу довільної асоціації. Якщо ми розглядаємо тільки сакральне навантаження в іконі не беручи до уваги зображення ми отримуємо *умовний але повністю довільний символ* (1) (ікона – символ божественної любові, краси іт.д.) – алегорична функція. Якщо ми беремо до розгляду зображення на іконі, тоді отримуємо між **A** та **B** *відношення навмисної схожості* (2) (образ на іконі є образом Бога) – зображувальна функція. "Ми представляємо на іконах образ святої плоті Господа", – говорить патріарх Герман. Разом ці два види символів утворюють категорію *стандартизованих символів*.

У випадку трактування ікони як знака – **A** заміщує **B**, як *частина заміщує ціле* (3) (ікона – знак присутності сакрального) – маркувальна функція або функція повідомлення. Такий вид зв'язку інколи описується як метонімія. В самій загальній формі метонімія – це коли "частина означає ціле"; той індекс, який функціонує як знак є близьким до того, що він означає, і є його частиною.

Знакові відношення відображають близькість двох об'єктів та є метонімічними, тоді як символічні відношення є довільними заявами про подібність і мають метафоричний характер. В рамках даної проблеми можна сказати, що у випадках (1) та (2) наше сприйняття ікони цілком залежить від її розуміння,

але інтерпритуємо ми її з певною долею довільності, тобто, не повністю розуміючи символічний підтекст ікони в своєму трактуванні ми маємо велику частку суб'єктивності. Функція ікони як "Біблії для неграмотних" при її розгляді окремо від інших функцій має один значний недолік – багатоваріантність трактування. Тому в церковній практиці ікона не замінює священних текстів а доповнює їх. Випадок (3) характеризується більш об'єктивним сприйняттям феномену ікони. Навіть не повністю розуміючи символізм ікони ми визнаємо за іконою функцію утворення, маркування та структування сакрального простору. Прикладів цієї функції досить багато: храмові іконостаси, хатні ікони, придорожні хрести, каплички з однією іконою та виносні ікони. В усіх цих випадках ікона представлена як сакральний артефакт, що утворює, впорядковує і структує сакральний простір навколо себе.

Метафоричні (символічні) та метонімічні (знакові) зв'язки різняться за своїм складом та зазвичай ми так чи інакше розділяємо їх. Але у випадку ікони ці два види зв'язків можуть поєднуватись. За рахунок переключення кодів (з символів на знаки та навпаки) ми намагаємось надати довільним символам об'єктивного характеру. Наприклад у висловлюванні М.Хайдегера: "Естетика ікони – завжди синоним Высшей Небесной Красоты, как аспект Божества" поєднуються метонімічний та метафоричний сенси.

Очевидно, що відповідь на питання чи повинна та або інша функція ікони розглядатись зі знакової чи символічної позиції залежить в першу чергу від контексту у якому вона використовується. Коли ікона розглядається в аспекті божественного, трансцендентного, неосяжного вона є *символом* (символ божественної присутності). У випадку якщо ікона розглядається з "технічної" точки зору (маркувальна та сруктуюча функції) вона є *знаком*.

Поєднання символічної та знакової функцій ікони пов'язане з визначенням її як "вікна" в світ сакрального і розкривається (в художньому плані) за допомогою семіотичних складових, таких як – світло, колір, простір та час в іконі. Правомірно стверджувати, що семіотичний підхід зовсім не є нав'язаним ззовні (методами дослідження) – але є внутрішньо властивим іконописному твору, в істотно більшому ступені, ніж це можна сказати взагалі про живописний твір. Семіотична, тобто мовна, суть ікони виразно усвідомлювалася і навіть спеціально прокламувалася отцями Церкви. Особливо характерним є зіставлення іконопису з мовою, а іконописного зображення – з письмовим або мовним текстом. Саме при розгляді ікони як тексту виразно проявляються відмінності між її символічною та знаковою функціями. Коли ікона виступає як прояв трансцендентального (символ божественної любові, краси, божественної присутності) – вона є символом. У випадку коли її інтерпритують в контексті вербального запису (ікона як повідомлення), ікона є знаком.

Питання розрізнення знакової та символічної функцій ікони є, як бачимо, досить складним та неоднозначним. Тому при оперуванні даними поняттями треба чітко та недвозначно визначати контекст у якому ми розглядаємо ікону. Це дозволить уникнути труднощів при інтерпритації даних функцій.

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК ПЕРЕЖИВАНИЕ ВОЗВЫШЕННОГО

Термину "мистический опыт" выпала нелёгкая доля. Парадоксальным образом за термином закрепились как "высокий" смысл переживания трансцендентного, так и "низкий" смысл профанного обскурантизма. Ввиду чего всякий раз, прибегая к понятию мистического необходимо вновь и вновь вносить поправки, перераспределять значение столь знакомых слов. Великий русский религиовед Евгений Алексеевич Торчинов предлагает отход от понятия мистического опыта, заменяя его понятием "трансперсонального опыта" или "опыта запредельного", тем самым, избегая дразг, связанных со смешением "высокого" и "низкого" смыслов мистического. Поистине, можно было бы отбросить этот термин в рамках новой терминологии, но от него не уйти, рассматривая труды, написанные, полагаясь на былые термины. В конечном счёте, это может привести к приумножению сущностей, поскольку значение "мистического" всякий раз будет находиться в состоянии неустойчивой корреляции с новой терминологией. Ввиду чего в ходе данной статьи я буду употреблять термин мистический опыт в его узком смысле, как переживание трансцендентного.

Рассмотрение мистического опыта как переживания возвышенного предполагает применимость данного термина немецкой классической философии – *возвышенного* – к мистическому, что, безусловно, требует обоснования. Представляется, что если Иммануил Кант открыл возвышенное, то уже Георг Вильгельм Фридрих Гегель усмотрел в нём мистическое. Именно Гегель предложил рассматривать возвышенное в непосредственной связи с иудео-христианской мистикой [См.: *Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике* / Пер. Б.Г. Столпнера. – СПб., 2007. – Т. I. – С. 366–367]. Связь возвышенного с мистическим возникает уже из определения Гегелем самого возвышенного: "Возвышенное, – пишет он, – вообще есть попытка выразить бесконечное, не находя в царстве явлений предмета, который оказался бы годным для этой цели" [Там же. – С. 402]. Жиль Делёз ещё усиливает эту связь мистического и возвышенного в работе "Кино-1", говоря о понятии "возвышенного поступка", где последний раскрывается через понятие "видения".

Очевидно, что предлагаемые три интерпретации возвышенного (Кант-Гегель-Делёз) не только предполагают различные трактовки самого возвышенного, но и разные корреляции с мистическим. Выбор данной тройки мыслителей не случаен. Действительно, в связи с мистическим пониманием возвышенного можно было бы упомянуть и "Возвышенный объект идеологии" Славоя Жижека, однако предлагаемые три линии интерпретации видятся достаточными и симптоматичными. Если кантовская интерпретация возвышенного осуществляется исходя из трансцендентализма, а гегелевская исходя из онтологизма, то уже делёзовская интерпретация, несмотря на общий трансценденталистский настрой не столь однозначна. В целом ряде

* Рецензент – В.Ю. Сухачёв, д-р филос. наук, проф.

случаев можно наблюдать своеобразный "региональный онтологизм", что является её бесспорным преимуществом. В трактовке Делёза возвышенное видение "ломает" среду, противостоящую деятелю, зачарованному видением, оно "преобразует" её, "продавливает" её под видение. Ранее говорилось, что возвышенное не находит адекватных понятий или образов в царстве явлений, оно трансцендентно по отношению к ним, а следовательно единственно возможным средством выражения оказывается символическое. Так исполненный силы видения, осиянный ею, сплошь сеет символы, знаменья, и в них находит выражение его озарённость, в них раскрывается сила его видения, его избранность. С этой точки зрения не имеет никакого значения, идёт ли речь о стигматах Святого Франциска, мавзолею Владимира Ильича Ленина или "римском приветствии" Адольфа Гитлера. Во всех этих случаях символы отсылают к чему-то возвышенному, не взирая на моральный характер этого возвышенного. Возвышенное, как и мистическое не дано в обыденном языке, его передача осуществляется не слово за слово, но от сердца к сердцу, выражаясь языком Германа Глокнера, достигается не через "познание" (*das Erkennen*), но через "схватывание" (*das Begreifen*).

Вместе с тем, очевидно и то, что не всякое возвышенное будет выражением мистического. Полагаю, что связь возвышенного с мистическим опытом является правомерной лишь в том случае, если опыт возвышенного неразрывно связан с этосом переживающего, с греческой "заботой о себе". Несмотря на очевидные перспективы такого рассмотрения мистического опыта, предлагаемая выше аналитика представляет только первый опыт и первый шаг на исследовательском пути в данном направлении. В перспективе предполагается выработать качественно новый подход к рассмотрению феномена мистического опыта, основанный на терминологии, корнями уходящей в кантовскую эстетику. По-видимому, движение в данном направлении также позволит с новой стороны увидеть глубинную "мистическую" связь эстетики и религиоведения.

К.Ф. Овчаренко, студ., КНУТШ, Київ*
KytsaKa @ mail.ru

ЕСХАТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА В ТВОРЧОСТІ АНДРІЯ РУБЛЬОВА

Есхатологічна тема є одним з важливих аспектів християнського вчення. Вчення про неминучість кінця світу і останнього суду у поєднанні з думкою про те, що земне життя – лише приготування до майбутнього в Царстві божому. Було поширеним в середньовіччі і вело до погляду, за яким основне завдання людини – спасти себе для вічного, а не дбати про тимчасове благополуччя.

У творчості Рубльова есхатологічна тематика представлена в розписах Успенського собору у Володимирі. "Страшний суд" написаний на стінах і схилах коробового склепіння центрального і південного нефів, під хорами. Ця величезна композиція, очевидно, розташувалась раніше симетрично в трьох нефзах

* Рецензент – І.М. Фенно, асист.

(розписи північного нефу із сценами пекла не збереглися). Помітне місце займає і зображення Царства небесного. Таким чином, між східною іконостасною стіною і живописом західної стіни, тобто між початковою і кінцевою точкою художнього циклу, виник повний, досить чітко видимий взаємозв'язок. В іконостасі глядач бачив образ Царства небесного, моління про нього. В сцені "Другого пришествя" митець, ніби переживав наближення суду і Царства небесного. Дві композиції становили єдине органічне смислове ціле.

Рубльов, дотримуючись іконографічного канону, зобразив традиційну картину пекельних мук (хоча нам, на жаль, невідомо, як вона виглядала), навіть емоційне трактування іконописцем образу Христа, що спускається із небес, представляє його як грізного суддю. Гнівно скошений погляд Христа, спрямований на грішників, що мучаться в "геєнні" – це "яре око" божества. Нарешті, напис над Христом, що дає назву всій композиції, містить емоційну (цілком традиційну) характеристику цієї події – "Друге і страшне Христове пришествя".

Це підтверджується і певною антитезою між праведниками й грішниками. Заклик до чистого, праведного життя звучить тим сильніше, що як антитеза центральному зображенню на схилах арки представлені зображення пророків з текстами, що засуджують грішників. Введення пророків в контекст есхатологічної композиції – ще одне свідчення проповідницької загостреності, пов'язаної з "Другим пришествям". Гнівливі, звинувачувальні слова пророків – це звернення до пастви, попередження про те, що залишилось небагато часу для покаяння і навернення до праведного життя.

Отже, живопис західної арки пропонував глядачу яскраву антитезу – характеристику праведного та неправедного життя, пропонував зробити вибір, ніби духовно очиститись, щоб не зазнати вічної карі.

Образ Христа – судді в композиції "Другого пришествя" не можна розглядати поза змістом, вкладеним Рубльовим у "Преображення" і "Воскресіння Лазаря". Благий, всевідаючий Спас у сцені Страшного суду поглянув "ярим оком", бо його погляд спрямований на грішників, але при цьому Христос не втратив рис духовної чистоти і великої внутрішньої сили, яку дає моральна досконалість. Тому грізна велич Христа не перетворює його образ у похмурий символ неминучої відплати, не позбавляє ореолу світлої і радісної сили.

Надзвичайно цікаві образи апостолів, які разом із Христом виступають суддями на останньому суді. Хоча, зображаючи апостолів, А. Рубльов повинен був врахувати традиційні канони, він зміг дати своє бачення. Змальовані ним апостоли виглядають більш відкритими і добрими. В образі апостолів живописець мав зобразити ідеальних суддів. Він наділив їх такими рисами, як безмежна чесність і великодушність, намагання побачити і оцінити в людні все добре і найкраще.

В "Преображенні", "Воскресінні Лазаря" і "Вході в Єрусалим" Благовіщенського іконостаса Рубльов показав процес духовного росту і величність апостолів, їхній шлях до досконалості через пізнання правди, яку ніс людям Христос, шлях, який зрештою привів їх на місце суддів на Страшному суді.

Таким чином, у сцені "Другого пришествя" Рубльов зобразив останній ступінь морального вдосконалення апостолів, які вже все пізнали, стали спокійними і привітними. Роботи Андрія Рубльова утворюють певну послідовність,

яка відображає вдосконалення апостолів, що є водночас і ідеалом вдосконалення людини. Характерні риси живопису в якій відображається світогляд митця – маякість, що виражає доступність і присутність божества поряд з людиною і є наслідком творчого осмислення.

Есхатологічна тематика, дає дуже багато для розуміння світогляду середньовічного художника, тому що це – як одна з головних тем християнського мистецтва, так і одне з основних положень християнства.

*Л.М. Оксень, асп., ДНУ, Дніпропетровськ**
anteroks@rambler.ru

Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕР ТА І. ІЛЬІН ПРО РЕЛІГІЙНУ ТОЛЕРАНТНІСТЬ

Проблема релігійної толерантності та міжконфесійного діалогу особливо гостро ставала у час релігійних війн, гонінь, розправ над інакомислячими. Не позбавлене актуальності це питання і зараз, коли сучасне суспільство все більше цікавиться релігійними питаннями, відродженням духовності, вибором віри. Щоб уникнути суперечок між членами різних конфесій, або між віруючими та невіруючими членами суспільства, необхідно виховувати у людстві релігійну толерантність, віротерпимість, почуття такту та поваги до іншого. Чи вможливі взагалі міжконфесійний діалог? Хіба можуть люди, які по-різному вірують, і лише свою віру вважають справжньою, або зовсім не мають віри, зрозуміти один одного? З пошуком відповіді на ці питання ми звернулись до філософської спадщини німецького релігійного філософа Ф.Шлеєрмахера та російського релігійного філософа І.Ільїна, який перосмислив праці західних релігійних мислителів [Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию. – М., 2006. – С. 337].

Ф.Шлеєрмахер ретельно вивчав проблему релігійної толерантності, виявляючи трагічні помилки, які заважали плідному співробітництву представників різних вір. На думку Шлеєрмахера, не можна назвати релігією догмати та погляди, вони є лише зовнішня сторона. Внутрішня сторона, або сама релігія – це релігійне життя з Богом, внутрішні душевні рухи та настрої, це пошук та знаходження вічного та безкінечного [Шлеєрмахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим // Шлеєрмахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – СПб., 1994. – С. 60, 75]. Таким чином, Шлеєрмахер протиставляє релігії її пізніші продукти – релігійну теорію (догмати) та релігійну практику [Франк С. Личность и мировоззрение Фр. Шлеєрмахера // Шлеєрмахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – СПб., 1994. – С. 23]. Західний філософ відмічає, що гоніння та переслідування розпалювали ті, хто були далекими від сутності релігії, тобто від релігійних переживань, а вели суперечки тільки про поняття. Ось чому, поки прихильники "мертвої літери" наповняли світ криком та суетою, справжні віруючі охоче дозволяли кожному бути релігійним на свій лад. Думка про те, що всі релігії хибні і лише одна

* Рецензент – В.А. Панфілов, проф.

істинна, з'являється, згідно зі Шлеермахером, помилковою. Весь обсяг релігії нескінчений і не може вміститися в одну певну форму, а лише у сукупність усіх її форм, тому кожна людина повинна усвідомити, що її релігія – тільки частина цілого, інші ж форми релігії мають недоступні для цієї людини сприйняття та почуття [*Шлеермахер Ф.* Речі о релігії к образованным людям ее презирающим. – С. 90–91]. У цьому західний філософ бачить основу віротерпимості. Релігія кожної людини є його найвища істина, а інакше, релігія буде лицемірною. Тому, заключає Шлеермахер, у релігії все істинно, бо в окремих її моментах висловлюється душевний стан віруючого [Там же. – С. 230].

І.Ільїн теж вважає діалог між конфесіями можливим. Релігійні помилки виникають внаслідок хибного розуміння людської релігійності та свободи. Людина може мати вірний релігійний зміст (то, у що вона вірить), але хибний релігійний акт (то, як вона вірить – лицемірно чи щиро, любов'ю чи страхом). І, навпаки, людина може мати невірний релігійний зміст, але вірний релігійний акт [*Ільїн І.* Аксиомы религиозного опыта. – М., 2004. – С. 128, 132]. Мало прийняти вірне віросповідання, необхідно прийняти його вірним актом.

Релігійні переслідування порушають натуральне право людини вірувати у добровільно прийняте або не вірувати у вільно відкинуте, бо побачити та прийняти Бога можна лише вільно, самостійно та добровільно [Там же. – С. 67–71].

Але І.Ільїн не погоджується зі Шлеермахером, що всі релігії істинні: існують і релігійні перекинуття, людські жертвопринесення і священна проституція.

Але правдивістю не треба гордитися, а іновірних зневажати. Хибна віра потребує не загрози, а очищення та поглиблення свого релігійного акту.

Таким чином, міжконфесійний діалог є можливим. Його підстави Шлеермахер бачить в тому, що релігія – це не догмати та теорії, а релігійні почуття та життя з Богом. Тому не може бути хибних релігій, всі вони є частинами однієї істини. Ільїн вважає, що підставою цього діалогу є природне право людини на свободу віри, при цьому в межах діалогу необхідно обговорювати не релігійний зміст (догмати), а релігійний акт (стан душі та релігійні переживання).

*І.В. Папаяні, асп., ДУїІШ, Донецьк**
papayani_ivan@ukr.net

ДО ПИТАННЯ КЛАСИФІКАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

При аналізі феномену релігійної ідентичності важливим залишається питання виокремлення її різновидів. Дана проблема залишається складною тому, що наукове релігієзнавство не актуалізувало його при концептуалізації даного феномену, залишило відкритою проблему вироблення і виокремлення критеріїв класифікації різновидів релігійної ідентичності. Тому, на думку автора, в науковій релігієзнавчій літературі немає однозначної думки про види релігійної ідентичності. Мета роботи полягає у спробі вироблення критеріїв класифікації релігійної ідентичності. Поняття виду належить до концептуального апарату традиційної логіки, в якій воно застосовується і розгляда-

* Рецензент – К.М. Узбек, д-р філос. наук, проф.

дається в співвідношенні з поняттям роду. Їх застосування потрібне для вираження відносин між класами. З двох класів той, що включає в себе інший є родом, а той є включеним в нього видом. Виходячи з цього, як рід так і вид мають певні ознаки за, якими іде їх концептуалізація. Так, зокрема, характерні ознаки виду притаманні родовим, в свою чергу рід, як більш ширша форма, включає в себе ознаки виду як одну з певних частин свого об'єму. В традиційній логіці відносно роду й виду застосовуються два аспекти: змістовний і об'ємний, тому класифікувати відносини між об'єктами можливо окреслити завдяки зв'язку самих понять, або їх об'ємів. При окресленні видів релігійної ідентичності в якості родової ознаки можна виокремити, саме поняття релігійної ідентичності, розуміючи його в доволі широкому сенсі. В свою чергу, виходячи з того, який критерій класифікації використовуватиметься дослідником, можемо виокремити наступні види релігійної ідентичності. По-перше, в основу класифікації релігійної ідентичності можна покласти конфесійний критерій, виокремивши тим самим підхід, який можна окреслити як конфесійний. В ньому, на думку автора, соціальна і догматична складові релігії збігаються, утворюючи соціально-ідеологічний конструктор – конфесію. Виходячи з даної класифікації можна виокремити загальну; ісламську, християнську, буддистську, та інші види релігійної ідентичності. Слід зауважити, що подібний підхід до класифікації феномену є доволі громіздким і неоднозначним як в методологічному так і емпіричному плані. Тому, на думку автора, використання такого поняття, наприклад, як християнська релігійна ідентичність, в суто теоретичному плані задля окреслення глибини та багаторівневості феномену є допустимим, але в аспекті конкретно-емпіричного дослідження дане поняття є доволі об'ємним. По-друге, питання видів релігійної ідентичності можна актуалізувати за аналогією з тими релігійними групами, адептом яких вважає себе актор. В такому разі за основу класифікації різних видів релігійної ідентичності можна взяти тип релігійної спільноти, до якої може належати віруючий. Даний підхід можна окреслити як соціально-типологічний. Він має сенс з огляду на те, що релігія є не тільки сукупністю вірувань і вчень, а й певною соціальною реальністю групи людей, які об'єднані загальними символами, віруваннями, цінностями, стилем й образом сприйняття світу. Таким чином, можна виокремити наступні різновиди релігійної ідентичності: церковна, сектантська, деномінаційна, культійська. По-третє, компоненти структури релігійної ідентичності можуть бути виокремлені в залежності від виразності проявів особистісних або соціальних аспектів віруючого (особистісна або групова релігійна ідентичність); свідомих або підсвідомих ознак (свідома або підсвідома); повного або часткового включення в релігійну групу (повна або часткова); природній (оснований на добровільній згоді) чи нав'язаній (вимушеній) та безпосередній чи опосередкованій участі в релігійній групі [Забіяко А. Религиозная идентичность // Религиоведение: Словарь. – М., 2006. – С. 403–405]. Характеризуючи даний напрямок класифікації релігійної ідентичності слід сказати, що несвідома релігійна ідентичність актуалізується в деяких станах, наприклад, особа вважає себе представником однієї релігійної групи, однак, при цьому, виявляє якості, притаманні віруючим з іншої. Часткова ідентичність актуалізується там, де є багаторівнева участь в

соціальних колективах, коли людина сприймає себе як представника одразу декількох спільнот, зокрема, родини, професійного колективу, релігійної деномінації тощо. Безпосередня релігійна ідентичність може бути актуалізована через конфесію, близьку до тієї, до якої себе відносить особа, але за певних обставин не має можливості належати до неї безпосередньо.

Таким чином, спроба виокремлення і розгалуження різновидів релігійної ідентичності, ставить ще одне питання. Воно полягає у розкритті особливостей співвідношення особистісного і соціального чинників в релігійній ідентичності. В дослідницькій літературі є два погляди на це питання. Так, деякі дослідники, наслідуючи фрейдистській підхід (в тому сенсі, що З.Фрейд наголосив на неможливості протиставлення особистісної і соціальної психології, адже такий, на перший погляд, значимий підхід втрачає свій сенс при першому ж конкретнішому розгляді) намагаються підійти до розгляду особистісного й соціального аспектів релігійної ідентичності з позиції синтезу. В свою чергу, інші дослідники, серед яких, зокрема, можна згадати Е.Еріксона, Тежфела тощо, намагаються актуалізувати в даному проблемному питанні тільки один з чинників, тим самим наголосивши або на суто індивідуальному, або, навпаки, на суто соціальному походженні релігійної ідентичності.

Наш підхід буде базуватися на теорії, в котрій особистісний та соціальний виміри релігійної ідентичності є елементами однієї системи координат, в якій розгортання процесів ідентифікації проходить від однієї вісі до іншої. Викладене вище можна представити у вигляді вісі координат, виходячи з якої вісь – (х), буде символізувати особистісний чинник релігійної ідентичності, а вісь – (у), соціальний. У випадку коли акцентується увага на проблемі самовираження, особи її вибору й безпосереднього звертання до надприродних сил, ми переходимо на вісь, що символізує особистісний чинник релігійної ідентичності. В свою чергу, коли звертаємо увагу на місце людини серед інших віруючих та на сприйняття віруючими норм цінностей і приписів релігійної деномінації або церкви, то тут вступає в дію вісь, що символізує соціальний чинник в релігійній ідентичності. Кореляція між особистісним і соціальним чинником релігійної ідентичності характеризує останню.

Таким чином, в системі класифікації релігійної ідентичності можна виділити три чинника класифікації: 1) конфесійний; 2) соціально-типологічний; 3) когнітивний (залежний від виразності особистісних або соціальних проявів віруючого). В залежності від чинника, який використовує дослідник, родові поняття релігійної ідентичності може мати певні різновиди. Використання останніх у емпіричному дискурсі релігієзнавства, на думку автора, є більш прийнятним.

*С.О. Подлепич, студ., ДонНУ, Донецьк**

СТЕРЕОТИПНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЯЗЫЧЕСТВЕ

Те люди, которые хотя бы раз пытаются углубиться в смысл такого распространенного слова как "язычество", понять само содержание этого, вроде бы,

* Рецензент – І.І. Мартинчук.

всем понятного термина, в конце концов, обязательно заходят в тупик, если берут в качестве принципа объективность, а не авторитет духовных лидеров или стереотипов массовой культуры. Человек, воспитывающийся христианской религией, будет видеть в язычестве или проявлении козней сатаны, или безобидное ребячество, не имеющие ничего общего с проявлением высшей духовности. В его сознании твердо укоренено понятие тоталитарной секты; человек, сформировавший свое мировоззрение на основе научного атеизма, усмотрит в язычестве исторический этап развития мировой религии, совпадающий с эпохой родового строя и его разрушения, который, однако, в отличие от христианства, является меньшим злом, выразителем живого творчества масс, религией, не знавшей классовой вражды. Для политических лидеров радикального толка, в зависимости от религиозной ориентации, язычество будет или злом, отвлекающей население от христианской веры, которая есть исконная европейская вера, осуществляющая архетип "арийского Христа", которая есть та сила, которая по-настоящему может объединить население; для других язычество – настоящий двигатель политических стремлений народа.

Если попытаться сформировать свое отношение к "язычеству" на основе статей различного рода словарей и энциклопедий, то можно прийти к выводу, что единого определения того, что же является язычеством, что входит в содержание этого слова. Если же нет четкого определения слову "язычество", то данное слово не может быть использовано, как научный термин, обозначающий религию, или же комплекс религиозных верований, объединенный общим признаком, свойством, поскольку термин не может включать в себя разные, противоречащие друг другу определения.

Слово язычество является производным от слова "язычники". Последнее произошло от слова "языцы", что на старославянском означает – народы. Однако слово "язычники" употреблялось также в значении "другие народы", "инородцы", "иноверцы". Этому близки слова "нехристь", "бусурманин", "гой". То есть им называли те народы, которые еще не приняли христианство. Люди, употреблявшие его, понимали качественно новую ступень своей религии и воспринимали остальные религии, как нечто целое. Отсюда появился термин "язычество", которым обозначают комплексы религий, состав которых варьируется.

Так как слово "язычество" – аморфно, так как каждый вкладывает в него то, что хочет видеть, мы считаем необходимым выделить и прокомментировать наиболее характерные представления о язычестве в социуме.

1) "Язычество" – конкретная религия. Несмотря на то, что в энциклопедических статьях язычество не подается как одна конкретная религия, часто присутствует такой стереотип. Пример мы видим в книге Рыбакова "Язычество древних славян" и "Язычество древней Руси". Автор оговаривает тот момент, что "язычество" – это аморфное слово, и под ним разные люди понимают разные явления, но все же использует его. Это объясняется тем, что славянская религия не имеет своего имени, в отличие, например, от индуизма. Здесь слово язычество используется в связке со словом "славянское".

2) "Язычество" – политеизм. Действительно, часто политеизм является синонимом "язычества". Однако следует принять и во внимание и существо-

вание нетеистичных и дотеистичных верований, которые также относят к "язычеству", а также то, что понятие бог в монотеистических и политеистических религиях отличается, вследствие чего существует оппозиция "теизм-нетеизм", а не "монотеизм-политеизм".

3) "Язычество" – идолопоклонничество. Понятие "идолопоклонничество" является субъективным, критерием часто выступает "истинность" чужой религии, вследствие чего появляются апологетические трактовки культовых составляющих, которые могут быть отнесены к "идолопоклонничеству", и обвинение других религий в оном.

4) Язычество – дьяволопоклонничество. Данная трактовка тоже носит субъективный характер, так как зачастую другие религии воспринимались христианами как происки дьявола, который хочет отвернуть людей от истинной религии, и поэтому отвечает на мольбы почитателей этой религии, выдавая "бездушных идолов" за богов.

5) "Язычество" – мажорно. То есть, тут имеется в виду устоявшееся представление о "язычестве" как о жизнеутверждающей религии, противопоставляемой христианству. Однако упускается, к примеру, тот факт, что часто религии, которые относят к "языческим", имеют традицию аскетизма, культового членовредительства, истязания.

Таким образом, слово "язычество", крепко утвердившееся в общественном сознании, не имеет четко выраженного содержания и воспринимается людьми, в зависимости от их религиозных, культурных, научных пристрастий, а также от уровня образованности и компетентности в данной проблеме. Противоречивость данного слова не дает возможность использовать его, как научный термин.

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

АНАЛІЗ КАТЕГОРІЙ "ПРИРОДНЕ" ТА "НАДПРИРОДНЕ БУТТЯ" В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ Е. ЖІЛЬСОНА

Розгортання будь-якої метафізики спрямоване на аналіз *абсолютного буття*. Метафізика Е. Жільсона (фр. Etienne Gilson; 1884–1978) у даному відношенні не є винятком. Головною метою діяльності французького неотоміста, було створення системи, яка, ґрунтуючись на головних положеннях філософії Томи Аквінського, дала б можливість за допомогою розуму зрозуміти у томиському сенсі "надприродне буття". Також, це знання не повинно було суперечити християнському вченню, яке ґрунтується на істинно релігійного одкровення, отриманого від самого Бога.

Проблема розгортання аналізу "надприродного буття" в межах метафізики пов'язана з питаннями необхідності аналізу філософського поняття "буття взагалі" [Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. Серия: Книга света. – М., 2004. – С. 147]. Насправді дослідження категорії "сущє" (буття) в

* Рецензент – А.М. Черній, д-р філос. наук, проф.

межах метафізики і є пошуками раціонального (розумового) розуміння існування надприродної дійсності. Відповідно до уявлень Е. Жільсона, філософський аналіз категорії "сущє" в кінцевому рахунку дозволяє встановити структуру "надприродного буття".

Е. Жільсон не був єдиним і першим з тих, хто займався подібними пошуками. Аналіз категорії "надприродне буття" отримало у західній філософії назву "основоположення філософського вчення про Бога" [Корет Э. Основы Метафизики: Учеб. пособие. – Киев, 1998. – С. 196]. Подібні вчення завжди виникають в межах будь-якої філософії, в якій існує метафізика з онто-теологічно спрямованістю. Такі пошуки завжди починаються з онтологічного аналізу поняття "природне буття". І в кінцевому рахунку ознаки вказаного "сущого" з його метафізичними особливостями ототожнюються з можливим "абсолютним сущим". Відповідно, спочатку в межах метафізики створюється "онтологія – вчення про сутність речей" [Бохенский Ю.М. Современная европейская философия / Пер. М.Н. Грецкий. – М., 2000. – С. 132], і тільки наприкінці створюється уявлення про *абсолютну сутність*.

Цікавим є те, що у томізі онтологія і метафізика живляються, в основному, як тотожні поняття. Вчення про природне сущє – онтологія і метафізика – передуюча можливому природному, на думку послідовників Томи Аквінського, займаються одними і тими ж питаннями – з'ясування можливості шляхів розуміння християнського Бога. А так як *світ природних речей*, згідно з уявленнями томістів, є наслідком *Божественних дій*, тоді і структура природних речей – онтологія, і структура розуміння божественного – природна теологія, в чомусь мають "спільні риси".

Сутність категорії "буття" (*ens* лат.) у релігійно-філософській концепції Е. Жільсона, полягає у розрізненні у вказаному понятті двох принципів моментів "сутності" (*essentia* лат.) та "існування" (*exsistentia* лат.). Історично це було пов'язано з системою Аристотеля, в ній у "ousia" (буття грец.) конкретної речі було виокремлено – субстанцію й акциденцію. "Аристотель запропонував поділяти буття речей на дві категорії: деякі існують окремо, деякі ні" [Майданский А.Д. Две категории бытия в средневековой философии // Философское наследие Средних веков. – Таганрог, 2000. – С. 38]. В наступному, в середньовіччі у філософії Августина, Боеція та Томи Аквінського грецьке розуміння субстанції і потенції набуло латинської трактовки – існування "*existentia*" та сутності "*essentia*".

Принциповим з точки зору філософів томістичної традиції є уявлення про тотожність Бога Священного вчення і метафізичного поняття "Сущє". У вказаному "Сущому" на думку Е. Жільсона можливо виділити два принципів моменти або акти "існування" та "сутність", які існують на всіх рівнях дійсності *реально*, але сутність Бога вказує на лише "концептуальне" розрізнення в ньому вказаних онтологічних моментів. Надприродне "Сущє" – християнський Бог поєднує вказані моменти, в ньому вони існують як єдине.

Згідно з уявленнями Е. Жільсона "природне буття" є складним. У його структурі можливо виявити *реальні* онтологічні частини: 1) "сутність" – форма, матерія та ін.; 2) "існування", яке реальна річ отримує від Бога.

На відміну від такого, Бог (надприродне буття) у філософській концепції Е. Жільсона розуміється як простий "чистий акт існування", завдяки якому

уможливлується кінцеве існування людини та світу. Таке розуміння дозволяє створити уявлення про необхідність "акту творіння" і пояснити, чому людина не здатна створювати "матерію", тобто "сутність", а лише може створювати вже з того, що набуло "існування" завдяки першій причині або Богові.

Контингенція "надприродного буття" у наступному набуває у природній теології Е. Жільсона різних висновків: про теїстичність Бога, про безсмертя людської душі, про неможливість небуття та ін. Але все це не є головним значенням категорії "буття", складеного з "надприродного" та "природного" буття. Насправді, подібні висновки є лише кореляційними наслідками у вирішенні, проблеми структури розуміння "надприродного буття" (у конкретній системі) та її співвідношенням з поняттями – світ та людина.

Томісти створили уявлення про Бога як про тотальне "Сущє". Але вказане уявлення у XIX і на початку XX століття підлягало ґрунтовній критики як з боку теологів, так із боку філософів різних шкіл. Одним із своїх завдань Е. Жільсон вважав необхідність використовуючи "мову" сучасної філософії пояснити вказаний казус. Відповідно, надати всім бажаючим можливість зрозуміти філософію томізму.

Г.Ю. Суріна, викл., МДУ ім. В. Сухомлинського, Миколаїв
oriola@mksat.net

СВІТСЬКИЙ ДАОСИЗМ ЯК ФЕНОМЕН НОВОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Загальновизнаним є факт, що на зламах історичних епох пожвавлюються процеси "вторинного міфотворення", відбувається реміфологізація суспільної свідомості. "Вторинний міф" розглядається як феномен культури новітнього часу. Глибинні процеси, що сприяють його відтворенню, діють на двох рівнях. Перший рівень – загальноцивілізаційний – пов'язаний із всебічною кризою технократичної цивілізації, суперечливим процесом становлення "інформаційного суспільства". Другий рівень – національний – відображає всебічну кризу постсоціалістичного суспільства. Численні "вторинні міфи" заповнюють "екзистенціальний вакуум", викликаний втраченою старих розумінням сенсу життя та старих ідеалів [Академічне релігієзнавство / За наук. ред. проф. А. Колодного. – К., 2000. – С. 817–820].

Серед багатьох різновидів таких міфів помітне місце займають такі, що пов'язані з ситуацією "нової релігійності". Під *новою релігійністю* розуміється якісно новий, тобто радикально відмінний від історично традиційного для даного суспільства, тип релігійності, характерний для сучасного етапу розвитку культури. Цей феномен виходить далеко за межі нових релігійних рухів і визначається цінностями масової культури [Рыжов Ю. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. – М., 2006]. Для нової релігійності характерні синкретизм і еkleктизм віровчення, соціальний конформізм, індивідуалізм, плюралізм, що пояснюється її виникненням та існуванням в загальному контексті постмодерної культури.

Сучасна масова культура постає одним з наслідків процесів глобалізації. Для неї характерний інтерес до багатьох країн і культур, контакти між якими

раніше були обмежені. Так, на сьогодні сильними є взаємна зацікавленість і взаємовплив країн Сходу і Заходу, що виявляється в самих різних сферах життя – від кулінарії до моди, це ж стосується і духовних процесів. Інтерес до релігії східних країн, а також їх бажання розповісти про себе, призвели до феномену виникнення так званих "орієнтальних" неорелігій і релігійних культур, коли на наших очах релігії, що традиційно вважались національними, виходять за межі своєї нації і набувають рис світових вірувань.

Розглянемо цей процес на прикладі такої суто національної китайської релігії як даосизм, про який Е.Торчинов писав, що "саме даосизм виступав в Китаї тією вищою формою релігійності, в котрій панує в цій країні язичництво набувало форми і способу самоусвідомлення, самоосмислення, рефлексії й самовираження у тексті, в тому числі й "філософському" тексті" [Торчинов Е.А. Даосский "проект" глазами сиолога начала третьего тысячелетия // Путь Востока. Межкультурная коммуникация: Материалы VI Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – СПб., 2003. – С. 148]. Релігійні й міфологічні компоненти культури взагалі тісно взаємопов'язані й ґрунтуються на глибинних архетипних потребах людини. Класичний даосизм ґрунтується на архетипних міфологемах боротьби хаосу і космосу, виникнення всесвіту з тіла першолюдини, взаємодії неба і землі, взаємодії першостихій (в китайській міфології їх п'ять), взаємної тотожності макро- і мікрокосмосу. Даосизм формулює на ґрунті цих всесвітніх міфологем власні оригінальні ідеї: про взаємодію Ян-Інь, про циркуляцію в макро- і мікрокосмосі всесвітньої енергії "ци", про взаємодію станів "відсутність-нааявність" тощо.

І ось в сучасному глобальному світі ми спостерігаємо, як даосизм зі своїми ідеями виходить за межі китайської нації. Майже в усьому світі викликають інтерес гімнастики у-шу і ци-гун, остання безпосередньо сходиться до даоських практик "внутрішньої алхімії". Майже в кожному крупному місці України є магазини Фен-шуй, в яких великою популярністю користуються амулети і обереги, трьохлапії жаби і божки – Хотей, що дарують багатство. Новоутворені адепти Фен-шуй, на зразок Наталії Правдіної, перетворюють розповсюдження цих ідей у великий розгалужений бізнес, який охоплює майже весь пострадянський простір. Великої популярності у масовій свідомості набув східний календар (результат синкретизму даоської і буддійської міфології), коли вже навіть діти в усьому світі знають рік якої тварини вони зустрічають – щура, бика чи тигра, а також дерев'яний цей тигр чи водяний і т.д. Подарунок фігурки новорічної тваринки "на щастя" вже став майже обов'язковим атрибутом зустрічі Нового року.

Е.Торчинов назвав подібні вияви новим – мирським чи світським типом даосизму [Пути обретения бессмертия: Даосизм в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. – СПб., 2007. – С. 64]. На нашу думку, причину подібних явищ потрібно шукати в психіці людини, в потребах масової свідомості, яка, незважаючи на свою високу раціональність, в періоди кризи знов активізує ті риси міфологічної свідомості, які Л. Леві-Брюль назвав "пралогічними" і яким притаманний ірраціоналізм, символізм, синкретизм, антропоморфізм. Активізація колективного несвідомого і його архетипів призводить до зростання популяр-

ності ідей, які базуються на архетипних міфологемах, а Фен-шуй, Ци-гун та інші сучасні вияви даосизму базуються саме на архетипних міфологемах – тотожності макро- і мікрокосму, взаємодії неба (Янь) і землі (Інь) через людину за допомогою енергії "ци" і т.д. Враховуючи ж поверховість масової культури, ці ідеї не мають глибокого смислового завантаження, і часто несуть у собі риси самих архаїчних форм релігійності – фетишизму, тотемізму, віри в магію і т.д.

А.В. Терехова, студ., МГУ ім. М. Ломоносова, Москва*
lyotchik88@mail.ru

УЧЕНИЕ О БОГЕ И ВЕРЕ В РАБОТЕ Ф.Р. ЛАМЕННЕ "ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE"

Фелисите Роббер Ламенне (Lamennais) (1782-1854) – французский публицист и философ, "священник- революционер" [*Анциферов Н.* Ламенне. – Берлин, 1922. – С. 21], один из родоначальников христианского социализма. В молодости он увлекался идеями французских энциклопедистов, учением Фомы Кемпийского, затем стал монархистом и правоверным католиком, позже стал убеждённым антиклерикалом и критиковал католицизм. Наиболее значимым для выявления религиозно-философских воззрений мыслителя является четырёхтомное сочинение "Эскиз философии" ("Esquisse d'une philosophie", 1840–1846). Это главный труд Ламенне, в котором он излагает собственный взгляд на основные вопросы философии и богословия, в том числе, на тринитарную проблему. Размышляя в духе схоластики, Ламенне переосмысливает учение о Боге, о Его сущности и Его лицах. Целью данной работы является освещение и попытка анализа учения Ламенне о Боге и вере.

Объектом философии, с точки зрения Ламенне, является Бог, Творение и его законы, а вера – проводником к Богу. Об этом мыслитель пишет так: "Закон утверждения или вера связывает индивида со всем, присоединяет его к общему владению истиной, к вечной и универсальной жизни человеческого рода" [*Lamennais F.R.* Esquisse d'une philosophie. – Paris, 1840–1846. – P. 16]. Познание законов мира, утверждает Ламенне, невозможно без веры в Бога и "общий вопрос существования имеет прямое отношение к общему вопросу могущества Бога и разрешается в нём" [*ibid.* – P. 28]. Вера в Бога – основа познания бытия, конечных существ, принципа их сохранения, принципа их развития. "Бесконечное Бытие" или Бог содержит в себе всё то, что существует. Прогресс имеет свою подлинную причину в Боге. Таким образом, Ламенне в своей работе представляет мир, который божественен по своему принципу, он есть неполное отображение Божества во времени и пространстве.

Восприняв христианскую идею троичности Бога, Ламенне по-своему интерпретирует "центральную тайну" христианской жизни – тайну Троицы. Рассуждая о свойствах бесконечного Бытия, он, фактически, создаёт такую интерпретацию учения о Троице, которая означает отказ от христианского догмата. В "Катехизисе католической церкви" Троица трактуется следующим

* Рецензент – И.Н. Яблоков, д-р филос. наук, проф.

образом: "Тот, Кто есть Сын, не есть Отец, и Тот, Кто есть Отец, не есть Сын, и Дух Святой не есть Тот, Кто есть Отец или Сын". Они различны между Собой Своими изначальными отношениями: Отец рождает, Сын рожден, Святой Дух исходит. Божественное Единство Троично" [Катехизис католической церкви. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.krotov.info/acts/20/vatican/0232.html>]. По мнению Ламенне, существуют три Личности в абсолютном единстве бытия. И эти три Личности сосуществуют в единой и бесконечной основе – в Боге. Бог есть то, что существует необходимо, является единым, неделимым, вечным, одним словом-Бытием, Субстанцией. Человеку доступно восприятие идеи бесконечного бытия и его свойств, но в полной мере познать Бога он не может, так как его разум является ограниченным. Бог един, но в нём различны три Личности. По мнению мыслителя, троичное единство Бога составляют Сила, Разум и Любовь, – свойства, являющиеся бесконечными в бесконечной субстанции (Боге). Ламенне пишет: "Сила, Разум, Любовь – все свойства бесконечного Бытия – принадлежат равно Отцу, Сыну, Духу, поскольку Отец есть Бог, Сын есть Бог, Дух есть Бог, так как Бог един. Но, поскольку они являются Личностями, Сила есть Отец, Разум есть Сын, Любовь есть Дух; Сила, Разум, Любовь являются тем, что составляет их индивидуальность или их различное существование в единстве субстанции" [Lamennais F.R. *Esquisse d'une philosophie*. – P. 56]. Идея Бога включает в первую очередь идею Силы, через которую порождается всё сущее. Любовь является связующим звеном между Личностями в Боге; без любви, считает Ламенне, Бог не был бы един, любовь пронизывает Субстанцию.

Аллегорически трактуя тринитарное учение, Ламенне настаивает на том, что Сила, Разум, Любовь существуют индивидуально и, в то же самое время, в единстве. Заметим, что, понимая Силу как основу двух других, Ламенне допускает непоследовательность. По его мнению, до Силы (Бога-Отца) не было ничего, всё то, что есть – через неё, она излучает это из самой себя, т.е. порождает (испускает). Такая интерпретация Силы как основы всего сущего сходна с учением об эманации (от лат. *emanare* – переливаться через край, вытекать, истекать) – космологическим представлением о происхождении мира путём иррадиации, истечения его из божественного Абсолюта-первоначала. Для христианства же эманационная теория не может быть адекватной. Собственное учение о Боге представляет у Ламенне, таким образом, компромисс между христианской и эманационной теорией.

Следует отметить, что период жизни Ламенне, во время которого писался труд "*Esquisse d'une philosophie*", был переломным в эволюции его религиозно-философских идей: отойдя по ряду вопросов от ортодоксально-католического учения, он пытался совместить философию и религию. Н. Анциферов, раскрывая взгляды Ламенне, пишет: "Метафизика Ламенне основана здесь (в "Эскизе философии" – вставка моя – А.Т.) на убеждении, что истина соборна, и анархичность мнений индивидуальностей, живущих вне целого, способна только исказить её. Ввиду этого автор ищет для установления правильного взгляда на Бога черты, свойственные всем векам, всем народам" [Анциферов Н. Ламенне. – С. 87]. Своеобразная интерпретация лиц Троицы и их субординации в учении Ламенне указывают на вольно-

думный характер сочинения мыслителя. Нетрудно догадаться, какое воздействие произвёл труд Ламенне "Essquisse d'une philosophie" на Ватикан и его представителей.

Таким образом, взяв за основу христианский догмат Святой Троицы, философ придаёт ему значение, отличающееся от христианского понимания, выдвигает учение о бытии как существующем в Боге и вере как основе познания конечных вещей и Бога. "Эскиз философии" – заключительный труд мыслителя на философской ниве, это произведение является итогом религиозно-философских исканий всей его жизни.

*Е.Г. Тутомир, асп., КНУТШ, Киев**
titan.kiev@gmail.com

УЧЕНИЕ ПР. ИСААКА СИРИНА О БОЖЕСТВЕННОЙ ЛЮБВИ

Преподобный Исаак Сирин – одна из ключевых фигур в истории Церкви Востока, чьи писания имеют универсальную ценность, т.к. относятся не только к монахам-пустынникам, но и жителям городов, – всем верующим во Христа.

Целью данной работы является рассмотрение особенностей учения Исаака Сирина о Божественной любви. Среди исследований, посвящённых указанной проблематике следует особо отметить работы д-ра Себастиана Брока (см., например, *Brock S. St Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality // Sobornost. – 1975. – P. 79-89*, а также монографию епископа Илариона (Алфеева) "Духовный мир преподобного Исаака Сирина").

Тема Божественной любви является центральной в сирийской богословской традиции, что в полной мере отражает и наследие Исаака Сирина. Любовь в его понимании носит ярко выраженный онтологический характер – через это понятие раскрывается сущность Бога (в той мере, в коей она доступна для человека), объясняет причину творения и Боговоплощения. Познать и описать всю полноту Божественной любви невозможно для человека; она может быть познана исключительно сквозь призму рассмотрения действий Бога по отношению к тварному миру и человеку [*Епископ Иларион (Алфеев)*. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб., 2005. – С. 54].

Исходя из своего онтологического статуса, Божественная любовь всеобъемлюща и универсальна – невозможно представить себе место, время или состояние, характеризующиеся её отсутствием. Данная предпосылка в качестве последующего вывода вполне могла бы претендовать на обоснование теории апокатастазиса, однако в работах Исаака Сирина мы не находим даже намёка на неё. Несмотря на постоянное присутствие Божественной любви, она может приносить как блаженство, так и нестерпимые муки: "Божественная любовь станет нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал её внутри себя" [*Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 176].

* Рецензент – Л.Г. Конотоп, д-р филос. наук, проф.

Сквозь призму учения о Божественной любви решает Исаак Сирийский проблему теодицеи, говоря, что существующее в мире зло – это, своего рода, наказание человека, но направленное исключительно ради его спасения, а не ради воздаяния. Сходные мотивы можем найти и в объяснении Сирийского сути монашеской аскезы, задача которой состоит не в бездумном умерщвлении плоти, а в подготовке души к восприятию Божественной любви: "Такова воля Духа, чтобы возлюбленные Его пребывали в трудах. Не Дух Божий пребывает в тех, кои пребывают в покое. Тем и отличаются сыны Божии от прочих, что живут они в скорбях; а мир гордится роскошью и покоем. Не благоволил Бог, чтобы возлюбленные Его покоились, пока они в теле, но паче восхотел, чтобы они, пока в мире, пребывали в скорби, в тяготе, в трудах, в скудости, в нагоде, в нужде, в унижении, в оскорблениях, в утружденном теле, в печальных мыслях, чтоб исполнялось на них сказанное: *в мире скорбни будете* (Иоан. 16, 33). Господь знает, что живущим в покое невозможно пребывать в любви Его, и потому отказывает им в покое и услаждении оным" [Исаак Сириан, святой. Подвижнические наставления Святого Исаака Сириянина // Добротолюбие. В русском переводе: в 5 т. – Изд. 2-е, доп.. – М., 1895; Париж, 1988. – Т. 2. – С. 667].

Через стяжание Божественной любви человек становится богоподобным, т.е., раскрываясь в совершенстве любви к ближнему, уподобляется Христу. Яркой иллюстрацией здесь может послужить знаменитый текст Исаака о "сердце милующем", который приводит епископ Иларион (Алфеев): "И что есть сердце милующее?. Возгорение сердца у человека о всём творении, о людях, о птицах... При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце..." [Епископ Иларион (Алфеев). Духовный мир преподобного Исаака Сирина. – С. 61].

Однако любовь к миру и любовь к Богу изначально не могут существовать одновременно: чтобы достичь второй, нужно отрешиться от первой. Таким образом, Исаак Сирийский показывает, что его учение относится, всё же, в первую очередь, к монахам-отшельникам, чьё духовное развитие и приближение к Богу прямо пропорционально удалению от *мира* (собирательное понятие, означающее все страсти). Иными словами, для того, чтобы очистить души других, нужно для начала очистить свою собственную, и именно в этом видится непосредственная цель монашеского делания.

Наивысшее проявление Божественной любви для человека Исаак Сирийский видит в мистическом экстазе опьянения, используя для описания этого состояния понятия *temha* (изумление) и *rawwayuta* (опьянение) [Там же. – С. 224, 231]. Через символическое описание вкушения или питья Божественной любви Исаак Сирийский стремится показать определяющее значение любви как Божественного дара, который невозможно приобрести исключительно человеческими усилиями. Однако это не означает включения в описание Божественной любви темпоральной характеристики – она изливается постоянно, будучи, как и Бог, вневременной, но для человека может быть доступна только в определённый момент, вследствие его духовного подвига. Приобщение к Божественной любви на таком уровне (захваченность и

"безумие в Боге", т.е. любовь не имеющая границ) реализует и сотериологическую составляющую христианского учения, проявляясь в евхаристической символической [Там же. – С. 238].

Таким образом, Божественная любовь является центральной категорией учения преподобного Исаака Сирина и раскрывается в онтологическом, гносеологическом, этико-практическом и сотериологическом смыслах.

*Л.І. Халікова, студ., КНУТШ, Київ
lillia_khalikova@gmail.com*

ОБРАЗ МАРІЇ МАГДАЛИНИ В КАНОНІЧНИХ ТА ГНОСТИЧНИХ ТЕКСТАХ

Марія Магдалина фігурує в усіх чотирьох Євангеліях Нового Завіту. Але її образ в канонічних текстах якісно відрізняється від того, яким він постає у гностичній літературі.

З Нового Завіту відомо, що Ісус Христос вигнав з Марії сім демонів (Лк 8:2), після чого вона "ходила за Ним та Йому прислужувала" (Мк 15:40-41). Марія була присутня на Голгофі і бачила, як стратили Христа (Мф 27:54-57), після чого стала свідком його поховання (Мф 27:61), а потім стала однією з жінок-мироносиць, яких ангел сповістив про Воскресіння (Мк 16:1-9). Саме Магдалина вперше побачила Христа, що воскрес і мала розповідати про це апостолам (Ін 20:11-18). Елейн Пагельс, одна з найавторитетніших сучасних дослідниць гностицизму, вказує, що у деяких католицьких та протестантських церквах і донині існує віра в те, що саме апостол Петро став першим свідком воскресіння Христа. Це дає йому право бути фундатором та лідером церкви [Pagels Elaine. The Gnostic Gospels. – New York, 1979. – P. 8].

Образ Марії Магдалини якісно відрізняється в православній та католицькій традиції. У православ'ї вона шанується як рівноапостольна свята мироносиця і не ототожнюється з іншими жінками з новозавітних текстів. В католицькому Марія тривалий час ототожнювалася: 1) з Марією, сестрою Марфи і Лазаря, що приймала Ісуса в своєму будинку в Віфанії (Ін 12:1-8), 2) з жінкою, що здійснила помазання голови Христа в Віфанії в будинку Симона прокаженого (Мф 26:6-7), 3) з грішницею, що омила миром ноги Ісуса в будинку Симона фарисея (Лук 7:37-38). Образ Марії Магдалини як грішниці, що покаялася міцно закріпився в католицькій традиції аж до реформи 1969 року.

Про Марію Магдалину розповідається у величезній кількості гностичних текстів: "Євангеліє від Марії", "Пістис Софія", "Діалог Спасителя", "Євангеліє від Фоми", "Євангеліє від Филипа" тощо. Але гностична Марія Магдалина – це вже не Марія Нового Завіту. Тут її образ набуває нових рис. Магдалина стає найулюбленішою ученицею Христа, одержувачем великого одкровення. Саме їй Ісус передає таємне знання, завдяки якому можна спастися від влади архонтів і знайти Царство Боже.

"Євангеліє від Марії" підпорядковане загальній для гностицизму тематиці – рятівному знанню, яке у цьому тексті міцно пов'язане з образом Марії Магдалини. Спаситель довіряє Марії те, що не довірив більш нікому. Апостол

Петро, всіляко підкреслюючи особливе ставлення Христа до Магдалини, прохає розповісти, що ж за знання передав їй Ісус. Вона розповідає про подорож душі у вічність, про її спілкування з чотирма владами. Але апостоли не вірять їй. Андрій висловлюється цілком в душі викривних промов ранніх християн стосовно гностичних вчень: "Що стосується мене, я не вірю, що Спаситель це сказав... Адже ці вчення суть інші думки" [Евангелие от Марии / Перевод М.К. Трофимовой. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.biblicalstudies.ru/Lib/Gnosys/Maria.html]. Петро прямо заявляє, що не треба прислухатися до слів Магдалини. На її захист стає Левій: "Але якщо Спаситель визнав її гідною, хто ж ти, щоб відкинути її?" [Там же].

Сюжет заздощів і суперництва апостола Петра (та інших учнів Ісуса) з Марією Магдалиною зустрічається і в інших гностичних текстах. Зокрема, в "Свангелії від Фоми" Симон Петр наполягає, щоб Марія пішла від них, адже "жінки не гідні життя" [Евангелие от Фомы / Перевод М.К. Трофимовой – [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.biblicalstudies.ru/Lib/Gnosys/Foma.html]. Із відповіді Ісуса слідує, що жінки допускаються в Царство, але за певних умов: "Коли ви зробите двох єдиним, і коли ви зробите внутрішній бік як зовнішній бік, і верхній бік як нижній бік, і коли ви зробите чоловіка і жінку єдиним, щоб чоловік не був чоловіком і жінка не була жінкою, тоді ви зробите око замість ока, і руку замість руки, і ногу замість ноги, образ замість образа, – тоді ви увійдете до царства" [Там же]. Тут йдеться мова про інший вимір буття, досягнути який можна лише зняттям подвійності, поєднанням двох начал.

Розглянуті вище гностичні тексти хоч і дають можливість скласти певне уявлення про Марію Магдалину, але за об'ємом та за частотою згадувань цього образу не йдуть у порівняння з "Пістіс Софією". Цей твір складається з 356 сторінок і за формою являє собою діалог між Ісусом та його учнями на горі Елеонській. З 46 питань, що були задані Христу, 39 питань поставила Марія Магдалина. В тексті знову фігурує тема заздощі Петра через те, що Марія – найулюбленіша учениця Спасителя, а також тема рятівного знання, що дає свободу.

Отже, образ Марії Магдалини в гностичних текстах якісно відрізняється від канонічної літератури. Марія постає як одержувач одкровення, наставниця апостолів та хранительниця вищого знання. Її образу притаманна певна амбівалентність. З одного боку, їй надаються конкретні людські риси. Марія дискутує з апостолами, прислухається до слів Христа. Але разом з цим образ набуває метафізичного забарвлення і зближується вже не з новозавітною Марією Магдалиною, а з Софією гностичних міфів, з жіночими іпостасями божества, які зустрічаються в гностичних текстах під іменами Проной ("Апокриф Іоанна"), Протеної ("Протенойа Тріморфос") тощо [Трофимова М.К. Марія Магдалина коптских гностических текстов // РАН ИВИ. Российская ассоциация антиковедов. Женщина в античном мире: Сборник статей. – М., 1995. – С. 168–180]. З цього слідує, що образ Марії Магдалини надзвичайно багатогранний, і її образ в гностичних текстах не може бути зведений до християнської традиції Нового Заповіту.

УНІЙНІ ІНІЦІАТИВИ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ XV–XVI СТОЛІТЬ В ПОДОЛАННІ РОЗКОЛУ І ДОСЯГНЕННІ ЦЕРКОВНОЇ ЄДНОСТІ

З часів Київської Русі, коли Київська митрополія лише умовно підпорядковувалася Константинопольському патріархатові, вона намагалася встановити рівноправні партнерські стосунки з Апостольською столицею. І тому унія розглядалася як відновлення єдності Східних церков із Західною. Така позиція відстоювалася ще від часів Данила Галицького. Аналогічною вона була і в князя К.Острозького під час підготовки до укладання Берестейської унії. Києвохристиянські витоки саме такого розуміння проблеми повернення до колишньої єдності можна знайти і в проєкті "універсальної унії" митрополитів П.Могили та Й.В.Рутського, коли українські ієрархи, підпорядковані як Константинополю, так і Риму, розробляли своєрідний український варіант екуменізму через створення єдиного Патріархату, аби зупинити "нищення Русі Руссю" [Сеник С. Українська церква в XVII ст. // Ковчег. Збірник статей з церковної історії. – Львів, 1993. – Ч. 1. – С. 97].

Підкреслимо, що серед українських православних верств ідея унії, в розумінні подолання наслідків розколу XI ст. і досягнення колишньої церковної єдності, що тривалий час відстоювалась київським християнством, сприймалася із співчуттям. Активізуються ці процеси під час Флорентійської унії (1439 р.), на період якої припадає діяльність її палкого прихильника митрополита Київського і всієї Русі Ісидора. Після підписання унії Ісидор, повертаючись до Москви, закликає шанувати обидві віри, тому що "...Церква Східна і Західна певний час розділені були і ворожі одна до одної, але нині останнім з'єднанням перейшли у споконвічну свою єдність, і мир, і єдність без будь-якого поділу" [Шпаков А.Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества. – К., 1904. – Ч. 1. – С. 97]. Однак цей заклик було відкинуто московською державною і церковною владою, а самого митрополита ув'язнено. Цей арешт однозначно засвідчив про втрату на території Московської держави чинності його духовного сану.

В українських землях Ісидор проголошує унію у квітні 1440 р. в Перемишлі, у травні цього ж року у Львові, у липні – в Холмському єпископстві, згодом на Волині. У грудні 1440 р. митрополит Ісидор прибуває до Києва, де княжою грамотою за ним закріплюються усі митрополічні маєтності в тому числі храм св. Софії. Митрополита Ісидора визнала і Києво-Печерська лавра. Унійна праця митрополита Ісидора значною мірою опосередковувалася врахуванням місцевих особливостей в історії розвитку християнства.

Релігійно-церковна ситуація, що склалася на українських землях після Флорентійського собору, від'їзд Ісидора до Риму, де він продовжував виконувати функції митрополита Київського, обрання митрополитом усієї Русі єпископа Іони та його претензії щодо зверхності над православними єпархіями колишньої Київської митрополії, характеризують не тільки ненормальніє становища ієрарха українського православ'я, а й його безправ'я. Непе-

вність ситуації була вирішена призначенням у 1458 р. на київську кафедру митрополита Григорія. Цей акт було проголошено папською буллою, в якій сповіщалося, що митрополита висвятив Константинопольський патріарх і визначалися межі його юрисдикції. І хоча висвячення Григорія викликало негативну реакцію у Москві, поява його у Києві й осадження у ролі митрополита відбулися досить спокійно, без будь-яких ексцесів.

Отже, незабаром після Флорентійської унії колишня Київська митрополія поділилася на власне Київську і Московську юрисдикції, що започаткувало докорінно новий період в історії православної церкви. Як писав відомий російський історик А.Карташов, з поділу митрополій "...починається окремо історія західноруської Церкви, і від Григорія бере свій початок ряд незалежних від Москви західноруських митрополитів" [*Карташов А. Очерки по истории Русской Церкви. – Париж, 1959. – Т. 1. – С. 365*]. Більшість з них протягом другої половини XV-XVI ст. через проунійні позиції не отримали патріаршого підтвердження права на престол.

Це сприяло погіршенню організаційного життя Київської митрополії і дало привід деяким дослідникам говорити про те, що у "другій половині XVI ст. Київська митрополія, як і Царгородський патріархат, перебувала на межі цілковитого інституційного, морального і культурного розвалу" [*Гудзяк Б. Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії // Ковчег: Зб. статей з церков. історії. – Ч. 1. – С. 9*]. Суперечливість оцінок щодо історії кризи в Київській митрополії окресленого періоду можна пояснити тим, що порівняно з багатим духовним життям церкви київського християнства не можна визнати такою духовну діяльність православної церкви. Адже українське православ'я цієї доби остаточно звільнялося від візантійської спадщини, настирливого нав'язування московського протекторату, що могло призвести до рецидивів та криз. Саме тому діяльність церкви у такі періоди необхідно розглядати не лише з точки зору буквальних історичних фактів і подій, а й врахувати копітку, в широкому розумінні, духовну працю, що вела до нового відродження. А.Колодний писав: "У періоди, коли переживали суспільну кризу такі показники національної самобутності, як соціальна злагода, політична окремішність, культура, коли українська нація втрачала свої матеріальні ознаки, зокрема державність, і перетворювалася лише в чисто ідейний фактор, провідне місце в етнорозвитку й етноінтеграції за цих умов посідали такі чинники етноутворення, як мова і релігія" [*Колодний А.М. Християнство в контексті українського етносу // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994. – С. 37*].

З.В. Швед, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
isukiev@yahoo.com

РЕАЛІЗАЦІЯ СВОБОДИ ЛЮДИНИ В ІСТОРИЧНОМУ ЧАСІ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІУДАЇЗМУ

Релігієзнавчий аналіз феномену іудаїзму в історії вітчизняної гуманітарної думки триває достатньо довго. Специфіка філософського підходу до цього явища полягає у необхідності прояснення змісту тих визначальних катего-

рїй якими керується у своїх світоглядних настановах віруючий, а також у віднаходженні універсальних першопринципів, через які вибудовується загальний спосіб світорозуміння та світовідношення в єврейській релігійній традиції.

Варто наголосити, що іудаїзм розмежовує різноманітні погляди або явища, які не збігаються або, точніше, протирічать розуму (протиприродні), а також такими, які не досяжні для розуму (надприродні). Як наслідок, відбувається чітке протиставлення та відмова від ототожнення таких феноменів як надприродне і протиприродне. Можна сказати, що Творець як трансцендентний початок існуючого, не може пізнаватися як протиприродне, адже розуміння природності передбачає не заперечення її існування, а виокремлення в ній такого "виміру" який височить над нею як щось, що існує, за виразом мудреців Талмуду, "над сонцем". Зобов'язанням особистості є прагнення до пізнання але у мужах її свободи лишається право вибирати своє відношення до цього обов'язку.

Для іудаїзму світ, природа, є явищами, що становлять місце присутності людини, для якої її осередок має значення тимчасового дому, облаштування якого є не метою, а лише засобом досягнення "надмети". Саме таку думку щодо розуміння іудаїзмом визначеності часу та часовості було аргументовано доведено в роботі Йосефа бен-Шломо у розділі "Філософія історії" [*Йосеф бен-Шломо*. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим, 1994. – С. 81–94]. Як наслідок, всі природні явища пов'язані з часом, який виступає у космічному та історичному вимірах. Беручи до уваги цей факт можна констатувати, що людина, будучи природною істотою існує в часі, а це означає що її можливості пізнання обмежені саме цими рамками. Дані межі виокремлюють для людини ту ділянку існування, в якій бодай частково можуть бути схоплені так звані "дотичні" до природного ознаки або якості. Таким чином, говоримо про спрямованість релігійного світорозуміння іудаїзму на таку реальність, яка може відкриватися розуму, але дана обставина не є обов'язковою і лишень зобов'язує вільну людину до спроб віднаходження шляхів розуміння Творця. З іншого боку, як зазначає відомий середньовічний єврейський мислитель Маймонід (Рамбам), людина має пам'ятати, що зупинка перед неосяжним є не поразкою розуму, а дотриманням важливої релігійної настанови, вимоги вірити, через усвідомлення того що Остання Реальність лишається "закритою" для раціонального пошуку але відкривається духовному переживанню.

Для релігійно налаштованої людини світ не розпадається на світ культури, соціальний, суспільний, економічний, природний світи. Світ є неподільним і світ однієї людини не тотожній світові іншій. Більш детально ця думка висвітлюється в тих працях сучасних релігійних мислителів, які зосереджують свою увагу на антропологічній проблематиці і наголошують, що для людини важливо розуміти, що цінність її життя та вільного вибору в ньому визначається вже самою наявністю цього життя, в якому все відмінне від самої особистості є тими умовами в яких має реалізуватися її призначення. І, якщо світ навколо мене є обставинами та умовами для мене, то, водночас, у світі іншого, я теж умова його виконання власного "життєвого завдання". Зрозуміло, що мова йде про існування людини в історичному часі.

Хоча спрямованість історичного часу в іудаїзмі загально чітко пояснюється метою розгортання історії (від творіння через одкровення до спокути), все ж мова може іти про особливості інтерпретації даного пояснення у різнома-

нітних напрямках, а точніше, проявах єврейської релігійної традиції. Спільним тут виступає той факт, що виокремлення історичного часу висувається як таке розуміння "плинності", кінцевості (зман), яке співвідноситься з "космічністю", вічністю (ад олам). Саме щодо останнього висуваються різноманітні пояснення феномену "творіння", як певного акту, завершення якого не достатньо чітко визначено. Той факт, що єврейське розуміння смислу історичного поступу безпосередньо залежить від усвідомлення значимості зв'язку і взаємозв'язку між різноманітними подіям та явищами, вказує на те, що все природно існує може досягатися розумом чи довірятися вірі, при цьому не залишаючи місця для "протиприродного". Це, до речі, один з лейтмотивів сувою "Кохелет" (Еклезіаст).

З огляду на все вище зазначене, світ (олам), в якому людина живе, та саме особистісне життя, яке виступає її власним світом, виповнюється смислом визначальної спрямованості, з одного боку, до звільнення чи спокути (геула), яка має долати стан "вигнанності", а з іншого, до усвідомлення "природності" того, що можна вільно пізнавати, переживати, відчувати, в що треба вірити. Такою є одна з настанов іудаїзму. Поняття "геула" в іудаїзмі має надзвичайно складний зміст, адже вкорінюється, з точки зору єврейської релігійної традиції, як в космічний так і в історичний час. Це питання розв'язується з огляду на те, якими засновками визначається та обґрунтовується мета прояснення цього феномену. Тут мається на увазі, в першу чергу, чи мова йде про історію єврейського народу в цілому, як етно-національної та релігійної спільноти, яка має свою "генеалогію" та віхи розвитку; чи мається на увазі доля світобудови, що підпорядковується єдиному визначальному Запові, який, водночас, є і її Творцем. В іудаїзмі ці два аспекти тісно пов'язані.

А.Б. Юджина, студ., МГУ ім. М. Ломоносова, Москва
a.b.yudkina@gmail.com

КОНЦЕПЦИЯ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА ДЖОНАТАНА З. СМИТА

Современный Американский религиовед Джонатан З.Смит (Prof. Jonathan Z.Smith) предлагает свое видение процесса пространственной сакрализации. Согласно его теории, люди стремятся сконструировать и организовать пространство, наполненное значениями; этот процесс требует от человека преодоления препятствий и творческой активности. В работе "Иметь место" [Smith J.Z. To Take Place: Toward Theory in Ritual. – Chicago, 1987] ученый подчеркивает, что всё, что окружает человека, – результат его собственной деятельности [Ibid]. Еще сильнее эта мысль проиллюстрирована в его эссе "Карта – это не территория" [Smith J.Z. Map is Not Territory. – Leiden, 1978]. В нем рассказывается о фермере, чья жизнь является собой пример конструирования пространства: "его мир был создан из жестов и слов, которые для него, его семьи и фермы имели ценность и значение" [Ibid]. Смит обращается к деятельности фермера как к "локативной карте мира" ("locative map of the world"), которую он отделяет от "утопической карты мира" ("utopian map of the world"). Есть также третий вид "карты", однако его он точно не определяет. Последователи Дж.З.Смита развивают эту кла-

сификацию, уточняя, что "локальное пространство" – это фиксированный, имеющий границы сакральный космос, тогда как, "утопическое пространство", напротив – не имеющее границы, нефиксированное пространство.

Дж.З.Смит разрабатывает теорию места также для изучения ритуала. Он считает, что пространство главным образом воспринимается не как особая местность с характерными очертаниями, но как социальная позиция внутри иерархической системы. В своей концепции ученый сводит вместе три понятия: сакральное, место и ритуал. Дж.З.Смит отрицает два широко распространенных взгляда: он отвергает субстанциальность сакрального и то, что ритуал является его выражением. "Ритуал не есть выражение или отклик на сакральное; скорее что-то или кто-то становится сакральным посредством ритуала...божественное и человеческое, сакральное и профанное суть переходные категории; они служат в качестве карт или пометок, но не являются субстанциями; ...они суть индексы различия" [Smith J.Z. To Take Place: Toward Theory in Ritual].

Дж.З.Смит полагает, что с помощью ритуала люди придают сакральное значение себе, другим людям, предметам и местам. Поэтому ритуал становится центральным творческим процессом, посредством которого люди создают означенный мир, в котором они могут обитать. По мнению, Дж.З.Смита, вещи и люди становятся сакральными, так как они используются там, где совершается ритуал, а следовательно, идентифицируются с этими местами [Smith J.Z. To Take Place: Toward Theory in Ritual]. Те люди и вещи, которые не участвовали в ритуале, идентифицируются с профанным. Таким образом, "ритуал есть утверждение различия" [Smith J.Z. To Take Place: Toward Theory in Ritual].

Дэвид Чидстер (Prof. David Chidester) и Эдвард Тейбор Лайнентел (Edward Tabor Linenthal) развивают идеи Дж.З. Смита. Они понимают сакральное и сакральное пространство как результаты человеческой активности (наделение сакральным значением тех или иных объектов). В своей совместной работе "Американское сакральное пространство" [American Sacred Space. – Bloomington, 1995], характеризуя сакральное пространство, они говорят о его неизбежной переплетенности с социальными, политическими и другими профанными силами. Мир представляют как "иерархические отношения господства и подчинения, включения и исключения, принятия и отторжения; каждый уровень этой иерархии соединяется с обширной смысловой системой и отношениями силы". Д.Чидстер и Э.Т.Лайнентел говорят о "символическом насилии в установлении сакрального пространства", которое, в свою очередь, является неким местом борьбы и соревнования смыслов.

І.І. Ягіяєв, студ., КНУТШ, Kuie^{}
darmoln@mail.ru*

РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОСТІ ЯК КАТЕГОРІЇ А PRIORI У Г. ЗІММЕЛЯ

В працях, присвячених релігієзнавчій проблематиці ("Релігія. Соціально-психологічний етюд", "До питання про гносеологічні витоки релігії", "До соці-

^{*} Рецензент – О.В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.

ології релігії") німецьким філософом і соціологом Г. Зіммелем піднімається проблема релігійності. Дослідник не знаходить безпосередніх її джерел в оточуючій людині дійсності. Тим більше, що для нього дійсність не являє собою єдиний світ: це один із світів, поруч із яким існує світ мистецтва і релігії. Їх відмінність від дійсності в тому, що вони, хоча й утворені із одного із дійсності матеріалу, мають інші форми. Причиною цього є різні засновки подібних дійсностей. Релігійність тлумачиться дослідником не як начало, породжене релігією як соціальним інститутом, а навпаки – релігійність індивідуумів для нього є причиною появи та інституціалізації релігії. Релігійність являє собою цілісну фундаментальну "налаштованість душі", яка надає той чи інший смисл змісту дійсності, яка отримується суб'єктом через чуття. Релігія виходить із елементів, що самі по собі релігією не є. Прикладом, що його наводить дослідник, є відчуття, які часто приходять до людини при сприйнятті явищ природи. Причому не обов'язково це буде щось грандіозне: це може бути споглядання того, як сонячний промінь просвічується крізь листя, як гнеться під напором вітру гілка тощо. Такі почуття за їх характером Г. Зіммель називає релігійністю, яка не є тим же самим, що і релігія. Релігійність – це процес, що веде до релігії, але ще не релігія. Таким чином, релігійність, взята сама по собі, для Г. Зіммеля не додає ніякого нового змісту до сприйняття, але через призму цієї категорії дійсність осмислюється інакше, ніж без неї. Подібна інтерпретація поняття релігійності є виразом неокантіанської, трансценденталістської методології Г. Зіммеля в цілому.

На нашу думку, плідним було би зіставлення таких ідей Г. Зіммеля із концепцією священного (сакрального) у Р. Отто. Шістнадцята глава його фундаментальної праці носить назву "Священне як категорія апіорі", де він зазначає, що саме по собі емпіричне пізнання дійсності не може бути причиною появи релігійного почуття. Релігійне почуття виникає не через відчуття дійсності, а із "основи душі" (фраза Р. Отто), тобто мова іде про суто апіорний момент пізнання.

Отже, релігійність розглядається Г. Зіммелем як категорія апіорі, яка додається до відчуття явищ навколишньої дійсності, і, таким чином, уможливорює релігійний досвід. Але релігійний характер досвіду в цій моделі не визначає необхідність існування певного суто релігійного змісту. У зв'язку з цим постає проблема особливого змісту релігійного досвіду, який відрізняється від досвіду буденного. С. Булгаков, наприклад, визначає релігійний досвід як досвід трансцендентного, в якому трансцендентне дане, воно присутнє як зміст переживання, будучи відмінним від переживання звичайної дійсності. Тому релігійний досвід із необхідністю породжує віровчення, яке виходить із одкровення. Віроповчальні положення, які мають своїм джерелом релігійний досвід, є, в термінології трансцендентальної філософії, синтетичними судженнями, а не аналітичними. Тому можна прийти до висновку, що релігійність не існує в чистому вигляді, будучи абсолютно відмінним від даних сприйняття. Це поняття є методологічним конструктом для аналізу релігійних явищ.

Підсекція
"СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

*О.А. Аулін, асп., ГумІ НАУ, Київ**

СПЕЦИФІКА СОЦІАЛЬНОЇ МІФОТВОРЧОСТІ
СУЧАСНИХ МУСУЛЬМАНСЬКИХ ЕЛІТ

Аналіз праць сучасних українських і зарубіжних дослідників, присвячених проблемам міфотворчості, свідчить про те, що її активізація відбувається в періоди трансформації етносоціальних спільнот.

У соціальному житті мусульманської общини (умми) в другій половині ХХ століття помітно активізувалися процеси реформування, які були викликані деколонізацією, що проходила під певним впливом, націоналістичної й егалітаристської ідеологій, народжених на Заході.

Нові соціально-політичні умови актуалізували проблему збереження влади елітами, в яких відбулася партикулярна трансформація. Зміни в складі мусульманських еліт були викликані необхідністю усунення від управління державою представників пануючого класу, які скомпрометували себе зв'язками з колоніальною адміністрацією, а також інтеграцією до неї активних учасників національно-визвольних рухів. На відміну від соціальних революцій на Заході трансформаційні процеси в мусульманському світі не викликали подальшої секуляризації (іслам і сьогодні є соціальним і культурним регулятором життя умми). Крім того, в мусульманських державах не була сформована соціальна верства, яка могла би за зразком європейської буржуазії нового часу кинути виклик традиційній еліті в боротьбі за владу.

У результаті ісламські еліти були вимушені ідеологічно обґрунтовувати необхідність редукування революційних процесів до еволюційних, мотивуючи подібні зміни досягненням кінцевої мети – трансформації владних структур за принципом соціальної справедливості, корельованим з ісламською традицією.

Згідно з цим, у соціальній міфотворчості мусульманських еліт центральну роль займає формування образу правителя. Його основними рисами є: прихильність до ісламу, наявність власних досягнень, що дозволяють керувати іншими людьми, помірно-прогресивні погляди на реформування соціуму, а також близькість до народних мас, їх специфічних етнічних традицій. Найбільш яскраво такі риси виявляються в літературних творах, чие авторство приписується конкретному політичному лідерові, та, які можна умовно визначити як "послання до народу".

У таких посланнях міфотворчість мусульманських еліт здійснюється з використанням загальної схеми, детальніше дослідженої в роботах Кримського С.Б. і Полисаєва О.П., суть якої полягає у створенні образів на основі відповідних архетипів. Проте, перманентне прагнення еліти до влади викликає по-

* Рецензент – О.П. Полисаєв, канд. філос. наук, доц.

яву в схемі додаткового елементу, після чого вона має такий вигляд: архетип – створені на його основі образи – поведінковий стереотип. Останній елемент передбачає визнання пануючої ролі еліти, яка є водночас статутним й меритократичним утворенням, та вказує на необхідність підпорядкуватися їй.

Одним із головних структурних елементів "послань" є міфологічний опис життєвого шляху реального правителя або його літературного прототипу. У даному випадку використовується схожа з розробленою Дж. Кемпбеллом схема становлення культурного героя, яка передбачає небезпечну подорож до іншого світу, де герой отримує важливу перемогу, згодом повертається наділений надприродною силою або знанням та обдаровує благодіяннями своїх одноплемінників. У сучасну епоху таким благодіянням і є найчастіше "послання до народу".

Розглядаючи прихильність до ісламу, слід зазначити зовнішню релігійність не лише правителів мусульманських теократичних держав, але й тих, хто свого часу прийшов до влади за підтримки ліберально настроєного офіцерського корпусу (М. Каддафі, С. Хусейн), а також колишньої радянської номенклатури (С. Ніязов).

Відаючи в своїх творах належне релігії, автори "послань" також приділяють серйозну увагу й відвічним традиціям відповідних етносоціальних спільнот. Так, у "Рухнамі" Туркменбаши висловлює захоплення діяльністю в доісламську добу родоначальника свого народу – Огуз хана. У романі С. Хусейна "Забіба і цар", оповідь починається від імені мудрої жінки з народу, яку автор називає бабусею. А образ самого колишнього правителя Іраку легко співвідноситься з головним героєм: добрим і справедливим царем – "соціальним реформатором", який правив п'ять тисяч років тому. У "Зеленій книзі" М. Каддафі, який здобув свого часу військову освіту в Англії, розповідається про те, що він "простий бедуїн, який їздив на віслиюку й босим пас кіз, прожив життя серед таких же простих людей" [Каддафі М. Зелена книга. – К., 2003. – С. 12].

Таким чином, можна зазначити, що соціальна міфотворчість у сучасній уммі є фактором консолідації національних еліт, яка органічно переплітається з ісламським віроученням та відстежується у всіх новостворених мусульманських етносоціальних спільнотах.

***А.Б. Бардичевська, студ., НАУ, Kuif
anastawabest@bigmir.net***

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ЧИННИКИ ВСТУПУ ДО РЕЛІГІЙНИХ СЕКТ

Членство в секті є результатом двох сил, які взаємодіють між собою: тактики і особистої слабкості людини.

Серед вчених, які досліджують соціально-психологічні аспекти релігійного сектантства не існує єдиної думки, яка б дала відповідь на питання, хто і чому потрапляє в секти. До них звертаються представники різних соціальних прошарків, члени і гармонійних, і неблагополучних сімей, люди різних професій та поглядів на світ.

Люди, які знаходяться в стані кризи після перенесення ними психологічної травми, легко стають членами сект. Вони прагнуть подолати свій душев-

ний біль в рамках нової спільноти. Чим більше в психіці людини деструктивності, тим ймовірніше вона буде намагатися віднайти релігію із деструктивним налаштуванням і гнівним образом Бога. Якщо в людині переважає егоїзм, який в свою чергу приводить до нарцисизму, то вона залишається віддаленою від позитивної соціальної взаємодії; в неї є підвищені деструктивні комплекси психіки.

Існують певні фактори, які впливають на вразливість особистості щодо можливості потрапити в секту. До таких факторів відносяться: етап розвитку, ситуація, особиста біографія і психологічну налаштованість.

Особливу групу ризику складають особи, які є зайняті інтенсивними духовними пошуками, прагнуть віднайти "повну і абсолютну Істину" (яка дуже часто розуміється, як прості і однозначні відповіді на важкі екзистенційні запитання), а також особи із художнім складом мислення.

Секти реалізують бажання людини заповнити психологічний дефіцит та перемогти страх. Якщо людину переслідують часті відчуття страху за себе, за близьких, то така особа легко може стати жертвою секти, яка намагається вирішити її проблеми по принципу "Fast food" (швидкого харчування) – тобто переконують особу, що може задовольнити всі її потреби. Це, зокрема:

- ✓ *потреба приналежності й почуття колективу*, яка виразно проявляється через занепад традиційних і природних середовищ. Почуття відкинута-сті й самотності секта заспокоює психологічною теплотою, допомогою в критичних ситуаціях, пропозицією поспілкуватися з групою;

- ✓ *потреба ясності й сенсу*, що відчувається в особливо складних ситуаціях. Динамічні зміни в сучасному світі нерідко позбавляють людей рівноваги. Секта ж дає їм прості відповіді на складні запитання, проголошує нові правди й переконують у вищості своєї пропозиції;

- ✓ *потреба гармонії*, яка з'являється через відчуття втрати контакту з самим собою, оточенням і культурою. Секти дають можливість участі в такому культі, де є місце як для духу, так і для тіла (культові оздоровлення тощо);

- ✓ *потреба культової totoжності*, про брак якої найчастіше сигналізує почуття відчуженості. Секти працюють над відродженням культових форм, психічно близьких її членам, що викликає у них відчуття заглиблення в багатство традицій;

- ✓ *потреба індивідуальності*, тобто бути упізнаним як особистість. Ця потреба виникає частково через атомізацію суспільного життя людини загалом та через невласливі тенденції у традиційних релігійних структурах, що породжують бюрократію. Внаслідок цього, до віруючих рідко звертаються в індивідуальний спосіб. У пошуках середовища, де можна відчути повагу до себе, особа потрапляє до секти, яка в ній пробуджує надію на участь в громадстві виняткових людей;

- ✓ *потреба трансценденції*, тобто пошук позаземного явища чи істоти, аби одержати відповіді на остаточні запитання. Захоплення медитацією, релігійними символами, незвичайність чи навіть дивакуватість знайде в секті розуміння;

- ✓ *потреба в духовному керівництві* – багато людей відчуває потребу в контакті з тим, хто б зміг рішуче й харизматично вести їх через складності релігійних проблем. Саме через це таке велике значення в секті має лідер, навко-

ло якого часто встановлюється атмосфера повної некритичності. На запитання, які саме особи піддаються такому впливу, можна відповісти, що це найчастіше буває з людьми замкнутими, істеричними, з почуттям меншовартості, етично незрілими, такими, що бояться приймати самостійні рішення та мати власну думку. У свою чергу, лідери багатьох сект характеризуються авторитарністю, нарцисизмом, макіавеллізмом, мають психопатичні риси;

✓ *потреба надії* – це потреба відчуття майбутнього, прагнення включитися в новий світ. У сектах нове, краще життя обіцяють лише обраним, тобто тим, хто поділяє їхні погляди.

Отже, можна зробити висновок, що причину вступу в секту варто шукати, перш за все, у самій людині, а саме у її психологічному і духовному стані. Переважна більшість людей, які в минулому досвідчили певну духовну кризу, і яка за собою спровокувала депресивний стан, можуть стати легкою здобиччю сектантів. Також секта обіцяє задовольнити такі важливі потреби людини, як: потреба приналежності й почуття колективу, потреба ясності й сенсу, потреба гармонії, потреба культової totoжності, потреба індивідуальності, потреба трансценденції, потреба в духовному керівництві, потреба надії.

Л.І. Бородинська, викл., РІ ВМУРЛ "Україна", Рівне

СТАВЛЕННЯ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН ПОЛЬЩІ (1918–1939 рр.) ДО ДЕРЖАВИ

Активний розвиток протестантських конфесій у сучасній Україні, їх активна участь у суспільному житті актуалізує дослідження історії державно-церковних відносин євангельських християн в умовах Польської держави 1918–1939 рр. Близько 90 % громад названої конфесії існували на українських землях. Ставлення євангельських християн до суспільства та держави ґрунтувалося на базі положень віровчення, укладеного визнанням у європейських країнах лідером євангельських християн І.С.Прохановим. Це віровчення було офіційно прийнято Союзом слов'янських громад євангельських християн на з'їзді 1937 р., але, оскільки генеалогічно євангельські християни Польщі були взаємопов'язані з російським євангельським християнством, то основні позиції їх внутрішнього життя збігалися. Євангельські християни виступали за відокремлення церкви від держави. Проте вони визнавали, що в питаннях суспільного життя церква повинна підпорядковуватися державним законам, якщо вони не суперечать світоглядним засадам євангельських християн [*Шендеровский Л. Евангельские христиане. Возрожденное евангельское движение в исторической христианской церкви: исторический очерк (XIX–XX вв.). – Торонто, 1980. – С. 485*].

Оскільки до громад євангельських християн входили люди різних соціальних верств і національностей (переважно українські та білоруські селяни), то духовним керівникам союзу доводилося докладати чимало зусиль у вихованні добродесних громадян Польської держави. Позицій євангельських християн стосовно ставлення віруючих до своїх громадянських обов'язків висвітлювалися на з'їздах. Незважаючи на це, євангельські християни у громад-

ському житті були досить пасивними. Про це часто зазначалося у звітах повітових і воєводських керівників, які характеризували окремі євангельські групи, поширені на тій чи іншій території. Це можна пояснити тим, що євангельські християни, достеменно не знаючи ставлення держави до їх течії, боялися виявляти себе, а також тим, що переважна їх кількість була малоосвіченими селянами, які просто турбувалися про благополуччя родини [AAN, MWRiOP, sygn. 1412. str. 1–3.].

У політичному житті держави пересічні євангельські християни брали мінімальну участь. Проте керівництво Союзу слов'янських громад євангельських християн націлювало їх виконувати свої громадянські обов'язки. Одним із таких громадянських обов'язків була участь у виборах. Президент Союзу у 1932 р. видавав відозви, у яких закликав євангельських християн активно брати участь у виборах. Більше того, знаходимо інформацію про передвиборчі агітаційні моменти серед євангельських християн. Так, Л. Шендеровський повідомляв Міністерство релігійних визнань та народної освіти, що під час виборів до парламенту у 1932 р. Союз слов'янських громад євангельських християн і всі його громади були на боці урядового списку і згідно з відозвою виданою президентом Союзу голосували за той список самі і інших закликали до цього [AAN, MWRiOP, sygn. 1445. str. 261–262].

У друкованому органі Союзу "Євангельський християнин" за 1935 р. знаходимо замітку про вибори до сейму і сенату, які мали відбутися 8 і 15 вересня 1935 р. У замітці містилися нові положення про вибори, а також позиції членів Союзу слов'янських громад євангельських християн в Польщі стосовно виборів: "Всі підемо на вибори і будемо голосувати за людей, які користуються довірою, щодо яких маємо впевненість, що у співпраці з урядом вони сприятимуть у майбутньому зміцненню могутності і поліпшенню добробуту громадян Речі Посполитої. Виконуймо свій громадянський обов'язок" [Wybory do Sejmu i Senatu // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1935. – № 6. – S. 15].

Оскільки вся влада з волі Божої, вважали євангельські християни, то необхідно підпорядковуватися її постановам і здійснювати за неї молитви. У Польщі культивувалося особливе ставлення до Президента Речі Посполитої. Так, наприклад після смерті президента Речі Посполитої Юзефа Пілсудського у кількох номерах журналу "Євангельський християнин" вміщувалися статті присвячені діяльності й останнім хвилинам життя президента, євангельські християни висловлювали свій смуток і водночас подяку Богові за лідера Польської держави. [Szenderowski L. W XVII-tą rocznicę // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1935. – № 7. – S. 10].

У цьому ж номері журналу вміщена розповідь пресвітера Ковельської громади Ф. Венцкевича про його подорож разом із родиною та іншими керівниками Союзу до Кракова на Вавель, де знаходився надгробок з останками Юзефа Пілсудського, а також про їх участь у насипанні пагорбу в Совинці на честь незалежності Польщі [Więckiewicz Fr. Kilka słów o pielgrzymce na Wawel i Sowiniec // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1935. – № 7. – S. 10–12]. Таким чином, духовні керівники євангельських християн власним прикладом показували одновірцям не просто лояльне ставлення до держави, а патріотизм, характерний для поляків.

Загальнонародним святом для Польщі вважався День народження Президента. Для євангельських християн це була ще одна можливість виявити свою прихильність до держави. Перший День народження Ігнатія Мосціцького на посту Президента євангельські християни відзначили урочистим зібранням, яке відбулося під керівництвом Людвіга Шендеровського в каплиці громади євангельських християн у Варшаві. Л. Шендеровський у промові порівняв існування євангельських християн в умовах Російської імперії та Польської держави, відзначивши, що остання виявила цілковиту релігійну толерантність. Під час богослужіння була здійснена молитва за президента Польщі, його керівництво державою та за всю Річ Посполиту [Osipow A. Święto Dostojnego Solenizanta // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1936. – № 1. – S. 5]. Від імені Союзу слов'янських громад євангельських християн президенту держави була надіслана вітальна телеграма. Текст телеграми був надрукований у часописі євангельських християн, очевидно з метою прилучення членів Союзу до патріотичних настроїв духовних керівників.

Таким чином, ставлення євангельських християн до суспільства, держави та громадянських обов'язків було позитивним. Цьому значно сприяли виховні заходи здійснювані керівниками Союзу слов'янських громад євангельських християн в Польщі шляхом читання рефератів на відповідну тематику на з'їздах, конференціях, зібраннях, проведення роз'яснювальної роботи пресвітерів, опублікування статей на патріотичну тематику у друкованому органі євангельських християн, особистий приклад лідерів. Налагоджуючи взаємовідносини з державою євангельські християни не лише прагнули виконати положення віровчення, а й здобути більш сприятливі умови для своєї діяльності в умовах Польської держави.

*I.M. Грусюк, студ., КНУТШ, Київ
FlaviaFonseka@yandex.u*

ТЕНДЕНЦІЯ ОБМЕЖЕННЯ ПРАВ ЖІНОК В ІСЛАМІ: КОРАН І СУННА

Категоричним імперативом в Ісламському праві є те, що, згідно з Ісламським правом, жінка є живою людською істотою, що має таку саму душу, як і чоловік. Коран дає чіткий доказ тому, що жінка повністю рівна з чоловіком перед Богом з своїх прав і обов'язків: "О люди! Будьте послухними вашему Господу, который от одной души сотворил Человека и от него сотворил подобную ему супругу, а от них двоих размножил мужчин и женщин, расселил их по Земле" [Коран, 4:1]. Але чи рівні в правах жінка і чоловік в плані соціальному?

Коран, виникнувши в VII ст., відобразив й закріпив ті норми й традиції, що склалися на той час у цій сфері в арабському суспільстві. Оскільки це суспільство було патріархальним, то закономірно, що в Корані знайшли відображення патріархальні відносини. Коран наділяв більшими правами чоловіків, ніж жінок.

Якщо в питаннях ставлення до шлюбу позиції Корану й Сунни в основному збігаються, то цього не можна сказати про ставлення до жінки. Тут уже зустрічаються антифеміністичні моменти, яких немає в Корані. Так, в одному із хадісів наводяться слова, ніби сказані Мухаммадом: "Не залишу після себе

спокуси більш шкідливої для чоловіків, ніж жінка" [Сахіх аль-Бухарі. – М., 2003. – С. 713]. Ці слова можна зрозуміти в тому сенсі, що жінка є небажаною для чоловіка, вона його спокушає й штовхає на гріховний шлях. Й тому варто уникати представників слабкої статі. Однак таке радикальне трактування цього хадіса в ісламському світі не зустрічалось. У даному випадку малося переважно на увазі те, що чоловіки повинні уникати чужих для них жінок. Але як би ми не трактували цей хадіс, все-таки немає сумнівів, що він принижував жінку, розглядаючи її джерелом гріховності. Ще більш сильні антифеміністичні мотиви звучать в хадісі, де вже однозначно робиться натяк на гріховну природу жінки.

Хадіси передбачають більш жорсткий контроль за жінками з боку чоловіків – шлях до тенденції більш обмежити права жінки (в т.ч. й майнові), зробити її більш залежною від чоловіка.

Тенденція обмеження прав жінок, що намітилася в Сунні, знайшла свій подальший розвиток у коментаторській літературі (тафсірах). Незважаючи на різноманітність тафсірів епохи Середньовіччя, в них, як і в Сунні, загалом простежується тенденція певного обмеження прав жінок. Щоправда, це обмеження не кидалося в очі й стосувалося здебільшого лише вузьких питань. Але загалом Сунна й тафсіри закріпили інститут полігамії у мусульманському суспільстві, давали певну санкцію для існування тимчасових шлюбів, що загалом може трактуватися як вияв нерівноправності у відносинах між чоловіком та жінкою.

Розглядаючи положення Сунни щодо взаємовідносин чоловіка й жінки в ісламі, зокрема, у плані сімейно-шлюбних відносин, можна констатувати, що тут, у порівнянні з Кораном, спостерігається певне зміщення в плані обмежень прав і свобод жінки. Проте, Коран все ж був певним кроком уперед у плані наділення жінки певними правами, зокрема, у сфері майнових відносин. Виконання коранічних приписів давало можливість захистити жінку в плані соціальному. Чітко були розписані питання взаємовідносин чоловіка й жінки, укладення та розірвання шлюбу. В окремих місцях Корану навіть натякалося на рівність чоловіка й жінки.

На жаль, відносно прогресивні положення Корану в жіночому питанні не отримали належного розвитку в ісламі.

*І.В. Дідушко, асп., КНУТШ, Київ**
idee@i.ua

РОЛЬ ЦЕРКВИ У ЖИТТІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

Інститут церкви завжди був і залишається важливою складовою суспільного життя, тому вектори його впливу мають пріоритетне значення в контексті укріплення основоположних принципів і норм життя молодих громадян. Майбутнє будь-якого суспільства чи всієї держави напряму пов'язане з домінуванням тих чи інших цінностей у свідомості підрастаючого покоління. Прописані в Декларації прав людини принципи пропагуються на всіх рівнях і,

* Рецензент – І.В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц.

як правило, є складовими національного законодавства більшості демократичних держав, а от моральні норми та духовні надбання мають закріплюватися індивідуально у процесі виховання, навчання, соціалізації та духовного розвитку. І не останнє місце серед них повинна займати Церква.

У своєму виступі на одному з Патріарших Соборів УГКЦ у Києві Владика Діонісій (Ляхович) висловив думку про те що: "молодь є надією церкви до тієї міри, наскільки матиме перед собою високі цінності. Завдання церкви допомогти молодим людям відкрити для себе ці цінності. Церква закликає молодь бути свідомою своїх проблем, зміцнювати цінності та віднайти своє місце в них" [<http://stryi.ugcc.org.ua/>].

Характерною рисою XXI століття (окрім глобалізаційних процесів, інформатизації та ін.) стає все більш помітна секуляризація буття людини. Зважаючи на те, що в сучасному інформаційному суспільстві все менше місця залишається для національної культури, самобутності та ідентичності, послаблення інституту церкви як одного з останніх форпостів справжніх духовних цінностей є небажаним. Непомітно, на перший погляд, розмивання культурних та національних рис може призвести не лише до втрати ідентичності, а й духовного стержня молоді й суспільства в цілому.

На жаль, ситуація ускладнюється ще й відсутністю єдності поглядів серед представників різних церков. Замість того, щоб об'єднатися задля реалізації спільної мети, представники релігійних громад, організацій чи конфесій розпалюють ворожнечу і конфлікти всередині, чим відвертають від себе чималу кількість мирян. В очах молоді постає картина постійної боротьби за владу та матеріальні цінності серед людей духовних, які у такому контексті нічим не кращі за світських політиків.

Тому, зробивши висновок, що, в загальних рисах, процеси всередині церкви майже не відрізняються від тих, які постійно тривають на державно-політичній арені, свідомий громадянин гіпотетично не буде шукати допомоги у церкви задля вдоволення своїх духовних потреб. У таких умовах церква не тільки перестає бути важливим суспільним інститутом, а й втрачає будь-які механізми і можливості знаходження контакту з молодим поколінням. Не знаходячи реального втілення в житті основоположних принципів, які церква своїм же ганебним прикладом порушує, і в умовах прогресуючої секуляризації, не залишається жодних мостів між мораллю та реальністю, духовною теорією та практикою. А під постійним впливом масової культури від цієї складової особистості може нічого не лишитися. "Не видужує і не встане на ноги народ, коли щезла або окляла віра в його проводі і в його молоді" [*Донцов Д.* Хаос сучасності і молодь. – К., 2000. – С. 10].

Виступаючи на науково-практичній конференції "Роль православних духовних цінностей у формуванні національної свідомості та громадянської позиції сучасної молоді", Георгій Щокін зазначив: "Ми вступаємо у нову епоху життя, в якій домінуватимуть духовні цінності, тобто епоха політики, економіки, фінансів залишається у минулому. У новій епосі головним буде розвиток духу й душі людини".

"Нові часи вимагають нових знань, нових фахівців, нових форм і методів навчання. Тому нині для забезпечення нормального, повноцінного людського жит-

та як ніколи потрібне відновлення втраченого зв'язку наукового знання з релігійними та моральними цінностями... єднання богослов'я й етики в реальному житті людини", – зауважив протоієрей Діонісій Мартишин. Він переконаний, що сучасна молодь повинна знати основи своєї віри для формування цілісного світогляду і самого ставлення до життя, що, безумовно, в майбутньому принесе свої плоди, сприятиме формуванню свідомої патріотичної позиції [Православні духовні цінності – нова епоха сучасного людства // Персонал. – 2005. – № 5]. На думку автора, саме такий підхід зможе дати реальні результати у процесі виховання духовно багатого та всебічно розвинутого молодого громадянина, який зможе зберегти і примножити свою культурну скарбницю і свою особисту значимість, як носія справжніх цінностей і життєвих позицій.

Не можна не погодитися з єпископом Віденським та Австрійським Іларіоном (Алфеевим), який стверджує: "Христос створив церкву не лише для "келейного ужиття", а й щоб християни могли бути активними членами суспільства, захищали традиційні духовно-моральні цінності. Тому необхідним є постійний діалог між релігією та секулярним світом". Саме у діалозі церкви та сучасної молоді велика перспектива взаємної праці й науково-суспільного спілкування. "Магістральним шляхом до нового етапу соціальної історії є розвиток науки, культури й освіти, гуманізація всього соціального прогресу під знаком справжнього відродження духовності та істинної релігійності..." [Мартишин Д. Церква й освіта: практика реального досвіду // Персонал плюс. – 2005. – №45 (144)].

Н.А. Заболотна, здобувач, КНУТШ, Київ

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В ПЕРІОД ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

В зв'язку з глобалізацією змінюється характер взаємовідносин політики і релігії, відбуваються специфічні процеси трансформування релігійних інститутів і структур і релігійності в цілому. Глобальний світопорядок включає в себе релігійний плюралізм як реальний стан речей і цінність. Реакцією на уніфікацію моделей культури стала турбота традиційних церков про захист релігійних і національних цінностей меншин від тиску глобальної масової культури.

Узагальнення теоретичного та історичного матеріалу з цього питання дозволяє зробити висновок про неоднозначну роль релігії і релігійних інституцій в соціально-політичному житті. З одного боку, релігії неодноразово сприяли регенерації суспільства, продовженню національних і культурних традицій, забезпечували стабільність суспільства чи держави, виступали джерелом легітимності державної влади. З іншого боку, – історія свідчила і про деструктивні моменти у впливі релігії і діях церкви, неодноразово демонструвала, якою небезпечною може стати релігійна ідеологія в руках політиків-демагогів чи фанатиків-ортодоксів.

Релігія нині не належить до числа визначальних чинників розвитку соціально-економічних і політичних процесів, проте як важлива структурна складова суспільного життя вона здатна впливати на світогляд, формувати полі-

тичну позицію громадян та ін. А. де Токвіль в свій час відзначав, що хоча в США релігія не бере участі в управлінні суспільством, вона повинна розглядатися як "перша політична установа".

Відокремлення церкви від держави, свобода совісті та віровизнання – це принципи, що здобули визнання у західному світі. Але конституційний принцип відокремлення церкви від держави є предметом різних зразків відносин "держава – церква".

Державно-церковні відносини були предметом дослідження у творах діячів української культури: М.Грушевського (історичний аспект розвитку державно-церковних відносин), М.Драгоманова (принципи відокремлення церкви і держави), В.Липинського, І.Огієнка, А.Річинського (співвідношення національного, державного і церковного чинника в історії України) та ін. Ці питання знаходяться в центрі уваги сучасних українських науковців.

Релігія певною мірою показала, що вона здатна долати національні, регіональні бар'єри, укріплювати міжнародне співтовариство, чого інколи бракує державним і міжнародним структурам. Тому держави часто виявляються зацікавленими в її підтримці.

Під впливом новітніх реалій змінюється співвідношення політичної влади і сакральності: сакральний авторитет і сьогодні невід'ємний від влади політичної, але в дуже зміненому вигляді. Звернення до загальнолюдських цінностей, захисником яких впродовж віків була і релігія, робить політику більш демократичною, розширюється коло індивідуальних свобод, найважливішою з яких є свобода совісті. В історичному контексті дія сакральних, теократичних тенденцій звужується, але цей процес не є однозначним. І нині спостерігається певна сакралізація, теократизація суспільного і індивідуального життя, в окремих державах вплив релігійних інститутів є провідним або значним.

О.А. Заруцька, асп., КНУТШ, Київ

КОНЦЕПЦІЯ ВЛАСНОСТІ В МУСУЛЬМАНЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПОСТУЛАТІВ

Значним ключовим моментом в житті та розвитку мусульманського суспільства є особливий підхід до концепції права власності. Питання власності, як правило, не займало самостійного місця в традиційних трактатах шаріату, а розглядалося мусульманськими теологами паралельно з розробкою інших питань – таких, наприклад, як ганима (військова здобич), закят (обов'язкове пожертвування), розподіл спадщини.

Разом із тим, важливою віхою в розвитку середньовічної ісламської думки стали праці, у яких основна увага приділялася державним фінансам, податкам, скарбниці, майновому статусу різних категорій населення, отже – власності. Яскравим прикладом такого роду творів є "Книга про харадж", що належить перу великого мусульманського правознавця Абу Йусуфа (731–798) як настанова з питань оподатковування й управління державною власністю.

В наш час, одними з центральних понять, які характеризують право власності, є поняття "маль" (майно) і "мільк" (власність).

До "маль" відносять, насамперед, матеріальні цінності в їхній натуральній формі. Разом із тим, "маль" має на увазі не тільки фізичні предмети, але і корисні властивості речей як особливий різновид майна. Згідно шаріату, коштовним вважається тільки те майно, що дозволено для користування мусульманам, тобто має дозволені корисні якості. Але деякі його види (наприклад, алкоголь, свинина або устаткування для азартних ігор) мають такі властивості, якими шаріат забороняє користуватися, і тому вони позбавлені цінності.

Особлива увага в ісламській економічній моделі приділяється поняттю "мільк" (власність). Згідно з ісламською релігійною догматикою, Аллах – верховний хазяїн мирських благ. Таким чином, у користуванні будь яким майном на землі люди виступають намісниками Аллаха в цьому світі, діючи як би з його доручення, за дорученням від нього.

У релігійно-філософському змісті право власності окремої особи, колективу або держави можна вважати похідним від влади Аллаха. Влада Аллаха у відношенні права власності зводиться до того, що він виступає одночасно верховним розпорядником майна, наданого людям, законодавцем, що встановлює границі й умови придбання й реалізації права власності на нього, і верховним суддею, що стежить за дотриманням цих правил.

Володіння майном не для багатства самого по собі, а "заради права" – у цьому шаріат бачить призначення матеріальних благ. Придбання права власності має на меті не нагромадження майна, а його споживання для власних потреб і витрата на допомогу іншим. Майно й власність – не мета, а засіб задоволення інтересів людей у встановлених ісламом границях. Одним з орієнтирів є запобігання крайностей – як марнотратства, так і скарності. Іслам не ідеалізує аскетизм і вважає богоугодним такий рівень статку, що рятує людину від тягот мирського життя, а ще краще – дозволяє їй розкрити усі свої здібності і реалізувати свої блага бажання.

Крім того, як відомо, шаріат забороняє лихварство, а також відсоток за кредит у грошовій формі і за прострочення погашення боргу. Заборона поширюється також на азартні ігри і ризикові зобов'язання (парі, лотерея), а виходить, на будь-який отриманий у такий спосіб прибуток.

У соціальному змісті особливе значення має передбачене мусульманським правом обмеження власності. При цьому важливо розуміти, що шаріат засуджує не багатство саме по собі, а порожнє накопичення, зосередження в одних руках майна, що не використовується, не знаходиться в обороті і не дає доходу, не витрачається в корисних цілях. Саме з цих міркувань і виник такий специфічний інститут мусульманського податкового права, як закят – обов'язкове пожертвування, при якому заможні мусульмани повинні допомагати бідуючим – незаможним, біднякам.

Однак при всій значимості властивих їй соціальних принципів ісламська економічна концепція не віддає явної переваги колективним формам власності перед приватними й індивідуальними. Шаріат виходить не з пріоритету суспільної власності, а з принципу обмежень приватних прав, що додає ролі держави в економіці.

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ И ЕГО ОСОБЕННОСТИ В ВОСТОЧНОМ ЗАБАЙКАЛЬЕ

Существуют различные определения понятия "религиозный синкретизм", часто абсолютно противоположные: синкретизм, как совокупность разнородных элементов, не влияющих друг на друга, или же, наоборот, нерасчлененность, взаимопроникновение, своего рода синтез подобных элементов. Но, несмотря на противоречия, с которыми мы сталкиваемся, анализируя данное явление, можно сделать вывод о том, что религиозный синкретизм – это объективный результат историко-культурных и социально-политических процессов.

Своеобразную концепцию религиозного синкретизма выдвинул славянофил, объективный идеалист, мистик А.С. Хомяков. Он выделял две исходные формы религии, лежащие в основе всех религий, – иранскую и кушитскую. В основе первой лежит духовное начало – "свобода", а в основе второй – материальная "необходимость". Синкретизм этих форм, по его мнению, и составляет развитие религиозных верований всех народов [См.: *Капустин Н.С.* Особенности эволюции религии. – М., – 1984. – С. 51–52]. Советский религиовед, историк Н.М. Маторин термином "религиозный синкретизм" обозначал взаимопроникновение религиозных представлений при столкновении двух или более религий, различающихся по степени своего развития. "Религиозный синкретизм" он понимал как "смешение представлений и культовых действий, относящихся к различным религиозным системам. Маторин выделял следующие виды религиозного синкретизма: "оживления более примитивных культов в более сложные", "внедрение элементов более сложных культов в более примитивный культ" и "смешение представлений и культовых действий нескольких сложных религий". Исследователь рассматривает религиозный синкретизм на диахроническом уровне. Однако, это явление можно рассмотреть и в синхронном аспекте, как "существование, взаимопроникновение различных религиозных представлений на уровне обыденного сознания в мировоззрении людей, занимающих определенное социальное пространство в определенный исторический период" [Цит. по: *Бернюкевич Т.В.* Религиозный синкретизм и проблема толерантности во многоконфессиональном регионе // *Социальная антропология Забайкалья.* – Чита, 2001. – С. 41–50]. При подобном рассмотрении на первый план выдвигается проблема человека, его мировоззренческих установок, а не проблема развития религий как таковая

Явление религиозного синкретизма можно рассмотреть на примере одного из многоконфессиональных регионов Российской Федерации – Восточного Забайкалья. Итогом сложного, длительного и порой неоднозначного историко-культурного процесса явилось возникновение множества конфессий на данной территории. Традиционными религиями Забайкалья являются шаманизм, буддизм, в форме гелуппа, и христианство, которое представлено практически всеми основными его конфессиями и деноминациями. Складывание системы поликонфессиональности в данном регионе обусловлено множеством фак-

торов, наиболее значительными из которых являются следующие. Во-первых, это связано с "территориальным вопросом": область покрывает огромные пространства, в отдалении от основных экономических и политических центров страны, вследствие этого возникает относительно самостоятельная социокультурная среда, внутри которой происходит особое взаимодействие основных этнических групп. Во-вторых, нельзя не отметить факт колонизации территорий Восточного Забайкалья и присоединения к России проживающих на них этноконфессиональных общностей, необходимость их дальнейшей интеграции и развития. В-третьих, складывание многоуровневой религиозной системы было обусловлено миграцией и вынужденным поселением в регионе представителей различных слоев российского общества: казаки, ссыльные, каторжане, миссионеры, переселенцы различных национальностей, военные и т.п... Забайкалье служило местом ссылки представителей различных религиозных конфессий, культов и сект. Они сталкивались со сложившимся культурным комплексом, в котором одни конфессии отождествлялись с конкретной этнической культурой (например: бурят – буддист, поляк – католик, немец – лютеранин, еврей – иудей и т. д.) или группой таких культур (например: представители Поволжья, Средней Азии, Кавказа – мусульмане). В других случаях несколько конфессий представляли одну этническую культуру (например, старообрядцы и Русская Православная Церковь).

Сосуществование на территории Восточного Забайкалья большого количества народов и религиозных верований привело к слиянию, объединению в общественном сознании различных взаимодействующих религиозных систем путем "снятия" предшествующих форм их существования и образования новой, целостной системы мировоззрения и мироощущения со своей специфической структурой. В 1999 году членами социогуманитарной лаборатории Забайкальского государственного педагогического университета была разработана анкета по изучению религиозной ситуации в области, качественных характеристик религиозности населения, а также проявления элементов синкретизма в их мировоззрении. Было проведен опрос населения Агинского Бурятского автономного округа, на территории которого достаточно ярко выражена поликонфессиональность и полиэтничность населения (74 тыс. населения, из них 34,6 – русскоязычные, 39,4 – буряты). В опросе приняли участие 64% женщин и 36% мужчин. По данным проведенного исследования, 30% от общего числа опрошенных обращаются за помощью в решении жизненных проблем как к представителям буддийского культа, так и к услугам шаманов. Представители русскоязычного населения посещают и православный храм, и обращаются к шаманам и в дацан. Внешним проявлением синкретизма является мирное сосуществование в одном населенном пункте культовых храмов различных конфессий. Например, в поселке Агинское действуют Агинский буддийский дацан, православный храм, десятки обоо (тахилганов) – малых ландшафтных культов, относящихся к шаманистскому вероисповеданию. В определенной степени религиозный синкретизм служит основой для живого интереса людей к распространенным на территории Восточного Забайкалья религиям, чувства уважения и толерантности между представителями разных конфессий.

РЕЦЕПЦИЯ КОНЦЕПЦИЙ РЕЛИГИОПОДОБНЫХ ЯВЛЕНИЙ В РОССИЙСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Перед рассмотрением вопроса о степени исследованности религиоподобных явлений в российской религиоведческой литературе необходимо определить это не вполне очевидное понятие. Оно объединяет ряд явлений, часть которых уже стала предметом исследований, в то время как другие явления из этого ряда становятся периферийными для религиоведов. Все эти явления по ряду признаков – формальных или содержательных – подобны религии, но ей не являются, или не в полной мере являются. Большинство подобных понятий и соответствующих концепций введено представителями западного религиоведения, а также смежных дисциплин. Среди таких понятий гражданская религия, квазирелигия, мировоззрение, киберрелигия. В данной работе нас интересует, насколько эти понятия прижились в российской религиоведческой литературе и в каком смысле они используются. Данная работа не претендует на полноту охвата литературы, однако, как представляется, выбранные источники являются репрезентативными и отражают ситуацию в науке.

Наследие Ниинана Смарта, который многое сделал для становления религиоведения в Великобритании и США, лишь отчасти известно русскоязычному читателю. Единственный известный нами текст Н. Смарта на русском языке – предвещающее слово в антологии "Всемирное писание" [*Смарт Н. Предвещающее слово // Всемирное писание: сравнительная антология священных текстов: Пер. с англ. – М., 1995. – С. 10–11*]. Возможно, с отсутствием переводов связана редкость упоминания Н. Смарта в работах отечественных религиоведов. Идеи Н. Смарта касательно расширения предмета религиоведения освещаются в работе А.Н.Красникова [*Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. – М., 2007. – С. 158*]. Кроме того, Ю.А. Кимелев [*Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 169–172*] освещает концепцию "мировоззрений" Н. Смарта и говорит о расширении им предмета религиоведения. Наконец, третий известный нам пример – тезисы А.П. Забияко "Основные теории интерпретации квазирелигиозных движений" [http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html], посвященных идеям Н.Смарта. Как и на Западе, толкование религиоведения как науки о мировоззрениях, принадлежащая Смарту, не развивается другими исследователями; встречаются лишь работы, реферирующие идеи этого религиоведа.

Термин "квазирелигия" является часто скорее риторическим приемом, нежели понятием с самостоятельным содержанием. Так, И.Е. Задорожнюк говорит о "квазирелигиозных", "квазицерковных", "квазикультовых" чертах американской гражданской религии [*Задорожнюк И.Е. Гражданская религия в США, или "вера в Америку": социальные функции, история и современность. – М., 2007. – С. 7, 61, 73 и др.*]. Здесь приставка "квази-" по смыслу

приближается к приставке "псевдо-", квазирелигия понимается как ложная религия. Эта трактовка существенно отличается содержания, вкладываемого П. Тиллихом и его последователями.

В.М. Сторчак неоднократно употребляет для характеристики мессианизма, в частности, большевистского, термины "квазирелигия" и "псевдорелигия", причем в качестве полностью синонимичных [*Сторчак В.М. Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма (статья первая) // Религиоведение – 2004. – № 3. – С. 37*]. Термины эти исследователь не определяет, однако из их употребления можно сделать вывод о позиции автора. Так, большевистская идеология является и формальным, и символическим эквивалентом традиционной религии ("произошла подмена одной веры (православной) на другую (квазирелигиозную марксистскую)" [Там же. – С. 44]). В.М. Сторчак оценивает развитие квазирелигий не так, как описывает его П.Тиллих. Если немецкий теолог считает, что этим формированиям свойственно стремление к саморазрушению, то В.М. Сторчак утверждает, что "дойдя до своего логического конца, атеизм превратился в предмет веры, в религию" [Там же. – С. 37].

Термин "квазирелигии" может употребляться для именованя ряда феноменов, которые не являются религией, но смешиваются с этим понятием. Так, И.Н. Яблоков пишет, что совокупность таких форм современной культуры как игрорелигии, интернет-религии, почитание звезд и другие обычно именуют "квазирелигии" [*Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: монография. – М., 2007. – С. 202*].

Гражданскую религию в своих работах рассматривает И.Е. Задорожнюк. Гражданская религия в США – это "идеологическое образование, включающее взаимопереплетение религии и политики" [*Задорожнюк И.Е. Гражданская религия в США, или "вера в Америку": социальные функции, история и современность. – С. 15*]. Вера в Америку становится "сверхрелигией" [Там же. – С. 51]. С одной стороны, автор следует идеям Р. Белла, но с другой стороны, его основная цель – "разоблачать консервативную, шовинистическую сторону этого религиозно-политического феномена" [Там же. – С. 341]. Представляется, что эта цель и приводит к использованию понятий "квазирелигия", "сверхрелигия", "квазицерковный", ни одно из которых в работе не определено.

Уже упомянутый А.П. Забияко использовал в своей трехчастной статье [*Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии // Религиоведение. – 2005. – № 4; 2006. – № 1; 2007. – № 1*] понятие "кибер-религия". Основная часть этого исследования историческая; понятие кибер-религии для автора является скорее периферийным. Употребление этого термина в данном случае не соответствует западной традиции, где термин кибер-религия всегда связывается с проблемами существования религии в кибер-пространстве, проблемами религии и Интернет [См. *Lövheim M. Rethinking Cyber-religion? // Nordicom Review 29. – 2008. – Vol. 2. – P. 205–217*]. А.П. Забияко же использует этот термин в менее прикладном смысле, скорее говоря о виртуальном характере существования язычества в современном мире.

Из краткого обзора работ, в которых используются понятия, введенные зарубежными авторами для характеристики религиоподобных явлений, мы

можем сделать некоторые выводы. Во-первых, термины часто используются как интуитивно понятные и читателю, и автору; крайне редко даются определения и толкования понятий. Во-вторых, практически не используются зарубежные работы. Отсюда и приравнивание квазирелигий и псевдорелигий, использование других понятий, например, "сверхрелигия". С нашей точки зрения, поскольку религиоведение так или иначе сталкивается с необходимостью говорить об идеологиях и секулярных религиоподобных явлениях, необходимо развивать систему понятий. В западном религиоведении единой системы не сложилось, однако в оборот был введен ряд терминов, изучив употребление которых отечественные авторы смогут более убедительно и обоснованно описывать современную религиозную ситуацию.

О.В. Кулакевич, асист., КНУТШ, Київ

РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ "РЕЛІГІЙНІ ПРАВА ЛЮДИНИ"

Останнім часом, авторитетні західні дослідники, коло наукових інтересів яких складає проблематика прав людини, для позначення сукупності прав та свобод людини пов'язаних релігією та віросповіданням застосовують поняття "релігійні права".

Поряд з тим, наявні лише поодинокі спроби його пояснення, а обґрунтування легітимності та доцільності цього терміну взагалі відсутні.

З метою запобігання термінологічної нечіткості є сенс більш детально проаналізувати зміст поняття "релігійні права людини", та його відповідність окресленим правовим нормам.

Актуальність розробки даної проблематики обумовлена відсутністю методології дослідження права людини свободу совісті та релігії в контексті, не правового, а саме філософсько-релігійнознавчого аналізу.

Особливо гостро ця проблема постає на вітчизняному ґрунті, адже в Україні термінологічна плутанина в царині свободи совісті та віросповідання наявна навіть на рівні основних законодавчих актів. Зокрема, в ст. 35 Конституції України проголошено, що кожен громадянин нашої країни має право на свободу світогляду та віросповідання. Поряд з тим, закон України, що регулює відносини в цій сфері, захищає право українця та релігійних організацій України на "свободу совісті".

Подібна ситуація обумовлена багатьма причинами, однією з яких є саме відсутність методології дослідження даної проблематики, і внаслідок цього термінологічна плутанина, яка наявна не тільки у вітчизняній, але й в правовій науці.

В даному контексті найбільшої уваги заслуговує дискусія навколо доцільності застосування поняття "релігійні права людини" двох відомих західних вчених Джона Вітте мол. та Девіда Літтла. Д.Віте мол. обґрунтовує доцільність використання поняття "релігійні права людини" тим, що сфера прав людини пов'язаних з вільним вибором і сповіданням певних релігійних ідеалів та цінностей займає досить важливе місце в системі фундаментальних прав людини, а отже має бути чітко окреслена і відокремлена. Адже далеко

не всі світоглядні потреби людини є релігійними, і з іншого боку, існує загроза того, що у випадку, коли саме релігійні потреби не є чітко окресленими та сформульованими, їх цінність взагалі нівелюється.

На вітчизняному ґрунті яскравим прикладом цієї понятійної нечіткості і плутанини є проблеми пов'язані з реєстрацією релігійних організацій. Адже в Україні відомі випадки коли релігійним організаціям у реєстрації було відмовлено, натомість, організації, приналежність яких до релігійних, є досить сумнівною, були зареєстровані саме як релігійні.

Саме об'єднання усієї сукупності прав людини пов'язаних з релігією поняттям "релігійні права", на думку вченого, сприяє не тільки їх систематизації на теоретичному рівні, а й допомагає адаптувати ці норми до національних законодавчих систем, робить більш реальним їх захист та запобігає порушенню.

"Релігійні права людини" вчений пропонує розподіляти на пасивні та активні. До пасивних відносяться права що гарантують свободу віросповідання для індивіда та свободу зібрань для релігійних груп. До активних відносяться ті, що вимагають дозволу індивідові на здійснення своїх релігійних переконань, а релігійним групам, організовувати богослужіння, як приватні, так і публічні.

З жорсткою критикою застосування поняття, та відповідного їх розподілу, виступив інший відомий вчений – Девід Літл, якій наголошує на тому, що у випадку застосування поняття "релігійні права" нівелюється інше право людини – не сповідувати ніякої, тобто дотримуватись не релігійних, або навіть антирелігійних поглядів. Щодо розподілу прав на пасивні та активні, вчений наголошує на тому, що свобода зібрань релігійних груп, аж ніяк не може відноситись до пасивних прав.

Натомість він пропонує замість поняття "релігійні права людини" застосовувати поняття "фундаментальні переконання", де під фундаментальними, він пропонує розуміти ті переконання, що визначаються сумлінням людини, а також ті, в основі яких лежать фундаментальні вірування – релігійні, або ні, – про які у документах з прав людини йде мова про право на свободу думки, совісті і релігії.

Проаналізувавши обидва слід зробити наступні зауваження. По-перше, застосування терміну "релігійні права", для позначення права людини сповідувати релігію, та усі похідні від нього, є цілком доречним, адже дійсно окреслює саме релігійні потреби, не змішуючи їх з іншими світоглядними потребами. Щодо того, що при застосуванні даного поняття нівелюється право на атеїзм, або інші світоглядні переконання, то саме внаслідок того, що вони не є релігійними, документи з прав людини визначають їх як право на свободу думки, совісті та переконань. Адже ані думка, ані совість та переконання не обмежуються лише релігійною сферою.

Термін "фундаментальні переконання" є настільки всеохопним, що його застосування робить ситуацію в цій сфері ще більш заплутаною.

Щодо розподілу "релігійних прав людини" на пасивні та активні, то тут слід зауважити, що до пасивних прав ми можемо віднести лише те, що структурі релігійного комплексу відноситься до релігійної свідомості, тобто мати певні релігійні думки та переконання.

Будь-яке вираження релігійних переконань, тобто їх вираження, пов'язане з діями, відноситься до активних прав.

Подібний розподіл є в цілому прийнятним, з урахуванням і включенням до нього також права на свободу від дискримінації на підставі релігійних переконань, але потребує більш детальної розробки та аналізу, з урахуванням усіх нюансів що містяться у міжнародних документах з прав людини.

І.М. Ломачинська, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ

ПОЛІТИЧНЕ ТА РЕЛІГІЙНЕ ЛІДЕРСТВО В ІСТОРІЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ

Феномен лідерства в історії філософської думки розглядається, переважно, в політичному чи релігійно-духовному аспектах, що обумовлено його харизматичною природою та специфікою владних взаємовідносин в різні історичні періоди розвитку християнської церкви.

Проблема лідерства тісно пов'язана з проблемою свободи та відповідальності за її наслідки. І якщо у вимірі політичного лідерства домінує свобода зовнішня (адже навіть на вершині владних сходинок політик часто залишається маріонеткою у питаннях вирішення тих чи інших питань), то в духовному лідерстві домінує свобода внутрішня, свобода цінності власних переконань, суджень, ідей. Згідно християнської доктрини, царство Боже на землі можливе лише "в кожному з нас", тому християнство не вимагає радикальних соціальних перетворень, воно спрямоване не до соціальних спільнот, а до окремої людської особистості.

Легітимність релігійного лідера є наперед обумовленою, а його харизма не викликає сумніву, адже релігійний лідер наділений відповідними божественними атрибутами (як правило, підтвердженими офіційно через систему церковних таїнств). Відповідно, його авторитет в суспільстві оснований на вірі в силу божественного покликання, а тому є беззаперечним. Легітимність політичного лідера, як правило, визначається традицією, тому для підтримки своєї влади політичні лідери претендують визнання сакральності свого правління.

Хоча теоретично в християнстві проведена чітка межа між владою політичною і владою духовною: "Віддайте кесарю кесарево, а Богу Богове" (Мф.22:21), проте на практиці історія розвитку християнської церкви постає як арена політичного протистояння між церковними та державними інституціями, тому спроби теоретичного осмислення проблеми подолання відчуження Церкви та держави здійснювалося як в східній, так і в західній патристиці.

В східній патристиці домінує позиція максимального нейтралітету християнської церкви щодо існуючої влади, за принципом: кожна влада – від Бога, і існує задля дотримання суспільного порядку. Зокрема, Григорій Богослов, характеризуючи владні відносини, визначає шлях правителя через комплекс моральних чеснот, визначальних для кожного християнина – добродійність, людяність, милостиве відношення до підлеглих; а також невід'ємного атрибуту християнського служіння – смирення та послуху – Богу, керівникам і своїм ближнім. При оцінці владного суспільного впливу Григорій Богослов віддає перевагу політичному лідерству, адже Бог діє через кожного владного діяча, незалежно від того, симпатизує він християнству чи ні, головне, щоб його правління сприяло суспільній злагоді.

В питанні встановлення паритету світських та церковних владних відносин позиція католицизму дещо відмінна. З позиції католицьких ідеологів головним завданням християнської держави має стати підтримка Церкви. Зокрема, Августин Аврелій, осмислюючи взаємовідносини Церкви та держави, в своєму прагненні до єдності, миру та порядку, готовий навіть вважати законним силове захоплення влади порядною людиною, в тому випадку, якщо вона знаходиться в руках негідників, адже спільне людське благо не обмежується земними благами окремих громадян, а підкоряється вищому ідеалу. В зв'язку з цим, держава, яка офіційно стала християнською при імператорах – християнах, отримує особливі функції: вона повинна підтримувати Церкву, не перетворюючи її на свого васала. Ці ідеологічні відмінності в позиціях обох церков щодо владної взаємодії з державними інституціями значною мірою обумовили їх подальший історичний розвиток.

В православній традиції, в умовах утвердження християнства в якості державної релігійної доктрини зникає суверенітет держави по відношенню до Церкви, і релігійні лідери, які володіли вищим духовним і моральним авторитетом, повинні були використовувати головним чином морально-етичні механізми дії, звернені до совісті людей і розраховані на добровільне підкорення. Світська влада, як така, що регулює і гарантує земне існування людського співтовариства, і, відповідно, політичні лідери – мали своєму в розпорядженні право примусу, тобто політичну владу. Відношення Церкви до держави залишається чисто зовнішнім до тих пір, поки державна влада є язичницькою. Коли ж вона стає під покров хреста в особі імператора Костянтина, положення змінюється в тому сенсі, що Церква стає значно ближчою до держави і приймає на себе відповідальність за її долю. Коли язичницький імператор став християнським государем, Церква вилила на нього свої дари в священному помазанні на царство і полюбила помазаника свого не тільки як главу держави, але і як носія особливої харизми царювання, як нареченого церковного, який має образ самого Христа. Як наслідок, правитель обійняв своє особливе місце в церковній ієрархії.

Випадок, коли священство і царство перестають відповідати своєму високому призначенню, взагалі не розглядається, тому в східному синкретично-споглядальному розумінні принцип влади не дуже відділявся від конкретних носіїв цієї влади. В результаті влада розуміється не в якості службової функції, а як щось самодостатнє, що не підлягає подальшому розвитку і вдосконаленню та виступає як зримий образ Божої присутності на землі, тому лідери політичні автоматично претендують на лідерство релігійно-духовне.

В католицькій традиції Фома Аквінський, порівнюючи град небесний (Церкву) і град земний (державу), характеризує останній не як град зла і диявола, а як град людський. Земна слава складає первинну нагороду правителям, але значно важливішою є нагорода духовна, і праведний цар отримує дарунок по своїх заслугах, а деспоти будуть покарані. Відповідно, духовна і світська влада, згідно з Фоною Аквінським, повинні співпрацювати задля забезпечення суспільної злагоди. В той же час і в Августина Аврелія, і в Фоми Аквінського акцентується увага на тому, що світська влада опікується тілесним, або вторинним, а Церква – духовним, вічним, і, відповідно – первинним, тому

духовне лідерство Церкви по відношенню до держави стає визначальним. В католицькій традиції помазання – це не тільки ритуал освячення самого змісту влади, яка належить правителю, це, певним чином, процедура освячення його тілесності. В даному контексті використовується релігійний принцип служіння для підтвердження божественної місії імператора: освячена королівська влада апелює не стільки до свідомості підданих, скільки ставить останніх перед необхідністю приймати цю владу, не тільки підкорятися їй, але і вдаватися до її авторитету, а основним обов'язком правителя стає освячене служіння суспільству.

Таким чином, досліджуючи питання взаємовідносин релігійного та політичного лідерства в історії християнської церкви можемо зазначити, в православній традиції існує практика домінування політичного лідерства над релігійним, адже основним вважається принцип богообраності влади. В католицькій традиції релігійне лідерство обіймає духовні, відповідно – первинні, проблеми, тому його авторитет в суспільному середовищі стає визначальним.

Ю.К. Недзельська, асп., ІФ ім. Г. Сковороди НАНУ, Київ
junedz@mail.ru

ОСНОВНІ НАПРЯМКИ ТРАНСФОРМАЦІЇ СПОСОБУ ЖИТТЯ ПРАВОСЛАВНИХ МИРЯН В ПОСТМОДЕРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сучасне суспільство, для означення якого використовують епітети пост-модерне, секуляризоване, інформаційне, характеризується зломом старих світоглядних систем, плюралізмом поглядів, поширенням вільнодумства, еклетицизмом, зміною орієнтації людини у світі та її розумінням самої себе. Такі особливості сучасного світогляду призводять до змін і в релігійній сфері, перш за все, до трансформації традиційної релігійності. Такі зміни можна простежити на прикладі змін в способі життя православних мирян.

Категорію "спосіб життя" в сучасній науці розглядають як філософсько-соціологічну категорію, що охоплює сукупність типових видів життєдіяльності індивіда, соціальної групи, суспільства в цілому, яка береться в єдності з умовами життя. Дає можливість комплексно, у взаємозв'язку розглядати основні сфери життєдіяльності людей: працю, побут, суспільне життя і культуру, виявляти причини поведінки (стиль життя), зумовленого укладом, рівнем, якістю життя [Соціологія: Енциклопедія. – Минск, 2003. – С. 651–653].

При аналізі способу життя сучасних мирян варто зазначити, що вияви релігійності віруючого багато в чому залежать від умов його життя, а тому рівень та якість, міра засвоєння релігійних переконань, дотримання приписів і норм Церкви, глибина віри у мирян не є однотипною. Вона диференціюється у залежності від віку, статі, освіти віруючого тощо. Важливим моментом також є те, що змінюється ставлення до релігії, релігійної віри, переконань, поглядів, які нині вже не детермінують всі сторони життя віруючого в умовах свободи совісті релігія втратила роль морального імперативу повсякденної життєдіяльності своїх вірних, в свідомості яких орієнтації моральних цінностей християнства змінилися [Колодний А.М. Християнство XXI століття

// Християнство і особа: Науковий збірник. – Тернопіль, 2000. – С. 6]. А відтак можна відмітити трансформації, що відбулися в усіх сферах життя мирян.

Перш за все, варто відзначити трансформації, що відбуваються в сфері церковного життя православних віруючих, які виявляються у тому, що змінюється ставлення до релігії (споживацьке та осмислене ставлення до релігійного вчення) та роль релігійних цінностей в житті мирян (зовнішня віра, а не внутрішня).

Сучасні віруючі прагнуть відігравати активнішу роль у житті церкви. В Православ'ї, на відміну від більшості християнських конфесій, миряни виступають, як придаток, а не основа Церкви. Богословська орієнтація на вертикальний вимір (відношення "людина-Бог"), а не на горизонтальний ("людина-людина") призводить до того, що Церква існує не для мирян, а для кліру та сама для себе. Відповідно, сучасні віруючі, сприймаючи віру на раціональному рівні, намагаються відігравати активнішу роль в церковному житті, що виявляється в утворенні та діяльності братств, сестринств та інших біляцерковних організацій. Священники Православної Церкви усвідомлюють, що другорядне значення віруючих призводить до зменшення їх кількості, а відтак більшість сучасних богословів закликають змінити ставлення кліру до мирян. Так, наприклад, єпископ Каліст Діоклетійський зазначає, що роль мирян в Церкві не повинна бути пасивною, вони повинні приймати таку саму активну роль в літургії, як і клірики [Каллист Диоклетиийский (Уэр), єпископ. Миряне – хранители священного Предания // Пути просвещения и свидетели правды. Личность. Семья. общество. – К, 2004. – С. 147–148]. Виходячи з цього, можна відмітити зростання активності мирян в Церкві й водночас зміна ставлення до мирян в богослов'ї.

Зміни, що нині відбуваються в суспільстві ведуть до подальшого зростання ролі й місця віруючих в соціокультурному просторі. Сучасні миряни все активніше беруть участь у політичному житті суспільства. Це призводить й до змін у врівненні Церкви, так, якщо раніше Православна Церква засуджувала будь-яку політичну активність, то тепер навпаки. В "Соціальной Концепції РПЦ" не заперечується участь мирян в діяльності органів законодавчої, виконавчої або судової влади, політичних організацій. Більше того, така участь мирян у політичній діяльності, якщо вона відповідає моральним нормам та приписам, є однією з форм місії Церкви у суспільстві. Віруючі можуть і повинні виконувати свій громадянський обов'язок, приймати участь у процесах пов'язаних з виборами влади і сприяти будь-яким морально виправданим починанням держави [Социальная концепция Русской Православной Церкви. – М., 2001. – С. 192]. Отже, погляди православного богослов'я на можливість, форми реалізації й наслідки вияву соціальної активності віруючих еволюціонують у напрямку поступового, все більш розширеного визнання можливості й навіть необхідності такої активності. В основі такої переорієнтації лежить православне витлумачення "людини", як "співпрацівника Бога" у справі вдосконалення і спасіння "світу".

Трансформується й православна сім'я під впливом сучасних умов, для якої характерними рисами стають втрата зв'язку поколінь, відсутність батьківського виховання, роз'єднаність не лише батьків і дітей, але й між самим подружжям.

Нині сім'я уходить з виховних відносин. З точки зору православної педагогіки – це одна з найтрагічніших змін нового часу. Жінка теж у відповідності із загальним духом часу змінює своє поле діяльності з домашнього на суспільне. У зв'язку з цим вона втрачає навик своєї виховної функції. Тому в православній періодиці дедалі частіше наголошується, що головною метою жінки є виховання дітей та ведення домашнього господарства [Чернова Е. кар'єра домохозяйки // Мир. – 2007. – № 18(116). – С. 10]. При цьому сім'я втрачає також чоловіка-голову, який перетворюється на формального соціального партнера. В результаті турбота про виховання дітей все більше виражається тим, щоб підібрати престижний дитячий садочок та школу, а також декілька раз на тиждень відводити їх на заняття студій або кружків.

Як зазначають православні богослови, дедалі частіше ідеалом щастя для православних стає кар'єра та супутник (чи супутниця), якому нічим не зобов'язаний. А відтак, сучасна сім'я православних віруючи мало чим відрізняється від невіруючих. Адже, якщо в попередні часи для православної сім'ї характерним була безпросвітна бідність, мінімалізм, то тепер серед православних, особливо жителів міста, швидко поширюється новий споживацький стандарт, що нав'язується громадською думкою через засоби масової інформації. Головною метою життя стають здобування престижної роботи, дорогого будинку, машини, досягнення сучасної техніки [Рогозянський А.Б. Наш современник в Церкви и в мире. – М., 2003.– С. 166].

Таким чином, проаналізувавши трансформації, які відбуваються в житті православних мирян, можна відзначити, що змінюються всі сфери життя сучасних віруючих. Православні миряни пристосовуючись до умов життя використовують досягненнями сучасної науки та техніки, що досить часто йде у розріз із віровченням. У свою чергу Церква намагається реагувати на всі ці зміни.

О.С. Пашковський, студ., КНУТШ, Київ

САЄНТОЛОГІЯ ЯК РЕЛІГІЙНА ОРГАНІЗАЦІЯ

XX ст. відзначилось великими змінами в політичній та культурно-духовній сферах суспільства, що відобразилось у ставленні до традиційних релігій, котрі своїми ідеями не виправдали у частини суспільства своїх надій та сподівань. Це послугувало причиною виникнення з середини 20 ст. нових релігійних течій (НРТ), які змогли б "реабілітувати" людину, вирішити її особисті проблеми і показати новий шлях до спасіння. Проти НРТ відразу виступила офіційна Церква, називаючи їх слугами Сатани, псевдорелігіями та комерційними культурами. Таких звинувачень не могла не уникнути і Саєнтологія, будучи новою релігією, статус релігійності якої піддавався сумніву і був визнаний не відразу. Але, проаналізувавши значну кількість віроповчальних книг Саєнтології, таких як: "Саєнтологія: новий погляд на життя", "Діанетика: сучасна наука душевного здоров'я", "Саєнтологія: основи думки" та інш., котрі були написані її засновником Л.Рон Хаббардом, в діяльності Саєнтології, при всій її відмінності від традиційних релігій, присутні ознаки релігійної ор-

ганізації: є наявність віровчення і догматики, здійснення богослужіння, обрядів та церемоній, проповідницька діяльність, релігійне навчання. Тому підтримує позицію, що Саєнтологія – це релігія, в якій є головні ознаки, які визначають ту чи іншу систему вірувань як релігію: система вірувань, релігійна діяльність та наявність церковної общини.

Система вірувань в Саєнтології базується на працях Л.Рона Хаббарда. Адепти Саєнтології дотримуються загального кредо, згідно якого, люди за своєю сутністю є добрими. Людина по своїй природі є духом, дух може бути врятованим, і дух може зцілити як фізичні, так і душевні хвороби. Це кредо доповнює і розвиває вчення Саєнтології про "Вісім динамік". "Динаміка"- це діюча сила, стимул до виживання на кожному з восьми рівнях: на рівні самого себе, сексу (в т.ч відтворення роду та сім'ї), групи, всього людства, всіх живих істот, усього матеріального світу, духу, і насамкінець, Безкінечності або Бога. Всупереч деяким поширеним, але помилковим уявленням про Саєнтологію, Церква завжди зберігала віру в духовне начало. В книзі "Саєнтологія: основи думки" чітко вказано: "Восьма динаміка – це прагнення до існування в якості Безкінечності, що також може бути визначене як Верховна істота". Саєнтологи позначають духовну сутність людини словом "тетан", що є еквівалентом традиційного розуміння душі. Вони вірять, що "тетан" безсмертний і в минулих життях вибирав собі різні тіла. Доктрина Саєнтології про минулі життя має багато спільного з буддистським вченням про сансару. Кредо Саєнтології можна порівняти християнським – Декалогом. Подібно християнському, воно пояснює віруючому, на чому ґрунтується кінцевий сенс життя, формує і визначає принципи поведінки та богослужіння. Подібно класичним віровченням, саєнтології надають сенсу трансцендентним поняттям: душа, гріх, спасіння, зцілення за допомогою духу, свободі віруючого та духовній рівності всіх людей. Слідуючи своєму кредо, адепти проводять різницю між "реактивним" (несвідомим) та "аналітичним" умом. Реактивний ум записує те, що адепти Саєнтології називають "інграммами", що являють собою відбитки в розумі перенесеної болі. Вони вірять, що поки людина не звільниться від цих інграмм, його здатність виживати по "восьми динаміках", її щастя та духовне благополуччя будуть знаходитись в дуже слабкій стані. Ця необхідність звільненя від інграмм побуджує віруючих Саєнтології проходити через велику кількість рівнів одітингу та навчання. Неофіта називають "преклір", а того, хто в процесі одітингу та навчання з успіхом звільнився від усіх інграмм, – "клір" (просвітлений). Саєнтологи вірять, що вони повинні покращити світ навколо себе, допомагаючи іншим досягнути стану "клір". Особливими цілями Саєнтології "відклірувати планету" є: місіонерський характер, її вселенський характер, відданих послідовників в реалізації цієї цілі. В саєнтології існують ті види релігійних обрядів, котрі можна знайти і в інших світових релігіях – обряд посвячення або хрещення, весільна церемонія, церемонія погребіння. Незалежно від цих обрядів в Саєнтології наявний релігійний ритуал під назвою "одітинг", котрий є центральною релігійною практикою в Саєнтології. Одітинг – це релігійний ритуал, під час якого "одітор" (спеціально навчений священник), проводить віруючого через рівні духовного просвітлення, що допоможе звільнити душу. Навчання є також способом, за допо-

могою якого служителі Церкви отримують знання і навички, необхідні для проведення одитінга. Частина Писання організовані за принципом курсів, які відповідають рівням духовного усвідомлення, що обговорюються під час одитінгу. Існують також спеціалізовані саєнтологічні свята: День народження Засновника (13 березня), спеціальний день вдячності священикам за їх працю (друга неділя вересня), день видруку книги "Діанетика" (9 травня) та інші.

Як і в кожній релігії, в Саєнтології є община і церковна організація. Церкви, в яких відбуваються служби, зведені в ієрархію, яка відображає характер духовних рівнів релігії. На першому рівні ієрархії знаходяться священики-саєнтологи, які не служать у церквах і місіях. Вони надають початкові послуги для своїх сімей, друзів й інших людей. Наступним рівнем є місії – знайомлять бажаючих із більш високими рівнями релігії. Це – маленькі за кількістю прихожан церкви. Церкви "класу V" – надають релігійні послуги початкового і середнього рівнів. Ці церкви можуть готувати і рукопокладати священиків. Наступними церквами є так звані продвинуті організації класу Сент-Хілл. Таких церков є чотири – в Іст-Грінстеді (Англія), Копенгагені, Лос-Анджелесі і Сіднеї. Вони не лише проводять вищі форми навчання у відповідності до "Спеціального оглядового курсу Сент-Хілла", але й здійснюють деякі вищі рівні одитінга. На наступному рівні релігійної ієрархії знаходиться Обслуговуюча організація "Прапор", яка знаходиться в м.Кліруотер (США, штат Флорида). Це – найкрупніша церква саєнтології у світі. Головна церква саєнтологів – Міжнародна Церква саєнтології. Це – Материнська Церква, вищий орган управління саєнтологів всього світу. Її головним завданням є координація діяльності церков, місій і позаштатних служителів для створення кращої цивілізації.

Отже, з вище сказаного можна зробити висновок, що Саєнтологія є неорелігією оскільки: Саєнтологія пропонує своїм членам безсмертя, вічність і сенс життя, що дає вирішальні підстави для кваліфікації її як релігії; її вчення є віровченням – воно містить віру в надприродний світ і надприродні сили; містить ідеї існування після смерті та спасіння; Саєнтологічний рух являє собою достатньо типову церковну організацію, має достатньо розвинуту внутрішню структуру, місцеві, регіональні управління і міжнародний центр, ієрархію служителів. До цього можна додати, що Саєнтологію було визнано релігією судами у США та ряді країн Європи: Італії, Німеччині, Росії, Франції, Швеції.

Г.В. Сєреда, доц., КНУТШ, Київ

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК РЕЛІГІЇ І ЕКОНОМІКИ В КОНТЕКСТІ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Протягом всього історичного розвитку людства різні релігійні системи прагнули на світоглядному рівні обґрунтувати економічні процеси, які відповідали конкретному історичному періоду. Релігія в історії людства займалась не тільки моральними проблемами, але і формувала духовні стимули господарської діяльності і економічної поведінки, виробництва. Вона активно впливала на господарську етику народів і їх відношення до праці. Тому є необхідним аналіз ролі релігії, традицій, особливостей менталітету в формуванні національних моделей економіки. Це можна здійснювати в межах різ-

них наук таких як соціологія, економічна теорія, а також і соціологія релігії. Остання перебуває в тісному міждисциплінарному зв'язку не тільки з релігієзнавчими але і з іншими науками. Виходячи з об'єкту соціології релігії як взаємодії та взаємозв'язку суспільства і релігії, розглянемо окрему сферу – взаємозв'язок економіки і релігії. Основні підходи щодо цього визначили К. Маркс і М. Вебер. Загальним в їх концепціях є те, що важливіші соціальні структури будь-якого суспільства будуються навколо економічного виробництва. Але у К. Маркса визначальна роль у суспільстві відводиться економічній підсистемі, а всі інші (також і релігія) визначаються похідними і вторинними. Для М. Вебера – релігія є одним з джерел суспільного розвитку, утворює стрижень культури, є стимулом певних суспільних змін.

Будь-яка економічна система пов'язана з реальними людськими потребами, надіями та умовами господарювання. Але треба визначити, що зв'язок релігії та економіки не знайшов ще широкого вивчення як в соціології релігії так і в загальній економічній та соціологічній теоріях. Є окремі праці, які розглядають зв'язки – релігія – спосіб виробництва, релігія – форми розподілу, релігія – приватна власність та ін. В межах соціології релігії також можна визначити деякі аспекти взаємозв'язку релігії і економіки. По-перше – дослідити ґенезу зв'язку релігії і економіки, починаючи з ранніх форм релігійних вірувань і завершити неорелігіями. Наприклад, якщо брати тотемізм, то треба показати економічні передумови виникнення такого явища, проаналізувати функцію розподілення і т. д. Аграрні, землеробські культури також пов'язані з економічною діяльністю людей є особливості на рівні етнодержавних релігій. В джойнізмі є обмеження видів господарської діяльності. Досліджуючи фактори, які обумовили швидку модернізацію Японії, Р. Белла звернув увагу на синтоїзм. По-друге, дати змістовний аналіз окремих типів економік, наприклад, "дхармічний соціалізм", буддійська "проміжна економіка" тощо. Більш детально розглянемо іудео-християнську та ісламську традиції. Слід виділити "іудейську економіку", як соціально-економічну основу життя суспільства у відповідності до законів Танаху і Талмуду. Особливе значення приділяється уедакі (благодійність). Вимоги економічного життя визначили основні тенденції в іудейському середовищі: 1) бажання пристосування до нових умов життя; 2) заперечення приватної власності; 3) зрівняльне споживання.

Серед християнських конфесій існують православний, католицький, протестанський типи економічної діяльності. Православна модель економіки спирається на духовні цінності, моральні складові. В "філософії господарства" С.Булгакова, П. Флоренського на першому місці – служіння вищим цінностям, християнська любов, духовні потреби людини. Православ'я розробило свій власний еталон господарського раціоналізму, яких виходить з моральних критеріїв, благодійності, милосердя, не суворий прибуток ринкового обміну

В соціальній доктрині католицизму визначено наступні економічні положення: пріоритетне положення людини по відношенню до світу речей, залежність людини від матеріальних благ, обмеженість ресурсів і необхідність обережного ставлення до природи, проблема приватної власності тощо. В сучасній католицькій філософії є такий напрямок, як "теологія праці", який розвивався в роботах К. Войтили (папа Іоан Павло II). Він говорив про необхідність "но-

вої евангелізації" сучасного світу. Хвора людська цивілізація мусить обирати між матеріалістичним гріховним егоїзмом і церквою, яка спасає людство.

Велике значення для формування економічної культури мала протестантська етика, котра виступала в процесі становлення капіталізму союзником в боротьбі з традиціоналізмом. М. Вебер показав релігійну обумовленість господарської (економічної) поведінки віруючих. Він дослідив зв'язок між етичним кодексом протестантських віросповідань і духом капіталістичного господарювання та образом життя. Втілення цього духу – капіталізм, основний мотив – економічний раціоналізм, форма його раціоналізації – професійна діяльність. Ціннішим компонентом протестантської етики став аскетизм, який орієнтував капітал на розвиток виробництва, забороняв гедоністичний спосіб життя.

Вступ ісламських країн на шлях модернізації висунув на перший план проблему легітимізації економічного підприємництва та його ідеологічного забезпечення. Можна визначити основні положення "ісламської економіки": 1) створення незалежної економічної системи, яка буде спиратися на власні природні і людські ресурси; 2) власність і накопичення при суворо визначених обмеженнях; 3) роль і завдання ісламських банків. На останньому, в зв'язку зі світовою економічною кризою, можна зробити наголос. Банки, які працюють за законами шаріату не дають кредити і не сплачують відсотки по депозитам. Це пояснюється тим, що заняття лихварством та вилучення відсотків є гріхом. Західні експерти бачать в ісламській фінансовій системі альтернативу вкладення коштів.

По матеріалах соціологічних досліджень, які були проведені на початку XXI ст. в 47 країнах світу (оброблені перші дані) можна виділити дві тези: 1) чим вище ВВП на душу населення, тим нижче в країні релігійність (крім США і Кувейту); 2) деякі релігійні настанови (віра в життя після смерті, віра в рай) прискорюють ріст ВВП.

В сферу взаємодії релігії і економіки також треба включати економічну діяльність релігійних організацій, неорелігії та їх комерційні структури.

Є.О. Сірокуров, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ^{*}
serokurov.evgeniy@rambler.ru

СУЧАСНА ПРАВОСЛАВНА ДУМКА ПРО ПЕРСПЕКТИВИ ДІАЛОГУ ЦЕРКВИ І СЕКУЛЯРНОГО СВІТУ

Серед численних суспільних викликів, що стоять перед православною церквою на сучасному етапі і на які вона активно реагує, особливе місце займає проблема глобалізації, а разом з нею, секуляризація сьогоденного світу, котра за останні декілька десятиліть XX століття стала невід'ємним атрибутом буття людської цивілізації, не пропонуючи жодної духовної системи координат.

В сучасних суспільно-економічних науках під поняттям глобалізації прийнято розуміти "об'єктивний процес становлення єдиного, цілісного світу, що просторово "стискається", стає проникливим і є результатом еволюційного

^{*} Рецензент – В.Д. Бондаренко, проф.

ускладнення й інтенсифікації відносин, взаємодій як в середині спільнот, так і між державами, групами держав. Глобалізація ґрунтується на взаємозалежності, що виявляється на рівні світової системи через інтенсифікацію зв'язків між її елементами та впливу на них системних якостей [Киця С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 512].

Термін "глобалізація" набув особливого поширення наприкінці ХХ століття як характеристика радикального прискорення змін планетарного масштабу, які відбулися в усіх сферах буття людини. При цьому глобалізація не спромоглася створити союзу, який би об'єднав всіх людей, радше навпаки – вона спричинила виникнення значних соціальних розмежувань та конфліктів. Зокрема, характерною прикметою глобалізації є наявність нездоланного конфлікту між моральним вибором та матеріальними стимулами, між солідарністю та конкуренцією. На думку більшості дослідників суспільних процесів, саме глобалізація виступає головним чинником кризи сучасної цивілізації, підриваючи територіальні межі держави, відкриваючи кордони або принаймні роблячи їх прозорими" та стимулюючи поширення тенденції "до утворення всевітнього телекомунікаційного, інвестиційного, соціокультурного простору та інтеграції національних ринків капіталів.

В духовній сфері наслідками глобалізації є поширення та засвоєння культурних норм, цінностей, ідей, знань, в яких все більше масова культура домінує над елітарною, що породжує тенденції до уніфікації в культурі, а відтак це призводить до того, що навіть сама глобалізація все більше асоціюється із феноменом масової культури.

В теперішній час постає проблема моральності сучасної людини, яка починає будувати свою поведінку, виходячи з пріоритетів своїх інтересів над інтересами суспільства, що, в свою чергу, стимулює егоїзм та індивідуалізм. Позицію церкви з цього питання висловлює Митрополит Смоленський та Калінінградський Кирил: "Зі свого боку православ'я підтримувало жертвовну любов до ближнього, а саме, до своєї родини, місцевої громади, Вітчизни. Людина повинна відмовитися від свого егоїзму заради іншої людини. Тому на наш погляд, було б вірним, щоб свободи та права були завжди збалансовані суспільною солідарністю. Для того, щоб уникнути конфлікту в сучасному світі, необхідно інтенсивно проводити роботу з гармонізації різноманітних світоглядних систем. Загальні принципи життя світового співтовариства повинні вироблятися спільно різними цивілізаціями" [*Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Права человека и нравственная ответственность // Церковь и время. – 2006. – № 2(35). – С. 17–18*].

Думка богослова співпадає з положеннями Соціальної концепції Руської Православної Церкви, офіційним документом щодо поставленого питання: "Духовній та культурній експансії, яка загрожує тотальною уніфікацією, необхідно протиставити спільні зусилля Церкви, державних структур, громадянського суспільства і міжнародних організацій заради становлення в світі дійсно рівноправного взаємного культурного й інформаційного обміну, поєданого із захистом самобутності націй та інших людських спільнот. Церква в той же самий час не може позитивно сприймати такий устрій світу, за якого в центрі

всього ставиться похмурена гріхом людська особистість" [Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000. – С. 78].

З наведеного матеріалу ми можемо зробити такі висновки. Глобалізація, як всезагальний проєкт Заходу, є головним чинником кризи сучасної цивілізації в плані примарності її духовних перспектив і тотального характеру, що засвідчує діяльність ЗМІ та сучасний стан освіти, науки, культури. Православна Церква приймаючи світоглядний вибір інших народів світу не може мовчати, коли її людям нав'язують чужі норми, які суперечать основам православної віри. Православ'я, позиціонуючи себе як ортодоксальну, консервативну церкву, декларує свою готовність до чесного і відкритого діалогу із сучасним секулярним світом.

Л.О. Стасюк, канд. філос. наук, доц., НУВГП, Рівне
lastasuk@ukr.net

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

Витокова полінаціональність і поліконфесійність України обумовила протилежні за характером тенденції її нинішнього церковно-конфесійного буття, серед яких актуалізуються динамічність чи статичність, конструктивність чи деструктивність, конфліктність чи толерантність між суб'єктами міжконфесійних відносин. Ці тенденції підсилюються сучасними світовими реаліями, коли поряд з глобалізаційними та інтеграційними процесами фіксуються процеси культурної й релігійної самоідентифікації і диференціації. Міжконфесійні відносини виявляються залежно від умов функціонування, територіального розміщення, правового і соціально-економічного рівня релігійних організацій, громад, церков, вірян зокрема і суспільства в цілому. Серед факторів впливу на особливості міжконфесійних відносин варто виділити і специфіку етнокультури, релігійної спадщини, національної духовності та етноконфесійної мережі.

На сучасному етапі вирішення соціально-політичних, етнічних, релігійних проблем нерідко має конфліктогенний, антагоністичний, екстремістський характер, тому для досягнення злагоди в світі, зокрема для врівноваження і динамізації міжконфесійних, державно-конфесійних відносин необхідне утвердження таких життєвих пріоритетів і цінностей, які нівелюватимуть напруження у суспільстві і сприятимуть формуванню поваги і терпимості до "Іншого". Такою необхідною ціннісною основою для гармонійного співжиття і розвитку новітньої цивілізації постає толеризація міжкультурних, міжетнічних, міжконфесійних взаємин.

Законодавче закріплення принципу толерантності здійснюється в правових документах, які безпосередньо стосуються проголошення толерантності як важливого принципу збереження миру, свободи совісті, релігії та соціально-економічного розвитку всіх народів.

За умов адекватного, розважливого сприйняття "Іншого" важливою культурною потребою є збереження неповторності, унікальності, незалежності в рамках мікроособистісних і макроособистісних взаємодій. Дотримання цієї умови стає одним із тих основних принципів, який сприяє міжхристиянській

рівновазі і зближенню, особливо в ситуації конфесійного плюралізму. "Хоча толерантність сама по собі не є чинником, що забезпечує взаєморозуміння між суб'єктами цих (міжконфесійних, етноконфесійних – Л.С.) відносин, однак вона є тим інгредієнтом, без якого конструктивізм таких відносин практично унеможливується. Вона – умова безконфліктного співжиття конфесій, етнічних спільнот" [*Бабій М. Міжконфесійні конфлікти у контексті взаємовідносин етноконфесійних ідентичностей // Релігія і нація в суспільному житті України і світу. – К., 2006. – С. 217*].

В українській культурній традиції міжконфесійних відносин толерантність, абсорбуючи елементи самобутніх засад західного і східного християнства, виступає одним із ключових принципів, завдяки якому втілюється ідея національної єдності. Підґрунтям формування толерантності в українському культурному просторі слугувало західноєвропейське розуміння толерантності як віротерпимості, що має вияви раціональної терпимості і співставляється з самопожертвою, співчуттям, жертвовністю як моральнісних категорій християнства.

Певна громадська обмеженість українства викликана його землеробкістю, зумовила відчуття байдужості до віросповідної "інакшості". Ця тенденційність позначилася на специфіці української ментальності, вираженої у таких рисах як "замкнутість, тихий норов, почуття всепрощення, підпорядкованості, терпимості, прагнення до духовного усамітнення, певний життєвий аскетизм, невибагливість. Українця характеризує також висока чуттєвість" [*Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах: Монографія. – Львів, 2005. – С. 41*]. Ці риси перегукуються зі східними релігійними і соціокультурними основами толерантності як високопотенційної терпимості і як утвердження принципу невтручання в соціальні та природні процеси. Принцип всезагальної терпимості виявляється через християнську доктрину любові до ближнього, що забезпечує толеризацію міжконфесійних відносин.

У міжконфесійних взаємодіях українству варто враховувати національну характерологічну схильність до розчинення себе в "Інших", яку виокремлює В.Горський. Слід пам'ятати, що толерантність, повага і віротерпимість передбачає взаємну адаптацію, рівновагу, компроміс за умов збереження свободи, суверенності, традиційних моральних і віросповідних цінностей суб'єктів міжконфесійних відносин. Таке практичне втілення толерантності визначає її оптимальною формою міжконфесійних і державно-церковних комунікацій, сприяє оптимізації і нормалізації цих відносин, визначає результативність проведення міжнародних конференцій, колоквіумів, читань, зустрічей за участю представників різних конфесій або духовенства і держслужбовців.

Міжконфесійні відносини постають важливим компонентом соціуму. Особливості та ефективність впливу міжконфесійних відносин на суспільні процеси залежить від форм (співпраця, контакти, індиферентність, конкуренція, конфлікт) і від характеру (антагоністичний, антагональний й агональний) їх вияву. Релігійний плюралізм в Україні потребує пріоритетності антагонального типу міжконфесійних відносин, діалогу між носіями різних конфесій, взаєморозуміння, довіри між ними, для забезпечення стабільності у громадянському суспільстві, значущою світоглядною передумовою якого є толерантність.

ЕКОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ В КОНТЕКСТІ КАТОЛИЦЬКОГО СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ

Для сучасного католицизму характерним є активний розвиток соціального вчення. Церква, як соціальний інститут, реагує на суспільні процеси і намагається дати відповіді на актуальні виклики відповідно до своїх віроповчальних положень. Соціальне вчення звертається як до засадничих релігійних, етичних, аксіологічних категорій (любов, благо, істина, віра, розум, благополуччя, справедливість, відповідальність, свобода, цінності), так і до нових категорій, які визначають світорозуміння сучасної людини (права людини, праця, громадянське суспільство, демократія, міжнародне співтовариство, тероризм, біотехнології, глобалізація, екосистема тощо). Серед цих категорій містяться такі, що визначають екологічні цінності та можуть сприяти поширенню екологічної етики.

Католицькі теологи у 60-ті рр. XX ст. під час II Ватиканського собору звернулися до етичних, моральних аспектів науково-технічного розвитку та його наслідків як для людини, так і для природи, і вже дещо пізніше залучилися до осмислення соціально-екологічних питань. Ідейним витокком екологічних аспектів соціального вчення РКЦ є погляди Франциска Ассізьського. Любов до природи стала пріоритетною у світобаченні мислителя та увійшла визначальною частиною у його проповідь та діяльність.

Соціальні питання, що обговорювались на II Ватиканському соборі, та теологічне обґрунтування взаємозв'язків церкви та сучасного світу узагальнені в "Пастирській конституції про Церкву у сучасному світі" (*Gaudium et spes*). Щодо питання ставлення до природи учасники II Ватиканського собору наполягали на тому, що природне середовище існує виключно для людини. Проте вони наголошували, що тварний світ є створеним Богом, тому використовувати людині природні надбання можна лише співвідносячи їх з Творцем. Таким чином, зростає відповідальність людини за власні дії по відношенню до створеного.

Питання, що обговорювались на II Ватиканському соборі, стали предметом подальших інтерпретацій. Провідні католицькі теологи в різних варіантах розробляють теми, намічені собором. Актуальні суспільні проблеми розглядали Павло VI у енцикліках "Прогрес народів" (*Populorum progressio*) та "Наступають вісімдесяті" (*Octogesima advenies*), Іоанн Павло II у енцикліках "Займаючись працею" (*Laborem exercens*), "Турбота про соціальну дійсність" (*Sollicitudo rei socialis*), "Сотий рік" (*Centesimus annus*), "Євангеліє життя" (*Evangelium vitae*).

Вирішальну роль у адаптації Римо-католицької церкви до реалій та проблем сучасного суспільства відіграв Папа Іоанн Павло II. У своїх енцикліках і промовах він значну увагу приділив проблемам взаємовідносин між людиною та навколишнім середовищем, наслідкам наукового та технічного розвитку. Іоанн Павло II констатував існування глибокої моральної кризи, одним із

сумних наслідків якої і є знищення навколишнього середовища. Це породжує відчуття нестабільності, колективний егоїзм тощо. Він звертався до практичної сторони проблеми та ілюстрував це наступним чином: "Величезну частку провини в екологічних проблемах несе мораль; відсутність поваги до життя очевидно в тому, як ми забруднюємо наше навколишнє середовище...Виявляється зруйнованим тонкий екологічний баланс, до чого приводить безконтрольне знищення тваринного й рослинного життя, або невтримна експлуатація природних ресурсів. Усе це, нехай навіть і здійснюване в ім'я прогресу й блага людства, у підсумку обернеться людству одними лихами" [Папа Іоанн Павел II. Экологический кризис: общая ответственность // Борейко В.Е. Постижение экологической теологии. – К., 2003. – С. 114]. Іоанн Павло II звертав увагу на бездумне застосування результатів науково-технічного прогресу і наполягав, що моральний і духовний розвиток не відповідає розвитку науково-технічному, і це є основною причиною порушення рівноваги людини й навколишнього середовища.

Важливим аспектом розгляду вирішення екологічних проблем є роль та значення у природоохоронній діяльності як окремих держав, так і міжнародного співтовариства. Відповідальність по відношенню до навколишнього середовища, як спільного блага людства, розповсюджується не лише на сучасне покоління, а на майбутнє. Носіями цієї відповідальності є держави та міжнародне співтовариство. Згідно з соціальним вченням РКЦ, завдання міжнародного співтовариства полягає у формулюванні цієї відповідальності на юридичному рівні, тобто у регламентації юридичного змісту "права на здорове та безпечне навколишнє середовище" та розробці єдиних правил, що дозволить ефективно контролювати види діяльності, які негативно впливають на навколишнє середовище. А кожна держава повинна "попереджати у межах своєї території погіршення стану атмосфери та біосфери, уважно слідкуючи, окрім іншого, за наслідками нових технічних та наукових відкриттів..." [Компендиум соціального учіння Церкви. – М., 2006. – С. 309].

Таким чином, починаючи з другої половини ХХ ст. Римо-католицька церква залучається до обговорення екологічних проблем. Здійснення інтерпретацій віровчення та пропагування принципів та цінностей, що можуть сприяти екологічному вихованню, свідчить про залучення католиків до екологічного дискурсу. РКЦ демонструє занепокоєння вирішенням екологічних проблем, що підтверджується соціально-екологічною позицією її представників. В основі цих поглядів лежить ідея, що природні ресурси, всі живі істоти є творіннями Бога, і тим самим повинні становити цінність для людини.

Т.А. Фолиева, науч. сотр., АНО "Независимый НИЦ", Волгоград
tatiana_folieva@yahoo.com

СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

В 2000 году Архиерейским собором Русской православной церкви (Московский Патриархат) были приняты "Основы социальной концепции Русской право-

славной церкви" – документ, который является базой социальной доктрины данной религиозной организации. Несмотря на не достаточное научное осмысление данного документа – всего можно насчитать около 110 публикаций отечественных авторов и 11 зарубежных исследователей (для сравнения решения II Ватиканского собора за первые десять лет были проанализированы в 300 крупных работах, не считая небольшие тезисы и заметки [McHugh F.P. Catholic social thought: renovating the tradition. – Leuven, 2008]) – несомненно его огромное значение для РПЦ МП в частности и российского общества в целом. В данном очерке хотелось бы наметить некоторые проблемы существования социальной концепции в российском социальном пространстве.

Социальная доктрина Русской православной церкви начала готовиться по определению Архиерейского собора 1994 года Синодальной рабочей группой, в которую вошли архиереи, клирики, профессора духовных школ, сотрудники синодальных отделов. В 2000 году на Юбилейном Архиерейском соборе была принята социальная доктрина в форме документа "Основы социальной концепции Русской православной церкви". Таки образом на подготовку социальной концепции ушло примерно 6 лет, хотя можно предположить, что принятие ее именно на Юбилейном соборе, скорее акт символический, что связано с самой датой (2000) и рубежом между столетиями. На этом же соборе был принят документ "Основные принципы отношения к инославию", посвященный проблеме межконфессионального диалога. Отметим, ни один из авторов социальной доктрины РПЦ МП не рассматривает эти два документа, как совокупность, но, по аналогии с документом II Ватиканского собора "Nostra aetate", следует объединять "Основы социальной концепции" и "Основные принципы отношения к инославию" в единую систему социальной доктрины. Впрочем, обоснование данного положения дело будущего.

На Архиерейском соборе 2008 года был принят еще один документ "Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека", который с одной стороны, перекликается с главой 4 "Основ социальной концепции", а с другой, концентрируется именно на свободах и правах индивида. Эти факты свидетельствует о начале конкретизации основных разделов социальной доктрины 2000 года, что, возможно, приведет к расширению тематики и развитию структуры концепции. Несомненно, так же, что РПЦ МП, в отличие от Римско-католической церкви пошла по иному пути в создании современного социального учений. Если доктрина РКЦ формировалась в отдельных документах на протяжении столетия и лишь в начале XXI века был создан компендиум учения, то в Русской православной церкви принят единый документ, которым нельзя подробно и полно охватить все стороны жизни современного социума, дополняется соответствующими материалами. В таком случае постоянно сохраняется опасность перманентной незавершенности доктрины, ее ситуативной актуальности и конъюктурности.

Несомненно, что с избранием нового Патриарха Кирилла – одного из авторов и наиболее активного популяризатора концепции – следует ожидать развитие социальной доктрины РПЦ МП. Однако кроме конкретизации проблематики, перед Патриархом, если он действительно станет ратовать за подобное развитие, наиболее важным является вопрос актуализации соци-

альной концепции в приходской жизни и, как следствие, преодоление наблюдаемые тенденции "старения" и "маргинализации" Русской православной церкви. Проведенное нами исследование показало, что 85 % прихожан двух храмов РПЦ МП (102 человека, 32 мужчины и 70 женщин, средний возраст 47 лет) не разу ни слышали о документе "Основы социальной концепции" (о документе "Основные принципы отношения к инославиям" и Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека" не знает соответственно 91 % и 97 %), 10 % "слышали, но не читали текст документа" (8 % и 1,5 %) и только 5 % (соответственно 1 % и 0,5 %) знают и читали документ. Небольшая выборка респондентов все-таки позволяет говорить нам о том, что статус социальной доктрины РПЦ МП в самой религиозной организации ничтожно мал, хотя из 5 % знакомых с текстом документа "Основы социальной концепции" подавляющее большинство оценивает документ "положительно" (83 %) и считают его "необходимым для общества" и "нужным для Церкви" (93 % и 88 %). Однако на вопрос "будете ли вы руководствоваться документом в обычной жизни" только 7 % ответили положительно, 8 % отрицательно, 85 % сомневаются в необходимости его применения. Негативная оценка (ответ был открытым) чаще всего формулировалась как "это не нужный документ", "все уже есть в Священном Предании". Популяризация доктрины, думается, должна проходить именно в рамках самой религиозной организации, при этом социальное учение должно оказывать влияние и на мышление прихожан, и на ход приходской жизни, и на взаимодействие прихода с обществом. Уже сейчас по СМИ можно проследить, что Патриарх подвергает критике крайности в жизни верующих и, возможно, его взгляды окажут влияние на доктрину.

Подводя итог, хотелось бы отметить следующее. Документ, несомненно, меняется, что является положительным фактором, однако на втором институциональном уровне – приходском, социальная доктрина РПЦ так и осталась образцом церковной бюрократической мысли.

В.В. Цимбалій, асп., КНУТШ, Київ*

СТАНОВЛЕННЯ ЛЬВІВСЬКОЇ АРХІДІЄЦЕЗІЇ РКЦ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

Після відновлення діяльності в Україні РКЦ почала швидко розвиватися. Динаміку розвитку РКЦ в Україні можна прослідкувати на прикладі Львівської архідієцезії, яка може виступати показовою в цьому плані. Юрисдикція новоутвореної Львівської Архідієцезії охопила церковні структури Волинської, Івано-Франківської, Львівської, Рівненської, Тернопільської та Чернівецької областей, які історично відповідають довоєнним дієцезіям – Львівській (за винятком її Любачівської території, яка залишилась у Польщі), Луцькій та частково Перемишльській (Польща) і Ясській (Румунія) [Бучек М., *Седельник І.* Львівська архідієцезія латинського обряду. Ілюстрована розповідь: в 5 т. – Львів, 2004. – Т. 1. – Ч. 1: Парафії, костели та каплиці. – С. 14]. "Архієпископ Мар'ян Яворський у 1992 році поділив Архідієцезію на деканати Волин-

* Рецензент – О.В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.

ський, Івано-Франківський, Львівський, Мостиський, Тернопільський, Стрийський і Чернівецький. 14.10.1993р. Волинський деканат розділили на Луцьк і Рівне, а 1994 року були утворені Самбір і Чортків... у 1998 році виникли деканати Жовква та Золочів, а 2000 року – Галич" [Там само. – С. 30]. Також на території архієпископії була утворена Конференція єпископів латинського обряду на чолі з Львівським митрополитом Мар'яном Яворським та його заступником єпископом М. Трофим'яком, секретарем організації було призначено єпископа М. Бучека. 28 лютого 1992 року відбулося перше засідання Конференції (надалі вони проходили двічі на рік). Основними напрямками діяльності Конференції були питання виконання душпастирських завдань намічених Апостольською столицею, а також аналізу й оцінки стану розвитку помісної церкви. На кінець 2006 року до складу Конференції входило 12 єпископів Римо-Католицької Церкви в Україні. Вибори голови, віце-голови, секретаря та голів окремих комісій відбуваються через кожні п'ять років відповідно до статуту даної церковної організації. На 32 Конференції Єпископів Римсько-Католицької Церкви в Україні, що відбулася 6 листопада 2008 року було обрано відповідальних за Комісії РКЦ. В Україні нараховується 15 комісій, до складу яких входять священники, ченці і черниці а також миряни.

Згідно із статистичними дослідженнями О.Доброєра, на 1 січня 1996 року в архієпископії було зареєстровано 234 громади, у розпорядженні яких було 211 церков і каплиць. Обслуговували ці громади 100 священників (65 дієцезіальних і 35 ченців) та 71 черниця.

Вже на 1 січня 2001 року на території Львівської архієпископії діяло 239 парафій (148 дієцезіальних і 91 чернецька). Всі ці парафіяльні громади мали свої церкви або каплиці (з яких 213 було повернено в церковне користування, а 15 збудовано). На початок 2001 року в архієпископії працювали 83 дієцезіальних священники і 43 священники-ченці (з яких 121 були зайняті парафіяльною роботою як настоятелі чи вікарії).

Окрім того, на території архієпископії перебували 4 брати, несвященники. Всі ченці проживали в 17 чоловічих монастирях. 90 черниць (28 з яких належить трьом громадам, що діяли на підставі дієцезіального права) проживали в 35 жіночих чернечих домах [Доброєр О. Католицька церква в Україні: 2001-й рік: Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001. – С. 133].

До кінця 2003 року кількість священників збільшилася до 170, з них: 6 – єпископів, 76 – власні священники, 83 – закордонні та 11 священників, які працювали за кордоном. Також до 272 збільшилася кількість костелів та каплиць, функціонувало 14 чоловічих та 22 жіночих чернечих чинів та згромаджень [Схематизм Львівської архієпископії 2003 року. – Львів, 2003. – С. 340].

21 жовтня 2008 року у зв'язку з відставкою (через пенсійний вік) попереднього митрополита Мар'яна Яворського на чолі Львівської архієпископії став архієпископ-митрополит Мечислав Мокшицький. 22 листопада 2008 року у римо-католицькому кафедральному соборі Успіння Пресвятої Богородиці у Львові відбувся урочистий інгрес нового митрополита [http://rkc.lviv.ua/ua_lv_bpe.html].

Становлення Львівської архієпископії можна умовно поділити на декілька етапів. Перший – юрисдикційне закріплення земель новоутвореної архієписко-

зії, та призначення місцевого керівництва. Другий – відновлення діяльності та реєстрація громад. Третій – забезпечення парафій священослужителями та культовими спорудами. Четвертий – утворення та налагодження роботи дорадчих органів.

*І.В. Череднічок, студ., КНУТШ, Київ
Bonita_@ukr.net*

МОДЕЛЬ ВЗАЄМОВІДНОСИН ЧОЛОВІКА Й ЖІНКИ В СУЧАСНОМУ ІСЛАМІ

Іслам у своєму віровченні, етиці й законодавстві певним чином ідеалізує та консервує патріархальні сімейні відносини. Чоловік тут розглядається як безсумнівний глава сім'ї, що забезпечує її матеріальне благополуччя. Жінка ж виконує підпорядковану роль, а основні її функції вбачаються в продовженні роду, догляді за дітьми.

Загалом іслам поставив жінку порівняно з чоловіком у нерівноправне становище. Якщо мусульманин означає "покірний Аллахові", то мусульманка, відповідно до ісламських поглядів, повинна бути покірна не лише Аллахові, але й своєму чоловікові.

Виходячи з таких патріархальних поглядів, іслам намагався обмежити діяльність жінки сферою домашнього господарства. Деякі теологи вважають, що участь жінки у суспільній праці не потрібна, адже єдиним достойним місцем для жінки є родинний дім. Проте більшість сучасних теологів не заперечують бажання жінки працювати. Жінка-мусульманка зі згоди чоловіка чи родича-опікуння може займатися суспільною працею, своїм бізнесом чи брати участь у суспільному та політичному житті суспільства, працювати на благо мусульманської общини (умми) у припустимих для себе справах. Іслам поважає право жінки на працю – працю творчу, на благо сім'ї та суспільства.

Іслам, окресливши ідеал добропорядної жінки, проте орієнтував чоловіків на гуманне ставлення до своїх жінок. Так, у Корані з цього приводу зустрічаємо наступні слова: "Поводьтесь з жінками вашими добре так, як ніби вони у вас полонянки; самі вони не мають ніякої волі ні в чому, що їх стосується" [Коран / Пер. с араб. *И.Ю. Крачковского*. – М., 1986]. Іслам також накладає на чоловіка ряд обов'язків щодо своєї жінки чи жінок. Це обов'язок наставництва в питаннях віри, гуманне й чуйне ставлення до своєї дружини, забезпечення її у плані матеріальному, а також рівноправне ставлення до жінок, як-що сім'я є полігамною.

Загалом ХХ століття призвело до помітних змін у плані взаємовідносин між чоловіком та жінкою в ісламському світі. Норми шариату, які ефективно функціонували в умовах традиційних суспільств, засвідчили свою недостатню відповідність умовам ХХ–ХХІ ст. Ці умови вимагали залучення жінок до суспільного виробництва, більшої включеності їх до суспільного життя. Це не могло не привести до переїни статусу жінки в мусульманському суспільстві.

Тенденція традиційного розв'язання жіночого питання здійснюється специфічно у різних регіонах світу. Особливо вона відбувається у країнах, які стали на шлях проєвропейської модернізації й певного пристосування до

умов глобалізованого світу. Однією з таких країн є Туреччина, оскільки ця країна, уже в силу свого географічного становища, історії та культури, тісно пов'язана з європейськими країнами.

Однак, ведучи мову про Туреччину, треба мати на увазі, що ця країна значно відрізняється від інших країн мусульманського світу. Більшість із них, хоча й розуміють необхідність прийняття нових умов часів глобалізації, проте не бажають полишати традиційних ісламських цінностей, в т.ч. й тих, що стосуються взаємин чоловіків та жінок, характерною в цьому плані є Саудівська Аравія. Тут є розуміння того, що емансипація жінок може призвести до руйнування традиційної мусульманської сім'ї. Тому в ісламському світі існує прагнення зберегти ту традиційну систему взаємовідносин між чоловіком та жінкою, яка склалася в ісламі.

*М.О. Яріко, асп., ХДАК, Харків**
m_yariko@ukr.net

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНЕСЕННЯ "РЕЛІГІЙНОГО" ТА "ПОЛІТИЧНОГО" В ІСЛАМСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Теза про нерозділеність політичного і релігійного в ісламі часто вважається аксіомою. Певні підстави для такого твердження є: у багатьох мусульманських ідеологіях постулюється необхідність відродження Халіфату, також і тлумачення ісламу як образу життя дозволяє говорити про регулювання "релігією" сфери політичного, до того ж і Мухаммад був релігійним і політичним лідером общини.

Водночас, проблема співвіднесення "релігійного" і "політичного" в ісламській культурі так просто не вирішується.

Один з елементів, які втілюють сферу політичного, для ісламського дискурсу є "Халіфат" (вкрай умовний термін, створений у межах "західного" дискурсу) іншими словами – "ісламська держава".

Можна говорити про існування Халіфату у двох вимірах: реально-історичному та ідеальному. У свою чергу, реально-історичний вимір має кілька проявів – від Халіфату чотирьох праведних халіфів до Османської імперії. Ідеалізуватись може або перший Халіфат, або взагалі вся історія ісламської державності. Взагалі, "ісламська держава" може тлумачитись як атрибут ісламського суспільства або ж як наслідок його існування. Основна теза такого підходу – "мусульмани мають жити в ісламському суспільстві, в ісламській державі". У межах такого підходу існує кілька варіацій рішень: ісламська держава має бути створеною (з тим, щоб потім сформувані ісламське суспільство) або ж ісламська держава має бути розбудованою ісламським суспільством. У межах іншого підходу до вирішення питання співвіднесення релігійного і політичного, йдеться про те, що ісламська держава історично не існувала в принципі, то й говорити про створення її у сучасних умовах – висувати популістські лозунги. Лейб-мотивом такого підходу є "мусульманин має бути мусульманином без-

* Рецензент – Г.Д. Панков, д-р філос. наук, доц.

відносно до обставин", також для представників цього напрямку характерною є критика ідеї Халіфату (і критика історичного Халіфату).

Загалом, ідея держави неоднозначно вирішується у межах ісламського дискурсу, зокрема саме через те, що точних, прямих вказівок щодо її форм та засобів реалізації державної влади ані Коран, ані Сунна не містять. Більше того, якщо період чотирьох праведних халіфів і дає можливість говорити про стиль або засоби реалізації влади, то механізм передачі влади кожен раз залишався різним. Тобто, говорити про те, що "релігійне" регламентує сферу "політичного" не можна навіть відносно ранніх етапів мусульманської державності. І на цьому тлі теза про "нероздільність релігійного та політичного" має означати у межах ісламського дискурсу дещо інше, порівняно з європейською теорією.

Ключовим моментом розрізнення є поняття влади. Для ісламу влада не є привілеєм. Влада по суті є обов'язком прийняття єдиного вірного рішення, яке найкращим чином відповідало б обставинам і не вступало б у протиріччя з настановами Аллаха. Якщо говорити лише про владу у суспільстві, оминаючи тему влади Аллаха, можна говорити про численні різновиди влади (влада правителя, влада воєначальника, судді, чоловіка, жінки, намісника, тощо), спільним для яких є "прийняття рішення". Це рішення має відповідати приписам, зафіксованим у Корані і Сунні.

Теоретично, в ідеальному ісламському суспільстві, виконання політичних обов'язків не наділяє людину додатковими привілеями. Власне, роль халіфа є подібною до ролі судді і виникає через нагальну необхідність взяти відповідальність за вибір одного рішення з кількох, пропонованих вченими. Рішення має бути адекватне обставинам і в даній конкретній ситуації має об'єднати соціум навколо його виконання. Рішення представника політичної влади не заперечує існування альтернатив, не претендує на універсальну значущість, воно є актуальним "тут і зараз". Влада у даному випадку – альтернатива хаосу індивідуальних рішень, наслідком якого радше за все буде беззаконня (покарання невинних людей "за підозрою"), що неприпустимо. Як показують джерела, за часів пророка Мухаммада, відбір особи на керівну роль супроводжувався аналізом характеристик особи, завдання, умов виконання і зрештою основним принципом відбору була принципова можливість виконання конкретною людиною конкретної місії найкращим чином. І "релігійне" впливало на цей відбір опосередковано – обрана особа мала репрезентувати іслам найкращим чином. Загалом же, ще й на сьогодні, після 14 ст. розвитку ісламу у різних політичних умовах, не існує єдиної політичної ісламської системи, яка задовольнила б більшість мусульман. Будь-які політичні концепції є наслідком розвитку мусульманської думки, наслідком застосування загальних коранічних приписів до реального політичного життя, наслідком культурних запозичень, проте у будь-якому разі не наслідком розвитку конкретної системи уявлень про державу та політику, заповіданих пророком Мухаммадом мусульманам.

Сфера політичного загалом може бути включеною до сфери "мирського", тож варто окремо зупинитись на такому принциповому моменті, як розрізнення "релігійного" і "мирського" в ісламі. У сфері релігійного неприпустимими є будь-які нововведення, припустимим є лише те, прецедент чому покладено пророком Мухаммадом. Натомість, у сфері мирського припустимим є

те, що прямо не забороняється (хоча дії пророка Мухаммада та перших мусульман є еталоном). Загалом, "іслам" не регламентує кожну дію людини у сфері мирського, а соціальна роль улемів – не керівництво, а надання різних варіантів рішень проблеми (слід уточнити, що мова йде про суннітський іслам). Радше варто говорити про "духовне лідерство", а не про "духовну владу" в ісламі. Фактично, правитель, община, кожен окремих мусульманин обирають одне з запропонованих рішень. Людина може обрати з запропонованих рішень для себе чи для інших (пр. – воєначальник, правитель або суддя). Прийняття таких рішень – прерогатива, право і обов'язок того, хто має знання і делеговані від спільноти повноваження.

Водночас, слід враховувати, що теоретично кожна дія мусульманина має впливати на його життя у потойбічному світі, тож кожна політична дія мусульманина матиме релігійний підтекст. І, водночас, не можна говорити про те, що кожна політична дія регламентується. Мусульмани потребують ісламської держави через те, що, таким чином, полегшується виконання релігійних обов'язків (як виконання *arkanu ad-din*, так і утримання від забороненого).

Підсекція "ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

С.О. Александровський, асп., КНУТШ, Київ

М. БЕРДЯЄВ ТА "ОНОВЛЕННЯ" ПРАВОСЛАВ'Я

Микола Олександрович Бердяєв (1874–1948) – видатний російський мислитель початку ХХ століття і одна з головних постатей російського релігійно-філософського ренесансу й руху за "нову релігійну свідомість". Ідея "нової релігійної свідомості" формується на ґрунті протиставлення "ортодоксальному" православ'ю, яке, за переконанням Бердяєва та його сподвижників, збилося зі шляху та потребувало "оновлення". Ідея свободи, що їй належить центральне місце у творчості Бердяєва, стає головним мотивом його "бунту" проти "казенного православ'я", де, на думку філософа, свобода не знайшла повноцінного розвитку: церква страждала від надмірної залежності від світської влади, а жива духовність народу була скована обрядовістю і ритуалізмом. І це уявляється цілком закономірним, адже втручання держави у вирішення суто релігійних питань, намагання ззовні впорядкувати внутрішній духовний досвід, не може негативно не відбитися на духовному житті суспільства. Але тенденція до поширення влади російського самодержавства на церковне життя закладається ще до релігійної реформи Петра I, у часи формування Московської держави, яка постає на базі своєрідного синтезу двох принципів – візантизму та азійсько-монгольського державництва.

Під час довгого перебування під владою Золотої Орди, московське князівство засвоює від татаро-монголів чимало східних рис державного управ-

лінія, так само як і ідею сильної централізованої державної влади. Значним чином це зумовлювалось політикою "збирання руських земель", що була розпочата ще за підтримки монголів Іваном Калітою. Трохи пізніше самодержавний принцип володарювання сформулює Іван Грозний: "Жаловать есмя своих холопов вольны, а и казнить вольны же". Втім, монгольська державна ідея, як ідея поневолювачів російського народу, не могла бути прийнятною та потребувала якогось іншого ідеологічного обґрунтування. Процес її "обрушіння" цікаво описує відомий російський філолог, історик та філософ князь Микола Сергійович Трубецької (1890–1938). Він зауважує, що дух монгольської державності, попри чужість свого походження, притягував своїм величезним ідейним задумом, у порівнянні з обмеженістю удільно-вічових понять про державність. Небувалий релігійний підйом та сила національного самоствердження, властива тій добі, спрямувала російську думку до візантійських державних традицій, знайшовши в них обґрунтування монгольської державності, яка "оправославлюється" і в такому вигляді стає руською [Трубецької Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецькой Н. Наследие Чингисхана. – М., 2007. – С. 227].

Поєднання азійсько-монгольської державницької ідеї з візантизмом надав владі московського князя сакрального змісту, зробивши саму Московську державу, за висловом Бердяєв, "християнізованим татарським царством". Візантійська концепція християнського імператора – "провідника християнського народу" фактично ставила московського самодержця віри на чолі церкви.

В той час уособленням свободи в релігії був ідейний опонент Йосипа Волоцького, голова заволжських старців-"нестяжателів" Ніл Сорський (1433–1508), який на перше місце ставив внутрішні духовні вправи і духовне самовдосконалення. Він виступав за матеріальну бідність чернецтва, невтручання церкви у державні справи, а відтоді й максимальну незалежність від держави самої церкви. Питання щодо церковних багатств і монастирських земель зіграло визначну роль у спорі між "йосиплянами" і "нестяжателями". Йосип Волоцький хотів забезпечити за церквою роль політично активного інституту, що має вплив і на державну владу, він зміг захистити церковне майно і землі від відчуження князівською владою, мотивуючи це необхідністю активної участі церкви у соціальному житті країни, благодійницькій діяльності тощо. Водночас, Йосип закликав державну владу карати церковних відступників – еретиків: бо якщо, міркував він, держава карає смертю за фізичне вбивство, то тим більше вона повинна карати смертю тих, хто вбиває душу, затягуючи людину у єресь. Така схема вела до візантизму, який у поєднанні із східними деспотичними традиціями московського самодержавства, врешті-решт поставив російську церкву найскрутніше становище відносно світської влади. Тут церковна реформа Петра I, коли церква стала фактично державним відомством з ідеології, постає як цілком логічний наслідок розвитку державно-церковних відносин в Росії.

Перемога Йосипа Волоцького над "нестяжателями" визначила й подальший розвиток духовності російського суспільства. Замість містичних практик та "умної" молитви "заволжців", йосипляни виступали за обрядове благочестя та уставну молитву. Обрядовість стає відзначною рисою релігійного життя

та зумовлює його поступове окостеніння. Обряд, як періодичне повторення одноманітних дій, подібно до закону починає виконувати у суспільстві організуючу та впорядковуючу роль. Пронизуючи усі сфери життя таке "побутове сповідництво" підпорядковувало усе населення – від селянина до царя – єдиному вищому принципу, що надавало Московській державі надзвичайної міцності, цілісності та культурної стійкості.

Оправославлене монгольське самодержавство, що підкорює церкву й регламентує релігійне життя, туранський підхід до віри, що абсолютизує обряди, забуваючи про суто духовні аспекти релігії – всі ці аспекти вкрай негативно відбилися як на авторитеті церкви в Росії, так і на самому духовному житті суспільства. Врешті-решт, все більш вимогливо починає звучати питання про необхідність "оновлення" російського православ'я, очищення релігії від не властивих їй "історичних нашарувань", відродження істинної християнської духовності – саме за це бореться Бердяєв та інші творці "нової релігійної свідомості".

*А.К. Баханов, асп., КНУТШ, Київ**

ОСВІТНЬО-ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ АРХІЄПІСКОПА ІНОКЕНТІЯ (БОРИСОВА)

Одним з провідних напрямків діяльності архієпископа Інокентія (Борисова) було викладання та управління навчальним закладом, що і пояснює наявність у його релігійно-філософському спадку ідей, стрижнем яких була думка щодо провідної ролі у освітньо-виховному процесі.

З його погляду, в педагогічному аспекті релігія, у порівнянні з історією та філософією, посідає вигіднішу позицію. Оскільки педагогіка "...потребує не філософського, а релігійного обґрунтування, тобто зв'язку з цілісністю життя" [*Зеньковський В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М., 1993. – С. 32*]. Відтак, педагогіка, яка має релігійне коріння, завдяки догматико-канонічній стабільності, апіорі є звільненою від значної кількості антиномій та невизначеностей, пов'язаних із обґрунтуванням мети та принципів виховання, розробкою та ієрархізацією її провідних категорій тощо. Православній педагогіці загалом притаманний цілісний погляд на людину, її культурне та освітнє середовище, а також особливості їх організації, вивчення якого дозволяє розкрити внутрішній зв'язок традиційно-християнського глибокого розуміння людини із сучасною педагогічною думкою, духовною спадщиною авторитетів православної церкви, зробити актуальним її педагогічний потенціал.

Визначаючи релігію як морально-світоглядну основу навчання і виховання архієпископ Інокентій вважав цілком доцільним співвідношення та сумісність релігії та науки, можливість їх солідаризації у досягненні спільної мети – виховання людини у розумінні її вищого духовного призначення. При цьому, педагогічні ідеї Інокентія (Борисова) не є самим лише відтворенням православного віровчення у сфері освіти, а являють собою конкретне явище педагогічної культури.

* Рецензент – І.В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц.

Існування людини, відповідно до православної педагогіки у інтерпретації архієпископа Інокентія, складається з двох елементів: світогляду та реально-го життя. Світогляд визначається освітою та вихованням (інтелектуальним, моральним та релігійним). Реальне життя визначається відповідністю вчинків людини її вірі та моральним переконанням. Будь-яка діяльність людини, відповідно до православного віровчення, мусить бути спрямована на подальше її духовне вдосконалення. Так само будь-яка діяльність потребує попередньої підготовки, яка належить до педагогічної сфери у широкому розумінні. На підставі цього формально можна стверджувати первинність педагогічної діяльності (відносно всіх інших сфер людської діяльності) та необхідну наявність у ній орієнтуру, спрямованого на головну мету життя людини. Таким чином, навіть зважаючи на мету та сутність християнського розуміння життя людини, можна стверджувати, що вчення архієпископа Інокентія має значний потенціал вирішення низки педагогічних завдань.

Аналізуючи духовну спадщину архієпископа Інокентія, слід зазначити, що у вирішенні головних антропологічних питань святитель не зупиняється на самому лише морально-догматичному аспекті, але звертається до актуальних суспільних, зокрема педагогічних питань. Оцінюючи їх з християнської точки зору, він вказує на ідеальні умови суспільного життя, які б найбільшою мірою сприяли досягненню людиною відродження та спасіння, як головних цілей її життя [*Инокентий Херсонский*. Лекция четвёртая. Вступительная по нравственному богословию // Святитель Иннокентий, архиепископ Херсонский. Сочинения. – Единецко-Бричанская епархия, 2006. – С. 547–548.]

Оскільки освіта є підпорядкованою конкретній меті, то змістом педагогіки, на думку Інокентія, має бути християнська етика, в якій органічно поєднуються моральне богослов'я (розкриває божественні витоки моральних істин) та філософська етика (обґрунтовує моральні підвалини, виходячи з людської природи).

Мета освіти, за визначенням Інокентія, співпадає з метою життя, це, в свою чергу обумовлює органічний зв'язок педагогіки з моральним богослов'ям, як його прикладної, дидактичної сторони. Таким чином, антропологічне обґрунтування педагогіки, з одного боку, постає як віяння часу, залишаючись при цьому чітким слідуванням церковній традиції [*Инокентий Херсонский*. Лекция пятая. Введение в нравственное богословие // Святитель Иннокентий, архиепископ Херсонский. Сочинения. – Единецко-Бричанская епархия, 2006. – С. 556–558.]

В поглядах Інокентія чітко простежується позиція архієпископа відносно можливості гармонійного єднання та взаємодоповнення релігії та науки. В своїх лекціях та науково-богословських роботах Інокентій вносив у коло богословських знань раціональний елемент (нетиповий на той час для православного богослов'я), встановлюючи, таким чином, зв'язок богословського та світського знань. Лекції Інокентія показують ознайомленість автора з сучасним станом не лише богословських, а й історичних, природничих та точних наук.

Завдяки своїм прогресивним поглядам та активній педагогічній діяльності архієпископ Інокентій сприяв розвитку богословських і філософських наук, створивши таким чином умови для зростання нового покоління філософів (В.Карпов, Й.Міхневич, О.Новицький, П.Юркевич) та богословів (Д.Муретов, М.Булгаков, Ф.Гумілевський та ін.).

Як ректор та професор богослов'я архієпископ Інокентій постає самобутнім педагогом-новатором XIX ст.: запроваджує курс морального богослов'я та, визначивши мету, зміст та структуру, організує його як науку. Як діяч православної церкви та педагог архієпископ Інокентій виробив власний погляд на сутність та зміст освіти. Своїми ідеями, практикою та діяльністю він створив умови для розкриття самобутньої богословської думки, яка через популяризацію у духовно-академічних виданнях стала частиною російської літератури та живим надбанням суспільства.

**О.О. Волинець, канд. філос. наук, доц., НУ "Львівська Політехніка", Львів,
Л.П. Ржиський, доктор теології, священик УГКЦ, Львів**

ТЕОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЗНАКІВ ЧАСУ

Завдання теології знаків часу стосується віднайдення теологічних підстав, опираючись на які, можна розпізнати в історичній події знак часу в повному розумінні цього слова, а також і знак Божої присутності в історії чи навіть прояв Його волі. Подаємо рефлексії, присвячені цьому специфічному завданню стосовно знаків часу теологами – домініканином Шеню та єзуїтом Валадьє.

На думку Шеню, теологічна підстава походить із об'єктивної правди Царства Божого, що наступило із початку месіанської епохи. Таке ж твердження містить і Конституція "Gaudium et spes" ("Радість і надія"), де йдеться про такі цінності, як: людська гідність, братня спільнота і свобода, до яких суспільство має в сучасну пору повернутися та вдосконалювати і перетворювати їх [Душпастирська Конституція "Про Церкву в сучасному світі" ("Радість і надія") // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції. Декрети. Декларації. – Львів, 1996. – С. 541–542]. Шеню вважає, що екзегетичні елементи, висунуті як об'єкти деякими протестантськими теологами стосовно "Gaudium et spes", не перешкоджають визнавати історичні події за правдиві месіанські та есхатологічні знаки часу настільки, наскільки сучасна історія є історією месіанською, есхатологічною, святою, в якій Бог є присутнім та діючим [Chénu M.D. Les signes des temps. – Reflexion theologique // L'Église dans le monde de ce temps. T II. serie "Unam Sanctam", Éditions du Cerf. – Paris, 1967. – P. 220]. Власне така, історично виявлена, синтезуюча таємниця єдності в Христі, спричинює до того, що цінності світу, хоча б ціною безустанного самоочищення, стають не лише євангельським приготуванням, але і знаком правди, проявом спорідненості Творінням із Творцем.

Валадьє вважає, що знаки часу слід розглядати у площині відношення між свободою Божою і свободою людською, які можуть досягнути своєї повноти і завершення в Христі, на що очікує історія. Таке "фундаментальне" відношення між Богом і людиною не залежить від історії, але закладене в самій людині, в її "серці", є глибоко особистим, оскільки реалізується між свободою Божою і свободою людською [Valadier P. Signes des temps, signes de Dieu? // "Etudes". – 1971. Août – septembre. – P. 271]. Тільки посилаючись на таке відношення, маємо право говорити про знаки часу.

В рефлексіях Шеню і Валадье чітко простежуються два чинники, які до цього часу не лише керували вживанням (а часом і надуживанням) терміну "знаки часу", а також і способом його інтерпретації. Ці два чинники, названі томістичним та моліністичним, є між собою часто суперечливими. Для чиннику томістичного присутність Бога в історії є, в певному сенсі, об'єктивною, а знаки часу, в якійсь мірі, чітким виявом Божої волі. Для моліністичного присутність Бога проявляється в площині людської свободи, а знаки часу є закликом Бога до нашої свободи та нашої історичної відповідальності [Ricci G. O teologię znaków czasu / Tłum B. Rożyska. – 1974. – ChS 2. – S. 48]. Ці відмінні способи розуміння знаків часу і визначають способи їх інтерпретації.

В проблематику відчитання знаків часу впроваджує їх характеристика. До особливих рис знаків часу належать: змінність, релятивність, зв'язок із життям, різноманітність аспектів [S. Znaki czasu i ich rozpoznawanie // Teologia pastoralna / Red. R. Kamiński. – Lublin, 2000. – T. 1. – S. 235–236]. Перераховані вище риси знаків часу безпосередньо впливають на способи їх розпізнавання та інтерпретації.

Теологічна інтерпретація сучасної культури, визначена також як відчитання знаків часу, передбачає співпрацю теології не лише із соціологією, а й з філософською антропологією, історією, етнологією, з економічними і суспільними науками. Однак на першому місці є зв'язок теології з соціологією, оскільки, з огляду на фактичне зближення між соціологічними дослідженнями і душпастирською діяльністю Церкви, знаки часу виступають як явища, котрі насамперед слід інтерпретувати соціологічно, щоб в майбутньому спромогтися відчитати їх теологічно.

Відповідаючи на знаки часу, інституційна Церква активно діє, що може принести як користь, так і небезпеку. Користь проявляється у можливості втілення інституційної Церкви у сучасні реалії даного краю, в якому Церква стає єдиним оплотом спільнотної діяльності, за умови відсутності інших, допущених державою можливостей. Натомість, загрозою може стати здобуття Церквою суспільної, економічної, а навіть політичної влади. Однак, без сумніву, ототожнення Церкви – ієрархії та вірних – із суспільними рухами свідчить про глибоку вразливість на знаки часу.

Як вже зазначалося, актуальний перебіг історичних подій є наслідком Божих діянь, але також і наслідком співдії чи протидії людини, що передбачає сталу діалектику свободи Божої і свободи людської [Moysa S. Znaki czasu a rozeznanie duchowe. – 1997. – CTh 47. – S. 28]. На цій площині, на нашу думку, належить шукати розуміння знаків часу.

О.В. Гавдяк, студ., КНУТШ, Київ
Vip-ks@ukr.net

ТРАНСПЕРСОНАЛЬНА ПСИХОЛОГІЯ, ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Трасперсональний напрямок у психології починає розвиватися на початку ХХст. Виникнення та розвиток цього напрямку пов'язані із сучасними глобальними проблемами і цивілізаційними процесами. Напрямок виникає в США

в кінці 60-х років ХХст. Засновниками цього проекту є А.Маслоу, С.Гроф, А.Уотс, М.Мерфі та інші. Головним завдання цієї галузі психології є розробка методів психотерапії, дослідження психо-духовних криз. Сьогодні трансперсональна психологія вважається однією з найголовніших шкіл в психології.

Одним із відомих психологів, який працював у цій сфері є Станіслав Гроф. Його дослідження природи свідомості змінили усталені погляди на такі різноманітні сфери, як структура несвідомого, змінені стани свідомості, взаємозв'язок психотерапії й релігії. Спираючись на великі клінічні дослідження, що забезпечують підтримку його теоретичних поглядів, Гроф пропонує феноменальний синтез психології й релігії. Автор досліджує багаторівневу структуру людської свідомості, феномени травми народження, смерті і відродження, які занурені кореня у трансперсональну область, йому належить впорядкування, а і відкриття функціональних комплексів глибинних рівнів несвідомого, що пов'язані з народженням, які він назвав базовими перинатальними матрицями. У своїх роботах психолог приходив до висновку, що у змінених станах психіки особистість виходить за межі предметності, суб'єкт-об'єктних стосунків, будь-яких дихотомій, позбувається наявної у неї психопатології; вони погано і досить умовно описуються вербально, їх зміст неможливо передати знаковими засобами; вони внутрішньо підтримують творчий розвиток і самореалізацію особистості.

В ході цих досліджень виявляються вагомими спостереження зв'язку змінених станів свідомості зі сферою духовності та її відношення з релігією. Багато релігій практикували духовно-психічні методики, які навмисно викликали зміни стану психіки. До таких технік належать різні техніки йоги, медитацій, а також інтенсивне дихання, молитовний спів, танки. Метою релігійних практик є поєднання з абсолютном.

Психотрансперсональний ступінь розвитку психіки містить кілька щаблів безпосереднього контакту з Надсміслом; вони охоплюють спектр від виявлення гуртової пам'яті до вершинних переживань цілісності і неподільності всього наявного буття та до безознакової порожнечі вічної і незмінної першооснови світу. Трансперсональна психологія намагається зрозуміти суть і конкретні форми змін свідомості, представлених в світових духовних традиціях і дати їм науковий образ. Це дає основи шукати корені трансперсональної орієнтації в далекій історії людства, в шаманізмі, язичництві, східних релігійних практиках і світових релігіях.

В контексті священних церемоній незвичні стани свідомості у первісних народів представляли собою середовище для прямого практичного дотику з архетипними вимірами реальності: богами, міфічними царствами, нечисленими природними силами. Змінені (холотропні) стани використовувались для досконалості інтуїтивних здібностей і надчуттєвого сприйняття різноманітних образів, виявлялися джерелом натхнення, що надає ідеї для обрядів і співання пісень, для мистецького творення. Вчені, які займалися дослідженням культур первісних народів стверджують, що могутні трансперсональні переживання розширювали світогляд тогочасних людей, включаючи в нього елементи космології. З позиції таких культур стають зрозумілими вірування анімістичних традицій, що розглядали весь Всесвіт як істоту, наділену душею, а тварини,

рослини, Сонце, Місяць, зірки, зорі, гори, річки стають живими істотами. Вплив на культурне життя доіндустріальних суспільств та їх духовну історію людських перживань, з якими стикалися в подібних станах свідомості, був значним.

Шаманство є чи не найпершою технікою, котра переймається експериментами з психікою. Метою такого досвіду стає реалізація стану медіума, який здатен "проводити" душі у потойбічний світ чи то виліковувати недуги психіфізичного характеру.

Техніки осягнення трансперсонального досвіду широко розроблені і у східних релігіях, зокрема, у даосизмі, індуїзмі й буддизмі. Подібно до всіх раних релігійних течій, як, зокрема, індуїзм, усі буддійські школи використовують медитативну техніку. У даосизмі головним є осягнення дао, злиття з ним, процес пізнання його пов'язують з входженням людини в первинний стан свідомості. Оскільки вища мета даосизму – безсмертя – не могла тлумачитися як винятково психічний стан, даоська релігійна практика включала два основних компоненти: "вправи для тіла" і "вправи для духу", що до XI ст. трансформувалися у вчення про одночасне вдосконалення природної суті (сін) і життєвості (мін).

Одним із коренів трансперсонального досвіду на Заході є християнський містицизм. Головними положеннями є те, що бог є внутрішньоприсущий людині, особистість набуває вдосконалення шляхом медитативних молитв. Містик прагне досягнення таємничої єдності з Богом через стан спокою та внутрішнього мовчання, якого людина набуває завдяки вгамуванню пристрастей, очищенню свідомості.

Головним наслідком узагальнення цих матеріалів стає розуміння місця змінених станів свідомості в усіх релігійних традиціях, в яких вони використовують їх як базовий засіб в своєму обрядовому й духовному житті.

Трансперсональна психологія зі своїм арсеналом методів сьогодні надає всі надії на те, щоб в майбутньому стати офіційною, науковою системою для осягнення західною людиною надзвичайних просторів свідомості.

О.О. Градець, асп., ДУІШІ, Донецьк*

ФЕНОМЕН "РЕЛІГІЙНОГО МАСКУВАННЯ" ТА ЙОГО СУТНІСТЬ

Мімікрія – явище, яке, найперше, зустрічається в природі. Як правило, воно є характерним для тих живих організмів, які потребують оптичного захисту під час власного полювання або навпаки – від інших хижаків. Проте, оскільки суть цього феномену була запозичена людиною у різні сфери свого життя, відтак можемо говорити і про релігійну мімікрію – як форму міжрелігійної взаємодії.

Коли релігійна традиція "ховається" під маскою іншої, вона може мати за мету кілька моментів. Перший – і найпоширеніший – самозбереження. Найчастіше це головна мета, і в ній полягає сутність релігійної взаємодії (наприклад, релігії вайнахів і басків, сантерія) [Ferretti S. Repensando o Sincretismo. – Rio Grande, 1995].

* Рецензент – В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.

Другий – уникнення конфлікту: яскравим прикладом є православ'є евенків. Третій – мімікрія як агресивна позиція відносно іншої релігійної традиції. Так, фарди прийняли іслам тільки для того, щоб вказати на помилковість і нежиттєздатність запропонованої їм системи, і постулюванням внутрішнього протиріччя ствердити свою віру (ахл-і-хакк).

У сучасності стало актуальним таке використання мімікрії як маскувannya з метою залучення віруючих. Такий прийом більше характерний новим релігійним течіям і різноманітним прирелігійним системам психічного контролювання свідомості. Наскільки санкціонованим є цей метод ми визначати не будемо, але зазначимо, що саме він наштовхує на необхідність вивчення феномену синкретизму і його впливу не тільки на релігійні процеси, але і на психіку людей.

Як бачимо з вже названих можливих варіантів кінцевої мети ґенези мімікрії, у безпосередньому релігійному спілкуванні постійно виникають різні ситуації, котрі вимагають швидкої і найбільш коректної реакції. Найчастіше простішим варіантом є поділити і розчинити проблему. Проте інколи саме маскувannya приводить до остаточного вирішення якогось складного завдання. Таким чином мімікрія як форма міжрелігійної взаємодії постає найдієвішою умовою і методом міжрелігійного спілкування. Саме використовуючи маскувannya, релігійна система може порозумітися з іншою традицією, ворожою чи просто чужою. Прикладом тут, знову ж таки, є унійні церкви, парсизм.

Отже, релігійна мімікрія – підґрунтя для діалогу. Розглянемо цей факт детальніше.

Кожна релігійна система має свій текст і контекст. І ці її складові можуть спілкуватися з іншими такими, що, власне, і буде міжрелігійним спілкуванням. Проте як само вони спілкуються і що саме "говорять" один одному – це ми і спробуємо визначити.

Змодулюємо ситуацію. На одній території співіснують кілька релігійних систем, що діаметрально відрізняються одна від одної. Носії цих традицій не ворогують між собою, проте не поділяють релігійних вподобань сусідів. Чи можливе конактування релігій між собою? Так. Завдяки мімікрії.

Поняття культурного тексту є дуже глибоким і потужним. У нього вплетений і релігійний текст. Тому коли в межах одного культурного простору діють різні релігійні системи, з часом вони перестають бути "ворожими" і чужорідними. Їх починає поєднувати інформаційне поле ареалу їхнього існування. Щоби переконатися в цьому достатньо дослідити історію релігій на територіях, які були (а деякі й досі є) "буферними зонами": Азійський степ, країни середземноморського басейну, Аравійський півострів, Україна.

Таким чином, культурний текст підштовхує релігійні системи до діалогу, щоб уніфікувати їх, на неусвідомлюваному рівні зробити їх єдиним елементом. Синкретизм стає унікальним методом досягнення такої мети. Перший етап – мімікрія.

Пригадаємо приклад з хамелеоном. Зеленіє на зеленому, червоніє на червоному, набуває кольору індіґо на фіолетовому. Але залишається ящіркою, не перетворюється на траву, камінь чи будь-що інше. На першому етапі синкретизму релігійна система не дозволяє підміни власних понять, зміни внутрішнього наповнення. Тільки зовнішнє. Богів називають іншими іменами,

трохи по-іншому здійснюють певні ритуали, надають перевагу якомусь іншому аспекту релігійного життя. Нічого, що б змінювало початковий внутрішній текст. І саме в такому стані починається діалог між системами, котрі претендують на подальше спілкування.

Власне, у цьому і полягає сутність мімікрії – зовнішнє маскуванню релігійної традиції при цілковитому збереженні її внутрішнього змісту і наповнення.

Таким чином, діалог релігійних текстів – співдія традицій, починаючи від знаходження спільних дотичних у "культурній підсвідомості", за допомогою синкретичних методів.

Отже, феномен релігійного маскуванню є своєрідним засобом міжрелігійного спілкування, мовою якого сьогодні "говорять" більшість нових релігійних рухів. Це є один з найвикористовнішаних методів виживання релігійних традицій у всі часи.

***О.І. Климишин, канд. психол. наук, докторант,
ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ
klymyshyn-olga@rambler.ru***

ДІАЛОГІЧНІСТЬ ЯК МЕХАНІЗМ ФУНКЦІОНУВАННЯ ДУХОВНОЇ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ

Феномен людської особистості завжди був, є та буде об'єктом дослідження, і психології тут відводиться особлива роль – в аналізі людини як індивіда, особистості, індивідуальності. У пошуках відповідей на питання про сутність природу людини психологія максимально наближується до здобутків філософії, включаючи їх у висхідні методологічні основи конструювання психологічних знань. Для нас це тим більше важливо, що в межах вітчизняної психології ця проблема тривалий час залишалася поза увагою. Спрацьовувала матеріалістична орієнтація науки та "установка" на людину лише як на біо-соціальну істоту.

Духовний вимір людської особистості в межах психології репрезентує сьогодні одна з її нових галузей – християнська психологія. В ній інтегровано філософське, теологічне і психологічне знання про людину як духовну істоту. Людина тут постає як цілісна комплементарна єдність тіла-душі-духа. Кожна з іпостасей є окремою субстанцією, яка, підпорядковуючись принципу доцільності, утворює інтегральну єдність. Духовна іпостась виступає субстанційною формою, яка визначає й організовує функціональну буттєвість людини як особистості. Саме у той спосіб людина володіє перспективою осягнення sacramentalної реальності. Її ж пізнання відбувається через власний життєвий досвід, що ознаменований прагненням помножувати добро та любов. І це якраз є свідомою відповіддю на онтологічний заклик.

Людина "з'являється у цей світ" за образом та подобою Божою. Вагомість цього виразу визначається не самим словом "образ", а відповідним йому контекстом. Адже йдеться не про якусь аналогію зі своїм образом, а про Бога трансцендентного. Претендувати ж на подібність до образу Божого може лише людина, в чому й полягає її вища гідність (Бут. 9.6). Образ Божий –

це те, що жодна з обставин людського життя не може зруйнувати, це даність духовної іпостасі, даність духа [Словник біблійного богослов'я / За заг. ред. *Владики Софрона Мудрого*. – Львів, 1996. – С. 504]. Саме ця даність і визначає первинно природну діалогічність людини як умову і спосіб актуалізації та реалізації її духовної сутності. Бог, за образом якого створена людина, є Словом: "... Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього постало, і ніщо, не постало без Нього" (Ів. 1:1-3). Воно в своєму онтологічному змісті виступає формою життєтворення цілого світу, в тому числі і людини. Слово, як таке, передбачає існування того, хто його творить, проголошує, висловлює, і того, хто його чує, слухає, сприймає, реалізує. В Особі Бога ці дві "особливості слова" творять одну неподільну реальність, яка знаходить свій функціональний подвійний вияв безпосередньо у Його творіннях, зокрема й людині, обумовлюючи її апріорну діалогічність. "Можливо, – як зазначив Й. Ратцінгер (нинішній Папа Римський), – вся вічна таємниця, що названа Богом, від початку полягає в максимально наполегливому і ніколи не осягаючому кінцевого результату – виклику людини на діалог, який крізь усі перешкоди та бар'єри дозволяє почути "Логос", справжнє слово, з якого походять усі слова і який безконечно прагне виголосити всі слова" [*Ратцінгер Й. Введение в християнство. Лекции об апостольском символе веры*. – Брюссель, 1988. – С. 58]. Слово стає формою соціалізації духа, його олюдненням.

Діалогічність людини реалізується на трьох рівнях її життєздійснення – інтрасуб'єктному, інтерсуб'єктному, метасуб'єктному та у двох формах – як внутрішньо особистісний та міжособистісний діалоги. Розглядаючи діалогічність як механізм функціонування духовної природи, ми трактуємо її як *апріорну здатність людини до духовної комунікації, під час якої відбувається аутентичне представлення "Я" людини в аутентичній множинності "Я" або в "іншому Я"*.

Перша частина нашого визначення стосується діалогу людини з собою, друга – діалогу з "Іншим". Поза сферою взаємин зі світом – природою, суспільством, довіллям у цілому – людина продовжує залишатися суб'єкт-активним діячем, спрямованим на знаходження себе, пізнання та самовдосконалення через постійну внутрішню боротьбу, протистояння собі, самозаперечення та самоутвердження. Суб'єктами внутрішнього діалогу виступають: "*Сутнісне Я*" – вроджене, іманентне (А.Зеліченко, С.Франк, Е.Фромм та ін.), воно є, на нашу думку, поєднанням ідеальної реальності ("Я-ідеальне") та внутрішньої духовної реальності ("Я-духовне"), поєднанням абсолютності та відносності; "*Множинне Я*" – це сукупність сформованих в процесі соціалізації, як їх називає Г.І. Гурджієв, "одежин", "личин" сутності; "*Особистісне Я*" – цілісне соціально-психологічне утворення, що, як зауважив М.В. Савчин, змінює контури програми, долі, яку задає "Сутнісне Я", надаючи їй неповторності.

Можна стверджувати, що всезагальні категорії культури, які є продуктом соціального розвитку суспільства, становлять надіндивідуальний феномен, який виступає провідним елементом формування індивідуальної свідомості людини. Якраз стрижнем цього надіндивідуального комплексного феномену і є духовність, що виступає інтенціональним психічним утворенням, яке несе в собі потенціал вершинного людського. Саме духовність ("Я-духовне") задає

можливості розвитку її як особистості шляхом вільного вибору орієнтирів владного життя. Якщо ідеальна реальність є певним чином однозначною, ригідною відносно людини, то "Я-духовне" – це творче, вільне "начало іншого порядку в душевному житті, це не іманентна, а трансцендентна, формуюча сила – "глибокий логос", це інтенція надіндивідуального буття, це світло знань" [Сачин М.В. Духовний потенціал людини. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 12].

Ми вважаємо, що надіндивідуальний феномен створює основу, фундамент, можливість взаєморозуміння людей у процесі міжособистісної взаємодії, а духовність – можливість їх самовираження, самопредставлення. Духовний "контакт" передусє "заповнення" міжособового простору діалогу предметним змістом. "Ми віримо і визнаємо, що не від розмови ми розуміємо іншого, а силою внутрішнього спілкування, і що слова сприяють загостренню свідомості, усвідомленню духовного обміну, який здійснився... Ми визнаємо взаємне розуміння навіть найделікатніших, часто майже неочікуваних відтінків смислу, але це розуміння встановлюється на загальному фоні духовного зіткнення, яке вже відбулось попередньо" [Флоренська Т.А. Диалог как метод психологии консультирования (духовно ориентированный подход) // Психологический журнал. – 1994. – Т. 15. – № 5. – С. 47].

В.І. Кондратьєва, студ., КНУТШ, Київ
Only7for7me@gmail.com

БАГАТОКОНФЕСІЙНІСТЬ В УКРАЇНІ: КОНФЛІКТ ЧИ ТОЛЕРАНТНІСТЬ

Дослідження проблем багатоконфесійності релігій – це, можливо, найбільш універсалістська сфера знань про релігію взагалі, де перетинаються не лише психологія, філософія, соціологія та історія, а й дослідження загальних форм релігійного життя, міфології, етнології, політології, політекономії, не кажучи вже про головні релігійні системи. Уявлення про співжиття різноманітних релігійних рухів на обмеженій території є тим соціальним явищем поза досягненням якого адекватне осмислення релігійно-культурної ситуації на зламі тисячоліть є досить проблематичним. На території України офіційно зареєстровано чимало релігійних організацій різних спрямувань та течій, як традиційних так і нових. Як відомо, багатоконфесійна спільнота є постійним елементом розвитку релігій, оскільки поняття демократії багатьма розуміється і як можливість періодичного переходу з одного напрямку, під який найлегше прилаштувати своє бачення та стиль життя. Тому і можна розділити проблеми конфліктності та толерантності на наступні напрями:

✓ духовний (внутрішній конфлікт в умовах багатоконфесійності, розпалюється через внутрішні переживання), до прикладу: я зробив багато гріхів за які одна дорога до пекла в християнстві, а ось перехід до дзен-буддизму дасть мені можливість уникнути небезпеки для моєї душі. Щодо духовної толерантності, то тут справа індивідуальна поступово перетворюється на групову, оскільки община не враховує побажання конформіста, як такі що загрожують її існуванню.

✓ психічний (власне конфлікт чи толерантність в переважній більшості це і є психічні поняття якими керуються люди у своїх відносинах до того чи

іншого явища), до прикладу: в умовах багатоконфесійності конфлікт набирає форм релігійної нетерпимості, небезпечної інтродукції новітніх релігійних рухів на новому просторі, інверсії мотивів багатоконфесійної спільноти, демаркації релігійного конфлікту між суспільством та індивідом. Особисті психічні явища такі як віра, надія, релігійний екстаз можуть перерости для адепта будь-якої конфесії у багатограневі міжособистісні конфлікти. Водночас толерантність до проявів психіки віруючого у даному напрямі залежить як від представників оточуючої громади, сім'ї, друзів, духовного наставника так і від загального ставлення конкретної регіональної спільноти, де проявляється психічний напрям конфлікту.

✓ економічний (дана конфліктна ситуація має чимало розгалужень, і звичайно чимало прикладів), так значна кількість адептів новітніх релігійних рухів в Україні, тимчасово стали такими внаслідок економічного фактору: отримання можливості безкоштовного харчування, можливість закордонного місіонерства, участь у розподілі гуманітарної допомоги. Так виникає викривлена статистична інформація, коли одна і та ж релігійна течія Царства свідків Єгови у 1998 році займала третю позицію в Україні за кількістю адептів, а в 2003 році не входить і до десятки зареєстрованих християнських напрямів. Питання економічного конфлікту між православною та греко-католицькою течіями закладено у 1947 році, коли було скасовано Унію 1646 року та не було зроблено спроби на державному рівні реабілітувати греко-католицьку церкву, внаслідок чого виникли серйозні суперечки щодо повернення націоналізованого майна. Толерантність економічного напрямку залежить суто від частоти інтродукції державного фактору до питань регуляції економічних відносин як всередині так і ззовні релігійних громад. У даному питанні усунення можливого конфлікту держава як регулюючий орган примусу перебирає на себе.

✓ політичний (проблема домінування тієї чи іншої течії, і відповідні можливості впливу на рішення судової, законодавчої, виконавчої влади будь-якого рівня створює не передбачувані види конфлікту). Прикладом цього може слугувати питання стосовно виділення земельної ділянки сесією органу місцевого самоврядування тій чи іншій общині нетрадиційного для даної місцевості релігійного напрямку. Сьогодні чимало умовно-демократичних (Таїланд, Швеція, Греція) і умовно-тоталітарних (Іран, Оман, Пакистан) країн усунули це конфліктне питання встановивши статус державної релігії. Щодо толерантності політичного напрямку, у даному питанні усунення можливого конфлікту держава зобов'язана перебрати на себе.

В середині 1990-х Т. Лукман визначав що релігійні конфлікти та толерантність, залежать від індивідуального духовного розвитку, що постає домінантною темою і водночас відсутністю стабільності організаційних форм релігії. Концепція Лукмана поглиблює розуміння соціально-історичних детермінантних змін в характеристиках релігії і підтверджує висновки тих, хто стверджує, що певні історичні періоди були позначені набагато більш динамічним виникненням конфліктів, ніж інші.

Сьогодні Україна переживає нову хвилю кількісного збільшення багатоконфесійності за рахунок новітніх релігійних рухів (НРР). Зрозуміло, ще більшою мірою "прив'язуються" у своїй віроповчальній доктрині до рідної землі

новітні язичники. Новоязичницький рух щільно пов'язаний з процесом модернізації, що супроводжується секуляризацією, урбанізацією, демократизацією, руйнуванням традиційної культури тощо. Нівеляція та деетнізація матеріального середовища призводить до зміщення національного в сферу духовного. Національний чинник саме тут прагне віднайти джерела легітимності для власних претензій, а відтак в пошуках унікальності стає на шлях розриву зі світовими релігіями. Це, веде до спроб націоналізувати світову релігію, або до згадки про язичницькі коріння та спроби конструювання на її ґрунті загальнонаціональної релігії.

Всі вказані вище тенденції, які є сприятливими для поширення конфлікту, діють на тлі більш широкого контексту, який продукує надзвичайно інтенсивні релігійні новації: орієнтаційна криза і криза традиційних інституцій, прагнення оздоровити західну "цивілізацію споживацтва" східною духовністю, втома від раціональності й утилітаризму, нездатність віднайти відповіді на буттєві питання у традиційних суспільних рамках.

Динамічні періоди поширення конфлікту в умовах багатоконфесійної спільноти слід розглядати як симптоматичні феномени, що сигналізують про серйозні цивілізаційні, орієнтаційні, антропологічні, а також соціальні проблеми. Вони водночас діагностують не лише стан церковних організацій, їх здатності до адекватних відповідей на виклики часу, але й свідчать про наявність широкого спектру загальносуспільних проблем.

*Г.О. Косенко, член ДОВ УАР, ДУІШІ, співроб., ЦРДМДС, Донецьк
utaspirit.don@mail.ru*

ДІАЛОГ ЯК МЕТОД СТВОРЕННЯ ОСОБИСТОГО МІСТИЧНОГО ПРОСТОРУ

Діалог є єдиним методом комунікації, який передбачає наявність двох особистостей, що створюють новий простір – простір спілкування. Тому цілком природно, що ознакою містичного аспекту особистого релігійного досвіду аврамічних релігійних систем, є саме діалог. Він дозволяє розгорнути сакральний енерго-інформаційний простір – Текст поступового тлумачення та переживання сенсів буття з орієнтацією на трансцендентне. Будь-який феномен є текстом, в якому закодовані символи інших текстів.

Звук, інтонація, слово, мова (аудіально-вербальний аспект) мають декілька рівнів сприйняття людиною. Інші системи енерго-інформаційного обміну також є складовими повноцінного спілкування, але концентрація уваги на слуханні є найбільш важливою, тому що воно спрямоване на глибинне перетворення людини. Вібраційний вплив звуку у здобутті релігійного досвіду та переживанні особливих станів свідомості є важливим і незаперечним [Косенко Г.О. Вібраційний вплив звуку на психо-фізіологічний стан людини (релігієзнавчо-феноменологічний аспект) // Наука. Релігія. Суспільство. – 2006. – № 1. – С. 182–188]. А у поєднанні з сенсами які закодовані у словах, їх зв'язках та наповненні, можна стверджувати, що кожна людина відповідно до своїх здібностей, здобутих знань, життєвого досвіду, естетичного смаку, цілей, цінностей та принципів, тлумачить текст унікально.

Досвід ірраціонального або позараціонального зв'язку з трансцендентним має важливі особливості: інтуїтивна ясність у розумінні сутності як матеріальних так нематеріальних об'єктів, незалежність від формально-логічних процесів розуміння, евристичність мислення, відкритість, спрямованість особистості на відкриття іншої реальності та інших сенсів буття, домінуюча роль чуттєво-емоційних складових у процесі пізнання світу тощо. Спираючись на ці характеристики, можна стверджувати про таке положення релігійного досвіду у житті людини, що виводить її за межі буденності і розриває коло раціонального пізнання світу. Це відкриття безмежного внутрішнього простору у якому є весь Всесвіт.

Саме тому слід звернути особливу увагу на те, що існує загальна схема:

Слухання (як пасивне споглядання) → *Усвідомлення почутого* (активне спостереження) → *Вербалізація* (при наявності слухача, який може стати діалоговим партнером) – дія що спрямована на створення спільного простору спілкування.

Чути та усвідомлювати, прислухатися (перехід до активного спостереження) – це перша ознака майбутнього діалогу, коли починається внутрішня полеміка. Людина налаштовує себе почути – це прояв спочатку зацікавленості у продовженні спілкування, сподівання на те, що її також почують, а потім – потреба у розвитку та поглибленні стосунків. В іудаїзмі, християнстві та ісламі божественне закликає людину до діалогу, дає "інструкції" щодо його розвитку – нормативну ритуальну практику (дисципліну), яку повинна виконувати людина і центром якої є молитва. Ритм, в який входить життя щиро віруючої особи, поступово перетворюється в діалогічне спілкування з божественним.

В цьому процесі практикуючий проходить три рівні сприйняття буття: *Утилітарний* (суто прагматичний рівень прямого розуміння та користування) → *Коегнітивний* (розмірковування, пошук утаємничених сенсів, герменевтичний аналіз, розкодування символів тощо) → *Естетичний* (відчуття та переживання у повсякденності гармонії, краси, унікальності, особливої якості, витонченості, смаку життя).

Естетичне як мета-феномен в релігієзнавстві розуміється в культурно-антропологічному вимірі та несе багато напластуваль, але краса та її прояви у цьому контексті є проявами надприродного. В аврамічних системах сповненість красою, гармонією, блазвучністю – це ознака присутності Бога. Отже, територія присутності божественного стає сакральною, втаємниченою.

Особливо слід звернути увагу на естетичний рівень, якого повинна досягти особистість. Естетичний світогляд містить у собі два попередні рівні сприйняття світу, але наповнює їх новим сенсом – цілісною красою, простою та гармонією. Баланс між зовнішнім та внутрішнім є можливим тільки при наявності саме естетичного компоненту. Краса є провідником до божественного і частіш за все сприймається як прояв його присутності в світі. Наповнення гармонією всіх рівнів існування у світі надає можливість людині наблизитись до діалогу з божественним.

Естетичний рівень буття – це витончена, гармонійна система діалогової взаємодії особистості з собою, світом та Богом, відчуття краси, евристичне мислення у тілесній, емоційно-психологічній (душевній), розумовій діяльності. Це естетика діалогу та створення особистого містичного простору.

"Потенційно релігійна людина може утримувати єдність з Богом (цілим) у будь-який момент свого життя і в будь-якому місці, перетворюючи буденний фрагмент існування на Подію... релігійний досвід містить у собі "естетичний" компонент як задоволення від індивідуального здобуття цілісності" [Бондаревська І.А. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII століть. – К., 2005. – С. 214–215].

Отже, естетичний досвід подібний до релігійного і створює підґрунтя для переживання містичних станів особистості, але відрізняється ядром переживання – їх джерелом є Абсолют, божественне. При цьому стані людина розширює кордони свого Я, вбираючи нові і нові розуміння, створюючи новий сакральний простір який відтепер транслює у повсякденність.

Людина переходить від Магічного мислення (утилітарний рівень взаємодії зі світом та священним) → Міфологічного мислення (драматично-героїчної інтерпретації статусних відносин між сакральним та профанним) → до Містичного мислення (розвиваючого діалогу з божественним, переживання всеєдності буття). Людина створює сакральний інтимний простір спілкування з божественним, що є всеприсутним та наповнює сенсами існування світу.

Діалог повинен будуватися на поєднанні всіх вимірів існування людини, всіх рівнів чуттєвого сприйняття та містичного переживання існування, з усвідомленням власної відповідальності за створення особистого простору. При виконанні цих умов, з'явиться нова якість існування та способу життя – містична невимовна складова унікального індивідуального досвіду особистості, радості спілкування зі Всесвітом.

*А.М. Костенко, асп., КНУТШ, Київ**

ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ВІРУВАНЬ В АРХАЇЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Кажучи про релігійну віру, дослідники часто не звертають уваги на серйозні відмінності між різними її проявами. Причому іноді простіше дати собі раду в мірі "проявленності" віри, її істинності й інтенсивності, аніж в самому її характері. Тому в даному дослідженні, в першу чергу, необхідно з'ясувати ті особливості, які характеризують релігійну віру залежно від контексту її виникнення і дії. Зокрема, віра в надприродні сили, є своєрідним ядром релігійної віри як такої, але, при цьому, вона істотно залежить від характеру сакральної частини універсуму. Релігійна віра в рамках міфологічних побудов стародавніх суспільств не тотожна вірі, характерній для адептів світових релігій (наприклад, християнства), але і ця остання переживає серйозні трансформації. Для більш детального з'ясування суті релігійної віри, її психологічних, соціальних і онтологічних функцій необхідно з філософської точки зору (тобто в найбільш загальному плані) розглянути три принципово різних моменту в історії її розвитку. По-перше, до таких слід віднести найбільш стародавню з доступних дослідникові епох – міфологічні релігії первісного суспільства; по-друге, народження ортодоксальних релігійних вірувань (на прикладі добре

* Рецензент – О.І. Предко, д-р філос. наук.

відображеної в першоджерелах і дослідницькій літературі боротьби за з'ясування місця релігійної віри в західному християнстві); по-третє, мова повинна йти про співіснування релігійної віри з сциєнтистським розумом, який з певного моменту відчував себе, як мінімум, рівним релігійній вірі.

Релігійна віра була необхідним елементом міфологічних універсумів стародавніх суспільств. Первісний мисливець або збирач вірив в духів, героїв і богів, що населяли навколишній світ. Крім того, він, як носій однієї з перших форм релігійності, прагнув всіма силами вплинути на предмет своєї віри: вмилювати небесних покровителів, відвести загрозу від себе і своїх дій, вплинути на сприятливий результат задуманої роботи. Характерна спрямованість дій, які робляться цими цілями, а також психологічна залежність їх суб'єкта від сакральних сил свідчать про релігійний характер цих дій. Але існують і достатньо серйозні відмінності первісної віри від тієї, яку ми сьогодні інтуїтивно схильні вважати релігійною. За словами відомого дослідника феномена міфу К.Хюбнера, для християнської віри величезне значення має чудо. Подія, що виходить за звичні рамки, магічно підпорядковує собі психіку людини, примушує її підкорятися і увірувати: "...для християнської віри чудо має основоположне значення, а для міфу це не так. Тому віра і називається вірою, тоді як міфічно мисляча людина не потребувала віри; міф був для неї тільки видом повсякденного досвіду. Міф і релігія не одне і те ж, проте, тоді як міф може бути відокремлений від релігії, релігії без міфу не існує" [Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996. – С. 320]. Погоджуючись з К.Хюбнером в тому, що не кожен, навіть стародавній міф є релігійним безпосередньо, додамо, що, ймовірно, будь-яка міфологія внутрішньо релігійна. Чи говоримо ми про аборигенів Австралії, африканських бушменів, американських індіанців або інші первісні цивілізації, їх світогляд завжди є принципово релігійним. Отже, тим важливіше підкреслити особливості цієї релігійності. Об'єкт первісної релігії, ніколи не даний емпірично в тому сенсі, який сьогодні використовується в природознавстві, проте ніколи і не віддалений в область трансцендентного. Цей факт був відмічений багатьма дослідниками суспільств, що знаходяться на первісному ступені розвитку. Наприклад, видатний французький дослідник, представник структурної антропології К.Леві-Строс писав про одне з таких суспільств: "Відчуття єдності, яке відчувається гаваяцями по відношенню до живої зовнішності тубільних феноменів, тобто до духів, богів і інших істот, таких, як душі, не можна коректно описати як ставлення і ще менш – за допомогою таких термінів, як: симпатія, емпатія, аномальне, супра-нормальне або невротичне; а також як містичне або магічне. Воно – і не "екстра-сенсорне", оскільки лише частково воно належить до області відчуття, а частково – чужорідно їй. Воно виникає з нормальної *свідомості*" [Леві-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1999. – С. 142]. Носій первісної релігійної віри не усвідомлює останню як таку. З погляду сучасної людини він вірить в те, що не є мешканцем природного світу, але при цьому дивним чином не помічає цього. Вже перші європейці, що зустрілися з первісними племенами, – ними були насамперед місіонери – відзначали цей дивовижний факт. І мова повинна йти не тільки про "контрольовану" частину людської свідомості і психіки взагалі. Адепти міфологічної релігії ніби реально за-

нурені в надприродний світ, який обіймає їх з усіх боків і саме такий стан речей є нормальним. Аж до крайніх, як би ми сказали сьогодні, пограничних, станів психіки, тобто навіть перед прямою загрозою здоров'ю і самому життю, носій первісної віри не розлучається з нею. Цей факт підкреслює спостереження, що наводиться ще одним дослідником первісної свідомості Л.Леві-Брюлем: "один лікар, що практикував у Вікторії (Австралія), признався, що зазвичай кожного разу, коли він приділяв особливо багато уваги хворому тубільцеві, йому вдавалося тільки прискорити смерть. Будучи залишеними в лісі, тубільці швидко видужували" [*Леві-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении.* – М, 1999. – С. 209–210]. Більше того, "можна сказати з абсолютною впевненістю, що тубілець помре від самої поверхневої рани, якщо тільки віритиме, що зброя, яка поранила його, була "заговорена" і, отже, просочена *арунгквільтою* (злыми чарами). Він лягає, відмовляється від всякої їжі і згасає на очах".

Міфологічна релігійна віра була практично непомітна своїм носіям оскільки її предметом був буденний світ, що включав, як необхідну частину сакральний шар. Звичайно, міфологічний універсум, його онтологічна структура існували тільки в уяві людини, яка стояла на ранній стадії культурного розвитку. Проте, до тих пір, поки віра зберігала цю уявну структуру в недоторканності і світ, наповнений міфологічними істотами, і пов'язана з цим світом соціальна діяльність залишалися стабільними у просторі та часі. На цьому міфологічному етапі свого існування релігійна віра складає необхідний елемент не тільки універсуму, але і людини. Хоча говорити по відношенню до нього про особу в сучасному сенсі слова і передчасно – первісна людина є своєрідною частиною колективної особи (свого племені, роду і т.д.), проте її індивідуальне буття базується на неусвідомленій вірі і остання не може бути втрачена. Руйнування об'єктів вірувань ця людина сприймала як руйнування власної особи і у разі, коли загроза здійснювалася вона гинула не лише морально (як елемент соціуму), але і психологічно, а потім фізично. Аналогічна загибель чекала і світ, в якому жил носій міфологічної віри, оскільки його порядок включав безліч абсолютно випадкових з раціональної точки зору істот, зовнішність яких підтримується саме вірою в них (а також ритуалами, обрядами, культами) певного суспільства.

Л.О. Майданевич, студ., КНУТШ, Київ

ОСМИСЛЕННЯ СТРУКТУРИ МІСТИЧНОГО ДОСВІДУ Д. АНДРЕЄВИМ

Акцент на почутті і нехтування теоретичною підготовкою для осягнення істини богопізнання роблять містичну парадигму привабливою в суспільстві. Це знаходить свій вияв в нових містичних напрямленнях і містично прикрашених масових рухах в переломні періоди історії того чи іншого віровчення.

Містичний досвід не є інтерсуб'єктивним, а перебіг акта "одкровення" відбувається в пограничних неконтрольованих ірраціональних станах свідомості. Це потребує наставника (носія містичного досвіду, який володіє "теургічною силою") над новачком, з метою приєднання останнього до містичної практики.

Сьогодні постає проблема надання об'єктивних критеріїв в дослідженні феноменів містичного досвіду. З цієї проблематики в науковій літературі є ґрунтовні дослідження, зокрема Є.Торчинова [Религии мира: опыт запредельного психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., 1998]. Є.Торчинов класифікує релігійний досвід за методами застосування, за цілями, які ставляться тією чи іншою традицією та за характером досягнутих трансперсональних переживань.

Власне, аналогічну точку зору в проблемі класифікації містичного досвіду дотримується Д.Андрєєв, надаючи пріоритет емоційному відношенню до Абсолюту, яке визначається як "любов" (за Торчиновим це метод "бхактичного типу", до якого він відносить індійські бхакти, суфізм і аскетичні течії в східно-християнському містицизмі (Макарій Єгипетський, Симеон Новий Богослов) та католицькому містицизмі (св.Франциск, св.Тереза Авільська); за релігійними цілями – до об'єднання з Абсолютом (Богом) при збереженні індивідуальності, яка змінюючись, досягає "обоження". До речі, за Торчиновим цей тип, як правило, співвідносять з "бхактичною" психотехнікою. За характером переживань Д.Андрєєв дотримується традиції, психотехніка якої приводить до різного роду розширення свідомості – "космічна свідомість", "свідомість всього суцього" тощо. До цієї традиції Торчинов відносить різні напрямлення психотехніки буддизму Махаями, індуїзму, даосизму, суфізму і християнства.

Світоглядна концепція Д.Андрєєва вміщує елементи європейсько-християнської та індійської релігійно-філософської традиції, яку можна визначити як синтетичну.

За Д.Андрєєвим, природа людини розкривається в єдності богознаходження і самознаходження, інтерпретації та самоінтерпретації. Сакральна релігійна практика у Д.Андрєєва спрямована на досягнення безпосередньо надчуттєвого спілкування і єднання з Абсолютом (Богом) в екстатичному акті "одкровення". Система теологічних доктрин інтеррелігії "Роза Світу" ставить своєю задачею концептуалізацію та регулювання цієї практики.

У Д.Андрєєва містичне єднання індивідуальної душі з Богом осмислюється як діалог, який носить яскраво виражений особистісний характер, який розглядається як повне духовне єднання, яке принципово недосягне односторонньому зусиллю містика. На думку Д.Андрєєва, людство наступного світового періоду рухається до добровільного єднання всіх в любові (подібна ідея "Боголюдства" є однією із стержневих у Вол. Соловйова). За Д. Андрєєвим, існують неподільні і безсмертні вищі "Я" людей, основна задача яких є просвітлення Всесвіту.

Вчення Д.Андрєєва – вчення про "сакральний" устрій Всесвіту, про містичні основи історії цивілізації Землі, про майбутню долю людства. Містицизм Д.Андрєєва передбачає осмислення предмета віри в якості трансцендентного світу. Фундаментальним для містичного пізнання є принцип ірраціонального пізнання Абсолютної істини (Бога).

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ И КВАЗИРЕЛИГИОЗНОСТЬ

Дискуссии о проблеме идентичности весьма популярны в настоящее время в гуманитарных науках, но понимаемый в психологическом аспекте, термин "идентичность", в первую очередь, ассоциируется с введенным Э.Эриксоном понятием "*эго идентичность*". Теория идентичности Эриксона представляется весьма продуктивной для попыток осмысления целого ряда религиозных и так называемых квазирелигиозных явлений, причем, не только как таковой "религиозной идентичности", но и феноменов, казалось бы, напрямую с ней не связанных, например, тех, что получили название молодежных субкультур. В своих работах Эриксон рассматривает проблематику идентичности с трех различных точек зрения: во-первых, как развитие эго в процессе жизненного цикла человека (эго-идентичность); во-вторых, как форму коллективного опыта и источник коллективной целостности, из которых наследуется социальное положение (групповая идентичность); и, наконец, как индивидуальное существование во времени и пространстве, чувство принадлежности и принятие социальных ролей (психосоциальная идентичность). Последняя возникает в процессе развития за счет слияния эго-идентичности и групповой идентичности. При том, что первые четыре стадии возрастного развития эго играют непосредственную роль в процессе формирования психосоциальной идентичности, ключевой фазой безусловно является пятая стадия, прямо обозначенная Эриксоном как "идентичность против смещения ролей" [Эриксон Э. Детство и общество. – СПб., 2000. – С. 249].

Время прохождения этой стадии – как раз тот пресловутый трудный подростковый возраст от 13 до 19 лет. Опираясь на высказанную Ж.Пиаже идею о том, что в этом возрасте человек достигает способности к "формальным операциям", то есть: "юность может теперь оперировать гипотетическими утверждениями и может представлять себе возможные переменные и потенциальные отношения – и представлять их исключительно в уме, независимо от того, можно ли их конкретно проверить, что раньше было необходимо. ... Такие когнитивные ориентации не противопоставляются, но дополняют потребности юного человека сформировать смысл идентичности, так как среди всех возможных и воображаемых связей он должен сделать ряд всегда ограниченных выборов" [Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М., 2006. – С. 258–259].

Таким образом, можно предположить, что увлечение многих подростков романами Ф. Купера об индейцах или "Властелином колец" Дж.Р.Р. Толкиена, многочисленными компьютерными играми с фэнтезийной тематикой, "Звездными войнами" Дж. Лукаса и т.д. можно воспринимать не просто как захваченность интересной историей, а как поиск собственной идентичности, когда окружающая действительность не удовлетворяет чаяний молодого человека. В подобной ситуации подросток может либо оказаться отчужденным, подобно Гамлету Шекспира, чья идентичность, по Эриксону, оказалась спутанной, либо он найдет единомышленников и образует группу, удовлет-

воря таким образом свою потребность в психосексуальной идентичности. Примеров подобных субкультур множество: это и так называемые индеаниты, реконструкторы, толкиентисты и т.д. При этом их увлечение может оказаться настолько серьезным, что, порой, из игры перерастает в практически религиозные убеждения, с развитой системой мировоззрения и ритуалов, и в результате полностью конституирует их жизнь. Эриксон подчеркивает, что *верность* является наиболее значительной витальной силой, в которой нуждается юность, что может объяснить популярность подобных квазирелигий.

Однако, как уже было замечено, термин "идентичность" не всегда используется корректно [*Малахов В.С.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. – № 2] и подчас может служить не основой для сплочения, а, напротив, инструментом разобщения. Так, для дискриминации меньшинств большинством используются такие словосочетания как "православная идентичность", "национальная идентичность" и т.д. В данном случае происходит подмена понятий, поскольку Эриксон под идентичностью понимает внутренний процесс развития личности в ее взаимоотношениях с социумом, а не политическую платформу.

*Н.О. Обухова, асп., ДДУУ, Донецьк**

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ СВІТЛА В СУЧАСНИХ МІСТИЧНИХ ПРАКТИКАХ ХРИСТИЯНСТВА ТА ІСЛАМУ

Сучасна філософсько-релігійна традиція намагається, продовжуючи традиції минулих століть, виховати нову особистість, яка мала б відповідь на будь-яке питання, що починається із слова "як". Сьогодні єдиним словом, яке точно передає стан особистості і людського суспільства взагалі є "напруга". Людина починає бунтувати, в неї з'являється бажання перетворити себе. На цьому етапі вона звертає увагу на інший шлях, який пропонує традиція релігійна. Православний автор П. Євдокимов переконаний, що "...в глибокому напруженні...істина божественного світла може бути почута, як ніколи раніше" [*Євдокимов П.* Незбагненна любов Бога: Пер. з фр. – К., 2004. – С. 53]. Перед носіями цієї істини постає подвійна вимога: бути дуже уважним до бунтівної людини, до її самотності, щоб розпочати діалог і, з іншого боку, викласти істину мовою такої людини й на відповідному рівні. Євангельська кєригма в такому разі буде значно дєвішою за абстрактну теологічну систему. Сьогодні, як і в перші віки, містики вірять, що кожна річ несе в собі свідцтво божественного. Останнє пов'язане із сучасним розумінням феномену світла. Кожна річ в своїй найпотаємнішій глибині містить точку світла. Дух стає життєворчим подихом, який веде всі речі до своєї реалізації. Тут ми стикаємось з дещо новим мотивом – мотивом православного розуміння краси. Автор роботи вважає, що цілком справедливо буде зазначити, що сучасна традиція розуміння краси стала логічним продовженням вчення про світло як необхідний елемент містичної традиції.

* Рецензент – О.К. Міхєєва, канд. іст. наук.

Божественне світло прирівнюється світлу душі: якщо вже людина досягла стану обоження, то світло стає самою її природою. Світло сприймається як прояв єдності божественної природи і природи людської. Мотив світла можна простежити в багатьох релігійних системах, зокрема в християнському ісихазмі та ісламському суфізмі. І всюди воно свідчить про сповнення людини божественною благодаттю, про здатність запалити світло власної душі. Джерелом світла у суфіїв, як і у ісихастів, виступає Бог (Аллах). Побачити його можна лише серцем. Розум для містиків являє собою поверхню серця, а серце – глибину розуму. Уявлення про серце у суфіїв перекикається із традицією східного християнства: "це єдине, що може розповісти про нашу особистість, що може розкрити нас для нас самих. Серце – це те, за допомогою чого ми відчуваємо і пізнаємо себе. Як тільки людина починає розуміти природу, характер і тайну серця, вона починає розуміти мову всесвіту" [*Хазрат І.Х. Мистицизм звука.* – М., 1998. – С. 83]. Суфії, як і ісихасти, виокремлюють два шляхи богопізнання – шлях розуму і шлях серця. Цікаво, що в суфізмі поєднуються обидва шляхи в єдиний і виокремлюється третій рівень – пізнання духом. Останнє являє собою найвищий етап шляху серця: "існує третій рівень сприйняття, який...може бути названий духовною мовою. Це виходить із найвеличніших глибин серця. Це голос духа. Він...належить світлу; але в лампаді серця він стає більш визначеним і ясним" [Там же. – С. 84]. Така людина більше не живе на поверхні розуму, вона занурюється в глибини власного Я і відкриває божественну присутність.

Авраамічні традиції сьогодні значно відрізняються від початкових часів свого існування. Перед лицем появи новітніх релігійних течій, перед лицем посилення певних релігійних напрямів "традиційні релігії" прагнуть запропонувати альтернативу – "свій вогонь, своє світло". Сучасний православний автор О. Клеман, в цілому продовжуючи традиції Добротолюб'я, подає досить оригінальне розуміння православного духовного досвіду. Залишається незмінною містична наповненість: таїна спілкування людини і Бога. Людина створена за образом і подобою божою і покликана ввійти до єдності з ним. Світ, а з ним і людина, існують лише за благодаттю. В той же час, Бог віддаляється (порів.: євр. цимцум), розриває зв'язок із світом, аби лишити людині простір власної свободи. Змушуючи з'явитися, він одразу створює прекрасну і трагічну історію любові. Так красиво говорить Клеман на сторінках своєї роботи "Відбиток світла..." [*Клеман О. Отблески света: православное богословие красоты.* – М., 2004. – С. 35]. Зв'язок краси і віри неоднозначний. Іноді краса сприймається як ідолопоклонство. На перший план виходить бажання панувати над людиною, змусити її відчути себе безсилою в світі. Проте, віра є тим засобом, який преображує саме розуміння краси. Тоді з'являються шедеври церковного мистецтва, каліграфія і священні тексти. Для православ'я краса стає місцем зустрічі творця і творіння. В ісламі краса є божественним атрибутом. Це не володіння, а співучасть. В цьому твердженні проявляється певна напруга, оскільки авраамічні традиції сповнені протиріч: визнається недосконалість людської природи і водночас мова ведеться про можливість бути досконалим через Бога. Людина водночас тварна і нетварна, вона земна і небесна, вона несе на собі потворність гріха і відбиток бо-

жественної краси. Розуміння краси тісно пов'язане із свободою існування людини. Реалізація вільного вибору розумної віри – ось справжнє відродження краси цього світу. Традиції ісихастів і суфіїв – це можливість відродити в світі красу єдності божественної і людської природ. Преображення, як ми пам'ятаємо, можливе в східній традиції лише через сльози каяття. Лише в мить очищення через духовні страждання, через зміну розуму можливо віднайти красу. Але для того має відбутися "революція метаноїї". Світло високої духовності озорує життя віруючого в світі. Іншого шляху до преображення немає. Лише каяття, метаноїя, цілковита зміна розуму.

*А.В. Олексенко, асп., КНУТШ, Київ**

ПРОЦЕС НАВІЮВАННЯ В НЕОХРИСТИЯНСЬКИХ КУЛЬТАХ

Сучасне релігійне життя людства пов'язане не лише з відомими традиційними релігіями – християнством, ісламом, іудаїзмом, а й з новими релігійними вченнями та культурами, що стають чинником духовного життя суспільства. Масова поява і стрімке поширення нових релігійних течій припадає на останню третину ХХ століття. В цей період глибокої кризи зазнала християнська релігійна свідомість, яка не змогла адекватно відповісти на зміни у суспільному житті. У науковій літературі питання про причини появи нетрадиційних релігій і культів висвітлюється неоднозначно. Деякі автори причину появи нових релігій пов'язують з наявністю глобальних проблем людства: економічні кризи, соціальні катаклізми, різного роду воєнні конфлікти тощо. Не останню роль у цьому процесі відіграє криза ідей гуманізму і цінностей духовної культури. Комплекс наведених причин зумовив відчуття безперспективності життя певної частини людей. В Україні ж склався надзвичайно сприятливий клімат для поширення новітніх релігійних рухів. Серед головних причин цього процесу слід назвати соціально-економічну і політичну нестабільність; значну відірваність людей від церковних традицій; ослабленість історичних церков та їхніх місіонерських структур; потужний фінансовий тиск закордонних релігійних місій. Ідея поєднання Сходу і Заходу упала в Україні на добрий ґрунт, оскільки її розташування на межі різних цивілізацій спричинило формування світоглядного плюралізму, терпимого ставлення до інакомислення.

В Україні на сьогоднішній день представлені майже всі форми нетрадиційної релігійності. Серед новітніх релігійних течій – неохристиянство. Ці релігії в головній тенденції нагадують двохтисячолітню давність християнство, яке увібрало в себе здобутки сучасної йому епохи, акумулювавши їх і відтворивши універсальну систему ідей та цінностей. Для навернення віруючих до новітніх релігійних рухів існують сприятливі умови. Кожна релігійна громада – це згуртований колектив, який має групові потреби і єдине завдання. Ставши членом такого колективу, людина відчуває себе учасником спільної справи і позбавляється почуття самотійності. Ефективність

* Рецензент – О.І. Предко, д-р філос. наук, проф.

впливу нетрадиційних релігій на свідомість віруючих пояснюється релігійним навіюванням.

Навіювання або сугестія на думку більшості психологів, є одним із найдієвіших методів психологічного впливу. Воно спрямовується, передусім, на почуття людини, сферу її несвідомого, а через них – на її волю і розум. Особливість навіювання полягає в тому, що воно проектується не на логіку і розум, не на здатність людини аналізувати, порівнювати й узагальнювати (як у випадку переконання), а на емоційну сферу. В процесі навіювання не потрібно щось логічно доводити чи закликати осмислювати. Навіане породжує віру в щось, а це, як відзначають дослідники, досягається тільки формою сказаного. За змістом та кінцевим результатом впливу виокремлюють навіювання позитивне і негативне, етичне і неетичне. Навіювання як позитивний, етичний чинник знаходить застосування в багатьох сферах суспільного життя. Воно використовується як метод активізації групової діяльності – виробничої, навчальної та ін. Відомі широкі можливості застосування навіювання, зокрема гіпнозу, в медичних цілях, у психотерапії. Водночас навіювання може чинити й негативний вплив, що відбувається в тому разі, коли воно стає інструментом навмисної і безвідповідальної маніпуляції свідомістю індивіда чи групи людей. Показовим в даному випадку є Церква Уніфікації, засновником якої є Сан Мен Мун. Способи і методи мунітів щодо залучення нових членів секти різноманітні. Серед них – спеціальні місіонери, які можуть підійти до людини на вулиці й заговорити з нею про все, що її цікавить, – спорт, політику, релігію, їхня тактика полягає в тому, щоб завоювати увагу й довіру. Вони здатні загипнотизувати людину, після чого вона поступово втрачає свою особистість і стає психологічно беззахисною. В мунітів у цьому процесі особливу роль відіграють багатогодинні лекції, коли на слухачів цілеспрямовано діють повторення, монотонність і ритм. Це ті самі фактори, які присутні й у техніці гіпнозу. Методика обробки новачка, впливу на його світовідчуття полягає в наступному: на нього "навалюються" виснажливі, часто повторювані заходи, що викликають особливий гіпнотичний стан, при якому стираються колишні інтереси, тривоги, бажання, цілі – вкрай ослаблюється той психологічний панцир, який раніше захищав людину від некритичного сприйняття чужого впливу.

Звичайно не всі неохристиянські культи мають в собі деструктивний елемент, але потрібно пам'ятати про особливу небезпеку деяких з них, які знаходяться в процесі постійного розвитку з навершенням все більшої кількості прозелітів. На території України розповсюджений досить широкий спектр нетрадиційних релігійних течій. Вони стають вагомим фактором розвитку суспільства. Природно, що при появі нового релігійного феномена суспільство з необхідності змушене сформулювати своє ставлення, своє сприйняття чи несприйняття новітнього явища. Посилення процесу синкретизації сучасної релігійності як у напрямі формування однотипності теологічного змісту існуючих віросповідань, так і в спробах створення нового різновиду релігії, вказують на подальше загострення цього питання. Багато з нетрадиційних релігій перебувають у стані формування, тому саме незавершеність процесу передбачає його постійне вивчення.

ОБРАЗЫ ДРЕВА И ГОРЫ В АРХАИЧЕСКИХ КОСМОГОНИЯХ

Исследования мифических образов дерева и горы, традиционно ориентированы, прежде всего, на функцию организации пространства. Порой это приводит к абсолютизации образов мировой горы и мирового дерева и к рассмотрению их как изоморфных [Топоров В.Н. *Дерево мировое // Мифы народов мира.* – М., 1998. – С. 398], либо к отказу от подобной модели, как от плода искусственного систематизирования исследователей [Дьяконов И.М. *Архаические мифы Востока и Запада.* – М., 1990. – С. 55–56]. Последнее влечет за собой распад мифологического образа. Кроме того, на периферии исследования оказываются образы змееборца и змея. Тем не менее, указанные образы могут быть неразрывно связаны между собой и представлять фрагменты единой структуры, образуемой космогоническими мифами.

По-видимому, впервые на существование такой структуры указал Ф.Б.Я Кэйпер. По Кэйперу, архаический ведический миф о творении включает два этапа: на первом, связанном с Варуной, мир представлен горой и является нерасчлененным единством; на втором Индра творит мир с помощью дерева [Кэйпер Ф.Б.Я. *Труды по ведийской мифологии.* – М., 1986. – С. 29, 159]. Необходимо отметить, что признаки подобной структуры есть в одном из месопотамских текстов заговоров: "Высокий кедр, из великой горы растущий, чью судьбу в горах, месте чистом, определили, что... для возливания воды, из горы поднимается!" [Емельянов В.В. *Ритуал в Древней Месопотамии.* – СПб., 2003. – С. 231]. В мифологии западных семитов, в повествовании о творении мира, говорится о порождении Морем горы Хусор, с которой начала стекать река Евфрат, а на вершине вырос могучий кедр [Циркин Ю.Б. *Мифы Финикии и Угарита.* – М., 2003. – С. 137–138]. В китайских источниках есть сообщения о таких образах как гора Неяоцзюйди, на вершине которой растет дерево Фу, высотой в триста ли, гора Сун, с фэн-деревом на вершине, выросшем из брошенных Чию колодок [Каталог гор и морей. – М., 2004. – С. 144–148]. То же мы наблюдаем в монгольском новогоднем обряде на священной горе Цагаан Хайран, вершина которой – "обо" – увенчивалась прутьями тальника [Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. – М., 1985. – С. 182]. Эта же структура обнаруживается в мифах народов финно-угорской языковой группы, в представлении североамериканских индейцев, в мифах коренного населения африканского континента и др.

Иными словами, в данном случае, мы не наблюдаем изоморфности: функции образов не совпадают и не исчерпываются организацией пространства. В одной из наиболее явных форм эта идея представлена в мифологии Шумера. Здесь сотворением пространства Энлилем – "Великой Горой" космогония не исчерпывается, но продолжается в подвиге Ниурты – убийстве Асага, а так же в смутных, но настойчивых сообщениях о неком древе-

штандарте, поставленном для Нинурты в Абзу. С другой стороны, в ведической мифологии (и некоторых других) обнаруживаются указания на то, что в полной мере пространство возникает лишь с вырастанием дерева или же с подвигом змеборца, в результате которого оно там появляется.

Все это обращает нас к вопросу о смысле творения. М. Элиаде говорил о древе, что оно выражает "самую сакральность мира, его плодородие и вечность" [*Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское.* – М., 2000. – С. 33]. Тем не менее, он не развил этой идеи, возможно, потому, что ход мысли его был подчинен идее "центра", как "точки отсчета", и "мировой вертикали", как связи элементов структурированного мира. Однако из мифов видно, что первое творение – появление горы-земли, как и структурирование, не имеет самостоятельного смысла. Венцом творения здесь является жизнь, и именно жизнь придает смысл первому творению. Жизнь, в свою очередь, так же не может существовать сама по себе: ей необходимо пространство, "место размещения", в терминологии Савицкого [*Савицкий П.Н. Континент Евразия.* – М., 1997. – С. 282]. Кратко говоря, мифические гора и древо, отдельно друг от друга, представляли бы, соответственно, место без смысла и смысл без возможности воплощения.

Подвиг змеборца (пусть не всегда в явной форме) тесно связан с рассматриваемыми космогониями. Связь произрастания древа с актом убийства змея или демона проявляется не только в том, что сообщения об этом стоят в мифах после указанного героического деяния, как в хеттских мифах о Боге Грозы [*Герни О.Р. Хетты.* – М., 1987. – С. 164.]. Иногда, по крайней мере временно, сам герой, его оружие или части тела идентифицируются с деревом, тогда как змей представляет собой некие "инертные силы", препятствующие творению. Эта связь проявляется и в том, что в других вариантах мифа герой раскалывает гору, или же древо произрастает не из горы, но из тела хтонического существа. При этом необходимо отметить, что все героические деяния, имеющие отношение к мифу о древе и горе, при некоторой вариативности, укладываются в одну схему: 1) победа над змеем, или стихийными бедствиями, 2) раскалывание гор, 3) проделывание русла для вод, 4) добывание "богатств".

Структура, объединяющая образы древа и горы, всегда находится на периферии мифа. Не исключено, что дело в древности самих образов, но, возможно, и в том, что она, в принципе, весьма сложно воспринимается сознанием. Последнее допущение может повлиять на представление о ее истоках и генезисе. Описанное выше сходство (если не единство) структур получило слишком широкое распространение, чтобы могло быть легко истолковано как свидетельство возникновения указанной группы мифов на единой территории, или их формирования в сходных социально-экономических или природных условиях. Воспроизводство не только основных образов, но и связей между ними, а так же черт, подчас кажущихся абсурдными и случайными, таких как древо-нога-оружие-фаллос, требует иного объяснения: возможно, это результат проявления единства другой природы – природы того, что стоит за термином "коллективное бессознательное".

СПЕЦИФІКА РЕЛІГІЙНОГО ПОЧУТТЯ

Одним з провідних феноменів релігієзнавчої науки є релігійні почуття. Без з'ясування їх сутності неможливо зрозуміти будь-яку релігію, вияснити специфіку, якісні особливості релігійності людини.

Що ж являють собою релігійні почуття? В чому полягає їх специфіка, відмінність від інших почуттів? Яка їх роль в житті людини? На ці та ряд інших питань можна відповісти лише тоді, коли вияснимо хоча б в загальних рисах сутність почуттів як релігієзнавчого феномену.

Почуття є невід'ємною складовою будь-якої релігії. Релігійні почуття – це переживання, які виникають внаслідок відношення до Абсолюту, до царини трансцендентного. Від інших видів почуттів вони відрізняються спрямованістю на певний об'єкт, зазвичай трансцендентний, їх роллю у житті людини.

Релігійні почуття викликають раптові переживання. До таких переживань відносять почуття Бога. Якщо звернутись до опису такого почуття, то виясниться, що вони, з одного боку, беззмістовні, не мають ніякого конкретного змісту, а з іншого – вони є всеоб'ємними.

При цьому досить цікавий взаємозв'язок між релігійними почуттями і іншими концептами релігійного комплексу. Почуття, виражаючи переживання людини, посилюють чи послаблюють релігійну віру, яка, набуваючи певного душевного стану, "прагне" виразити себе в змісті, оприсутнитися в уявленні у вигляді ідеї чи образу. Їх сенсожиттєва спрямованість найяскравіше проявляється в містичному досвіді, коли людина, виходячи за межі власного "я", наповнює процес трансцендування особистісним началом.

Варто зазначити, що інтенсифікація, ступінь розвитку релігійного почуття залежить від рівня розвитку культури особистості. Отже, будь-яка релігійна традиція прагне виховати певні релігійні почуття, від яких залежить рівень, стан релігійності. Саме релігійні почуття дають можливість людині самоствердитись. В цьому відношенні яскравим прикладом є Августин Аврелій. В своїй пристрасній "Сповіді" він розкриває доволі суперечливий характер релігійних почуттів, їх сенсожиттєвий характер. Адже саме вони стали тим основним компонентом, який забезпечив йому утвердження у християнській вірі, уможливив процес релігійного навернення.

Релігійні почуття носять глибоко індивідуалізований характер. Так, наприклад, дослідник релігійності В.Вернадського І. Молчанов зазначає, що його релігійні переживання відомого вченого в свій зміст, по-перше, включали цілком реальні об'єкти – космос, життя тощо, по-друге, виражали переживання своєї наукової думки, процесу наукового пошуку [Мочалов І.І. В.И. Вернадский и религия. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nbuu.gov.ua/vernadsky/e-texts/archive/Mochalov02.html>].

Розрізняють різноманітні види релігійних почуттів, зокрема, страх, почуття благоговіння і пасхальної радості. Зазвичай страх – емоція, що виникає внаслідок реальної або уявної небезпеки, яка загрожує життю істоти, особи-

стості, або цінностям (ідеалам, цілям та ін.), що їх захищає особистість. Страх виникає перед незрозумілим, невідомим. Він супроводжується прагненням уникнути небезпеки, вийти зі сфери загрозливих дій.

В історії філософії можна відстежити доволі різноманітні підходи до визначення феномену страху. Наприклад, страх як острах істоти перед певною зовнішньою небезпекою (С.К'еркегор), як стан людини, яка збагнула непевність власного буття і необхідність особистого вибору (Ж.Сартр) і т.д. В.Джемс зазначав, що релігійний страх – це звичайний трепет, пов'язаний з ідеєю божественної присутності, а відомий релігієзнавець Д.Угринович під релігійним страхом розумів різновид страху взагалі.

Г. Сковорода розмежує Страх Божий і страх людський. Страх божий є благоговінням, любов'ю перед Богом, своєрідним "духом Божим в людині". "Знання боже, віра, страх і любов до Господа – один ланцюг. Знання – у вірі, віра – у страсі, страх – у любові, любов – у виконанні заповідей, а дотримання заповідей – в любові до ближнього" [Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Сковорода Григорій. Твори: У 2 т. – К., 1994. – Т. 1. – С. 180]. Релігійний страх є доволі амбівалентним. В цьому контексті страх Божий є необхідним атрибутом релігійності. Натомість страх людський пригнічує людину, паралізує її волю.

Страх божий оволодіває людиною внаслідок гріхопадіння. Страх релігійний поєднується з любов'ю, він надає людині можливість зблизитися з об'єктом релігійного шанування.

Щодо почуття благоговіння, то це особливий стан людини, при якому вона наповнює свій внутрішній світ предметом поклоніння. Відтак благоговіння – це стан переживання єдності з Божеством, стан подиву і захоплення. Почуття пасхальної радості – це почуття прилучення до Пасхи. Під час такого почуття в деяких людей виникає особливе переживання – христосування, трепетне відчуття радості. Вони знаходяться у стані світлого космізму (В.Зеньківський), наступає своєрідна духовна радість, "веселість духовна" (Ф.Достоевський).

Таким чином, релігійні почуття, з одного боку, наповнює існування людини певним сенсом, з іншого – прилучає людину до нескінченного.

*Н.В. Стужна, асп., КНУТШ, Київ**

МОРАЛЬНІСНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ СІМ'Ї

Звертаючись до питання шлюбних відносин, можемо з упевненістю стверджувати, що в сучасному суспільстві більшість людей не усвідомлюють важливості такого відповідального рішення як укладення шлюбу. Від початку існування людського роду шлюб є одним із важливих обрядів. Родина – це доволі серйозний та значущий союз, від якого залежить щастя людини. Психологічні дослідження підтверджують, що в сучасному суспільстві як чоловіки, так і жінки не усвідомлюють своєї ролі в шлюбі. Сучасна сім'я нерідко характеризується такими негативними явищами як недовіра, зрада, алкого-

* Рецензент – О.І. Предко, д-р філос. наук, проф.

лізм, недостатня увага до дітей тощо. Подібні явища, які переживає дитина у родині, стають передумовою деградації особистості у дорослому віці. Психологічна наука довела, що вплив, який справляють родинні взаємини на дитину, накладають відбиток на її подальше життя. З огляду на це питання шлюбних, родинних відносин постає доволі актуальним й дотепер.

На наш погляд, інтерес дослідників до традицій шлюбних відносин в ісламі викликаний не лише зростанням кількості людей мусульманського віросповідання у країнах Західної Європи та Америки, а й розумінням кризового стану, в якому опинився сучасний західноєвропейський інститут сім'ї. Увага до мусульманської родини є спробою віднайдення таких сприйнятливих для західних людей ціннісних основ мусульманства, які б повернули молоде покоління до цінностей сім'ї, роду, батьківства.

Мусульманська родина – це, передусім, морально-психологічний союз, де кожен досягає особистісного щастя тільки шляхом забезпечення гідних умов для розвитку інших членів сім'ї. Роль мусульманської сім'ї полягає у створенні можливостей реалізації релігійних заповідей. Для мусульманської родини характерна певна структурованість та соціальні функції, її відрізняють специфічні норми поведінки, соціальні установки та ціннісні орієнтації. До того ж, мусульманська сім'я є малою групою, за допомогою якої індивід реалізує свою репродуктивну потребу, а суспільство – потребу в біологічному відтворенні своїх членів та їх соціалізації. Як мала первинна група мусульманська сім'я і родинні стосунки відрізняються глибокою інтимністю, довірою, емоційною прихильністю членів один до одного і вірою в надприродне: "Мусульманская сім'я – це особливий тип досить замкнутої соціальної системи, яка живиться ісламом та шаріатом, де існує чітка сакралізована ієрархія, узаконений Всевишнім розподіл обов'язків і ролей. Вона виступає як форма релігійного служіння, народження і виховання дітей у дусі ісламу, що завжди було, є і буде обов'язком кожного дієздатного члена суспільства" [Балтанова Г.Р. Экономические и политико-правовые аспекты положения женщины в традиционных исламских странах: научное издание. – Казань, 2003. – С. 100–101]. Важливим є наголошення на основоположній ідеї Корану про задану у момент творення парність чоловіка та жінки. У відриві один від одного як чоловік так і жінка втрачають свою повноцінність.

Європейські автори, пишучи про ці проблеми, здебільшого керувалися європоцентричним підходом. Свідомо чи несвідомо вони виходили з переконання, що саме європейська цивілізація є найбільш досконалою. Що ж до інших цивілізацій, то вони їй нібито поступаються. Відповідно європейські цінності мають набути поширення в світі і тим самим "підтягнути" інші народи на більш "високий рівень". Усе, що не відповідає цим цінностям, має бути відкинуте або видозмінене. Становище жінки в ісламі, специфіка її взаємин із чоловіком у контексті мусульманського способу життя сприймалися й здебільшого нині сприймаються європейськими авторами як "ненормальні" і "нецивілізовані". Особливо чітко це простежується в літературі, яка свідчить про упереджене ставлення європейських дослідників та носить виражений анти-мусульманський характер.

Ісламська література з питання ролі жінки у соціальному житті також далеко неоднорідна. Є чимало робіт, в тому числі й таких, що претендують на науковість, у яких захищаються традиційні уявлення про становище жінки в ісламі. Однак зустрічаємо чимало робіт, де існуючий стан речей у цій сфері трактується як незадовільний і ставиться питання про потребу радикальних змін.

Дослідження ідеології та практики ісламу свідчить, що у своєму віровченні, етиці й законодавстві ця релігія певним чином ідеалізує та консервує патріархальні сімейні відносини. Чоловік тут розглядається як безсумнівний глава сім'ї, що забезпечує її матеріальне благополуччя. Жінка ж виконує підпорядковану роль, а основні її функції вбачаються в продовженні роду, догляді за дітьми та в задоволенні бажань чоловіка.

З нашої точки зору, ідеальною моделлю традиційної мусульманської сім'ї є розширена (така, що включає декілька поколінь), багатодітна сім'я, яка будує своє функціонування довкола обрядів і звичаїв, вказаних у Корані. По суті своїй, це традиційна структура, в якій жінка грає наказану їй самою природою роль матері і домогосподарки, а чоловік направляє розвиток сім'ї і забезпечує її функціонування. У взаєминах між подружжям чоловік виступає як формальний лідер. Жінка в мусульманській сім'ї повинна у всьому коритися чоловікові та виконувати всі його побажання, принаймні, офіційно. У реальності ж дружина відіграє роль неформального лідера, до голосу якого прислухається лідер формальний. Діти зростають в такій сім'ї в слухняності і допомагають в господарстві своїм батькам, копіюючи їх поведінкові моделі.

У сучасних умовах мусульманські сім'ї стають все більш егалітарними. В ухваленні рішень беруть участь всі члени сім'ї – на відміну від традиційних сімей, в яких ніхто, окрім старшого чоловіка, права голосу не має. Цінності молодих мусульман поширюються за межі ісламу – на сфери дозвілля, культури, творчості, а також і матеріальну, економічну сферу. Тілесні задоволення приваблюють молодих людей, що сповідають іслам, не в приклад сильніше, ніж їх старших родичів. Любов до протилежної статі, особисте щастя все частіше стають для них не менш привабливими категоріями, ніж відданість ідеї Бога.

Інститут мусульманської сім'ї в даний час трансформується, як і інститут сім'ї в цілому. Жінка-мусульманка в сучасному суспільстві прагне до самостійності і розраховує на те, що її самостійність визнає чоловік. Чоловік-мусульманин очікує, що жінка підкориться його уявленням про жіночі права та обов'язки і при цьому покладе на свої плечі основний вантаж домашніх справ і турбот.

Очевидно, що релігійна складова є для представників мусульманських сімей одним із засобів протистояння бездуховності, декультивації, аморалізму. Іслам стає тією захисною силою, тим духовним знаряддям, завдяки якому наші сучасники чинять опір дії тим західним нормам і правилам соціального буття, які негативно впливають на розвиток особистості. Свідченням сили ісламу є життєздатність його ідей, так, основою непохитності мусульманської сім'ї є не лише її релігійність, а створена нею (релігійністю) духовність.

**Підсекція
"ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ"**

*Р.Р. Акчурина, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва
ak4urinarenata@mail.ru*

ГЕНДЕРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ИСЛАМЕ

Вопрос о равенстве между мужчиной и женщиной в исламе является одной из главных тем для споров и дискуссий в современном мире. Мусульманка становится центром дискуссий о правах человека, о перспективах развития стран, живущих по законам шариата, об углубляющемся противостоянии двух миров – христианского и мусульманского. Сегодня, когда рост феминизма в западных странах достиг огромных масштабов, все чаще слышна критика по поводу положения мусульманок.

Во многих российских и западных исследованиях звучит мысль о том, что ислам является наиболее патриархальным из всех религий, что дискриминация женщин заложена в самом мусульманском вероучении. Однако такое мнение не является единственным, так как другие специалисты, напротив, говорят о равенстве между полами в исламе. Для подтверждения своих мнений и те, и другие ссылаются на первоисточники – Коран и Сунну. Очень часто для аргументации противоположных мнений обращаются к одним и тем же сурам Корана. Подобные разночтения показывают нам насколько тяжело толковать Священные Откровения.

Автор книги "Мусульманка", доктор философских наук, профессор Г.Р. Балтанова предлагает выделить четыре основных теоретических подхода [Балтанова Г.Р. Мусульманка. – М., 2005. – С. 78–100].

Итак, первый подход условно был обозначен как "*антиисламский*". Сторонники этого подхода уверены, что, с точки зрения ислама, угнетенное и подчиненное положение женщины является предопределением Всевышнего Аллаха. Так, автор книги "Ислам и женщина" М.В. Вагабов пишет об исламе как о религии, которая "...выступает с довольно тонкой и законченной системой экономического и духовного порабощения женщин" [Вагабов М.В. Ислам и женщина. – М., 1968. – С. 7–10].

Второй подход обозначен как *исламский*. Апологеты данного подхода говорят о величии ислама, провозглашающем справедливое распределение прав между мужчинами и женщинами. Сторонники исламского подхода уверены в успешной реализации данных положений в странах, живущих по законам шариата [Хайдар Баи. Права женщины в Исламе. – Казань, 2003. – С. 4–47].

Третий подход – *секуляристский*. Здесь ислам рассматривается как религия, положения которой не соответствуют реалиям наших дней. То, что являлось прогрессивными в 7 в., не может в полной мере применяться в третьем тысячелетии. Согласно данному подходу именно следование средневековым правилам тормозит развитие стран, в которых ислам является государственной религией.

Наконец, представители четвертого подхода, который назван *умеренным*, считают, что в корне ислама заложено равноправие между мужчинами и женщинами. Однако концепция гендерного равенства не была реализована.

Целью нашей работы является освещение гендерной проблематики в исламе. Для того чтобы понять специфику исламской концепции равенства мужчины и женщины, статуса мусульманской женщины, ее прав и обязанностей необходимо обратиться к первоисточникам – Корану и Сунне.

О.Г. Афоніна, канд. філос. наук, ст. викл., КНЕУ ім. В. Гетьмана, Київ
afonina_elena@ukr.net

ХРИСТОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ НОВОГО ЗАВІТУ

Від початку християнської історії триває становлення христологічної самосвідомості церкви, апостольського сповідання, намічаються крайнощі в тлумаченні христологічного питання, що провокують це сповідання до його перетворення, обтяжують тим чи іншим зовнішнім впливом, зовнішньою свідомістю. Ці крайнощі з'являються вже в перші століття існування християнства, ще з апостольських часів. Догматична думка покликана, з одного боку, розмежовувати і критично засвоювати частини вже існуючого догматичного вчення, а з другого – відповідати на нові проблеми сучасності. Цим і досягається необхідна рівновага в статисти й динаміці догмата, – стверджує С. Булгаков [Булгаков С. Догмат и догматика // Живое предание. Православие в современности. – М., 1997. – С. 8–25].

Починати вивчення христологічних поглядів можна від часів Старого Завіту, оскільки старозавітна христологія також доводить істинність святоотцівського розуміння старозавітних месіанських пророцтв. Проте першою спробою систематизувати христологічні погляди і перетворити їх на христологічну доктрину, можна вважати лише христологію апологетів II століття. Вони вбачали в навколишньому світі фрагменти єдиного Логоса, який втілювався в Ісусі Христі.

Вже в Новому Завіті є свідчення про образ Ісуса Христа, за якими він постає у своїй повноті, пов'язаний із досконалістю божественного і людського ества, які не розривають, не розтинають іпостасної єдності, але у своїй досконалості кожне з цих начал забезпечує іпостасну цілісність. Богословське вчення про Христа – єдинородного та єдиносущого Отцю Сина – ґрунтується на Одкровенні. "На початку було Слово (Логос), і з Богом було Слово, і Слово було Бог. З Богом було воно споконвіку. Ним постало усе, і ніщо, що постало, не постало без Нього. У Ньому було життя, і життя було світлом людей. Світло світить у темряві, і не поглинула його темрява..." [Біблія. Книги Священного Писання Ветхого і Нового Завета. – М., 1995. – Ів. 1:1-5], – і далі "То було справжнє світло, що просвічує кожну людину. Воно прийшло в цей світ. Було в світі, і світ постав через Нього, і світ не пізнав Його" [Там же. – Ів. 1:9-10] Таким чином, першим джерелом, яке пояснює єдність двох природ у Христі іпостасно, виступає Святе Письмо. В ньому не тільки вказується, що Ісус Христос був Богом від Бога, проявленим у плоті, – але й що він був людиною, народженою від дівою Марією від сім'я Давида.

Євангельський образ Христа з перших рядків постає перед нами як одночасне поєднання божественного і людського: всі його дії, слова, будучи словами і діями людини, відмічені й печаткою божественності. Взагалі, Святе Письмо виявляється першим джерелом знання про Ісуса Христа. Тут містяться початкові свідчення про боголюдство. В Євангеліях мова йшла про Христа як Бога і людину, проте Церква ще мала сформулювати догмат про поєднання божественного і людського в особі Христа. Христологічний догмат розвивався, виходячи з первинного вірування в те, що Христос, будучи людиною в повноті своїх властивостей, був істинним Богом. "Жива єдність боголюдська у Христі сповідувалась від самого початку – але й тут вимоги розуму не одразу знайшли належне задоволення" [*Мелиоранський Б.* Из лекцій по історії и вероучению древней христианской Церкви (1–8 вв.). – СПб., 1910. – Вып. 1-й. – С. 84].

Христологія синоптичних Євангелій відбиває розкриття христологічного вчення, що тривало паралельно з розвитком богослов'я апостола Павла. Але, якщо "апостол язичників" виходив в основному з даного йому особистого Одкровення, то синоптики ґрунтуються, насамперед, на спогадах про конкретні події євангельської історії. Причому христологія кожного із синоптиків має свої особливості. Зокрема, євангеліст Матвій прагне насамперед показати життя Ісуса як виконання месіанських пророцтв. Євангеліст Марк підкреслює земне приниження Христа, який приховує Свою "месіанську таємницю", і постійно говорить про нерозуміння, яке зустрічає з боку учнів. Останній із синоптиків, євангеліст Лука зберігає тісний зв'язок євангельської історії зі Старим Заветом [Біблія. Книги Священного Писання Ветхого і Нового Завета. – 1:32-33].

Євангеліс від Іоана в святоотцівській екзегезі прийнято було називати "духовним", оскільки богословські й містичні аспекти виражені в ньому більше, ніж у синоптиків. Аж до недавнього часу серед тлумачів панував погляд, відповідно до якого термін "Логос" (Слово) стосовно Христа був вжитий євангелістом під впливом елліністичного оточення. Після того, як була виявлена близькість фразеології Іоана до Кумранських текстів і виявилася його семітські погляди, став яснішим зв'язок четвертого Євангелія з іудейською традицією. Вчення про Слово як про творчу силу Бога допомогло євангелісту висловити свою христологічну думку. Згідно з христологією апостола Павла, євангеліст споглядає Сина Божого в його передвічності. Пролог Іоана побудований як ремінісценція Шестоднева ("на початку", "світло", тема створення). Пришестя Христа означає, що Слово Боже стало "плоттю" (семітський синонім "людини") і жило серед людей. Цим відразу відкидається як вчення евіонитів (Христос є суто людиною), так і докетизм гностиків. Таким чином, христологія Іоана може бути названа христологією Втілення.

В посланнях апостола Павла, зокрема, містяться найцінніші для нашого дослідження думки щодо поєднання іпостасей в особі Ісуса Христа. Христологія апостола Павла представляє велике значення для фундаментального дослідження христології в цілому.

Святе Письмо Нового Завіту говорить про Христа як про Сина Божого, і ця божественність синовій гідності по-різному закріплюється і виявляється в багатьох текстах. Під час Хрещення Ісус сприймає свідчення свого Отця, який іменує

його Сином своїм улюбленим. "Син улюблений" у біблійному богослов'ї означає Сина єдинородного, а "єдинородний" означає єдиного, ні з ким незрівняного Сина Божого; єдинородний, отже, єдиносущий своєму Отцю. Якщо враховувати, що йдеться про Старий Завіт, де багато чого було приховано або не цілком відкрито, то ми зрозуміємо достатньо виразну паралель до такого розуміння "улюбленого", як єдиного і єдинородного. "Єдинородний" як єдиносущий виявляє себе в свідченні апостола Іоана, який в деяких місцях дуже сильно і глибоко розкриває таємницю єдності божественного Сина і Бога-Отця.

Я.С. Баранько, асп., КНУТШ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ КАНОНІЧНОГО (ЦЕРКОВНОГО) ПРАВА ЯК НОРМАТИВНОЇ СИСТЕМИ

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

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

У науковій літературі, присвяченій історії утворення російського канонічного (церковного) права, виділяють кілька основних періодів. Перший – від початку християнства на Русі до другої половини XV ст., тобто до епохи встановлення автокефальності російською церквою, коли Русь і в політичних відношеннях об'єдналася під владою московських государів, а другий – до реформації Петра I. У цей період були закладені першоджерела, які відображали б події відповідного періоду історії Давньоруської держави.

У літературі приділялася достатня увага причинам введення християнства як державної релігії. При цьому неодноразово підкреслювався не тільки релігійний, але релігійно-політичний характер реформи.

Хрещення Русі князем Володимиром в 988 р. являє собою важливу віху в історії нашої Батьківщини. Вибір віри визначався в першу чергу політичними й культурними потребами Давньоруської держави, яка формувалася в IX столітті на слов'янських землях.

На той час язичництво вже не відповідало вимогам великокнязівської влади, що мала потребу в посиленні централізації керування. Стара віра з її політеїзмом у нових умовах не могла стати об'єднуючим фактором і служити ефективним соціальним регулятором у масштабах держави, що бідує в релігійно-ідеологічній єдності. Назріла необхідність у єдиній загальнодержавній релігії, що скріплює імперію: потрібна була об'єднуюча ідея єдиного Бога. Цій вимозі максимально відповідала космополітична спрямованість християнст-

ва – "ні Еллина, ні Іудея, ...але все й в усьому Христос" (Кіп. 3:11). У пошуках цієї нової ідеології князь Володимир звернувся до християнства, уже відомого на Русі й такого, що мало своїх послідовників серед знаті.

Русь в IX–X ст. традиційно була пов'язана з Константинополем і зі слов'янами – в Центральній Європі й на Балканах., що перебували в тісному спілкуванні з Візантією. Ці зв'язки в значній мірі визначили церковну орієнтацію Русі на східно-християнський світ і на Константинопольську кафедру.

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

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

Однак, на думку автора, виділення світського й пострадянського періоду в історії розвитку канонічного (церковного) права не має особливої необхідності для даної теми, тому що дані періоди, у силу відомих історичних особливостей розвитку Росії, характеризуються втратою канонічним (церковним) правом свого юридичного значення для світської держави. Тому хронологічні рамки дослідження мають починатися з моменту становлення Давньоруської держави й зародження російського канонічного (церковного) права, до початку XVIII в. коли канонічне (церковне) право найбільше тісно взаємодіяло з державним законодавством у сфері регулювання суспільних відносин.

Для найбільш повного висвітлення питання про особливості становлення російського канонічного (церковного) права, як нормативної системи, необхідно звернути увагу на перший з названих періодів. Тому спершу варто зупинитися на деяких історико-правових аспектах християнізації Древньої Русі.

Введення християнства на Русі є однією з тем, що постійно перебувають у полі зору вітчизняної історіографії. Звернення до цієї проблематики все нових поколінь учених продиктовано не тільки її складністю, багатогранністю, але й гострою нестачею сучасних досліджень.

*Д.А. Великжанин, асп., МІСус, Москва**
cadilac85@mail.ru

ПРОТИВОРЕЧІЯ ВНУТРИ ПРАВОСЛАВІЯ НА УКРАЇНІ І В БЕЛОРУССІЇ В XVI ВЕКІ В ГЕНЕЗИСІ БРЕСТСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ УНІЇ 1595–1596 гг.

Важная особенность истории украинско-белорусского православия в XVI веке – обострение противоречий между высшим духовенством и светс-

* Рецензент – Н.В. Полякова, д-р ист. наук, проф.

кими людьми. Результатом этих противоречий выступил конфликт высшей церковной иерархии и мирян. Последние организовывали православные братства, заручались поддержкой восточных патриархов и стремились управлять церковью и даже руководить духовенством. В идеологии и религиозной практике украинско-белорусских братств можно найти много мотивов, которые сближают их с европейским протестантизмом. Однако сакральные полномочия епископов и верховный авторитет Константинопольского патриарха братствами под сомнение не ставились. Украинские и белорусские православные братства конца XVI – начала XVII вв., при всей их радикальности, не были аналогом протестантских общин. Они оставались специфически православным феноменом, вписывающимся в рамки восточнохристианской традиции и опирающимся на особенности православной церковности. В рамках римско-католической церкви объединения мирян с такими широкими полномочиями существовать не могли.

Борьба за контроль над церковью и её имуществом была тесно связана с борьбой за реформы внутри церковного устройства. Ключевым вопросом этих реформ был вопрос о власти: "В Речи Посполитой истоком этого конфликта стал институт частного патроната, который как бы замещал опеку со стороны государства" [Дмитриев М.В. Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. – М., 2003. – С. 120]. Отношения с братствами и борьба с ними за лидерство и даже власть в церкви стали одной из самых сложных и болезненных проблем православной иерархии Речи Посполитой.

Отношения мирян и высшей церковной иерархии – один из центральных факторов, определявших жизнь украинско-белорусской церкви в конце XVI в. и объясняющих генезис Брестской унии. Эти отношения были конфликтными, и противостояние мирян и епископов началось задолго до унии. Очевидно, что конфликт высшего православного духовенства с братствами должен был приобрести острые формы и мог стать одной из главных (если не главной) причин, приведших православных епископов к унии.

Х.М. Войтович, здобувач, ЛДУВС, Львів*

КАТЕГОРІЯ "ДЖИГАД" І ЇІ ТРАКТУВАННЯ СУФІЗМОМ

У сучасному світі іслам асоціюється із бідністю, безправ'ям жінок, постійними війнами та тероризмом. Загальноприйнятою є думка про войовничий характер ісламу. Для пересічного представника західної цивілізації головним аргументом при цьому виступає термін "джигад", який у словниках політологічних термінів та іншомовних слів найчастіше трактують як священну війну мусульман з невірними. Часто його вживають як синонім до слова тероризм. Однак, самі мусульмани так не думають, адже в ісламі "джигад" як військовій дії не є обов'язковими для всіх членів спільноти. Витоки знань про можливість ведення війн можемо знайти у ісламському законодавстві, яке розвинулося із Корану. Згідно із законом, мусульманам заборонено воювати з наро-

* Рецензент – В.С. Бліхар, канд. філос. наук, проф.

дом, який не воює з ними, використовувати зброю, воювати з мирним населенням. Дослідження Корану показують, що оголошення війни, її ведення та оцінка її наслідків повинні бути послідовним правовим актом.

Слово "джигад" походить від арабського дієслова "jahada" – старатися, робити зусилля. На різних історичних етапах мусульманські богослови наголошують на оборонному характері джихаду: Пророк Мухаммед говорив про оборонну війну, Суф'ян ас-Саурі стверджував: "джигад – це лише рекомендований акт, що стає обов'язком за умови нападу ворога", у IX–X століттях його трактують як боротьбу за загальну справедливість, у XX столітті стверджували, що "джигад – це перш за все боротьба мусульман із власною недосконалістю, а вже потім оборонна війна з невірними, причім наголос ставиться на мирних засобах для захисту ісламу" [Семчинський К.В. *Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі: Автореф. дис. ... канд. філос. наук.* – К., 2005. – С. 9]. Отже, як засвідчує аналіз, дана тема розроблена достатньо широко в орієнталістиці. Є чимало різнопланових робіт, які стосуються як філософії, релігії, так і правових традицій країн Близького Сходу щодо джихаду. Проте, зазвичай, цей феномен розглядався з позицій однолінійного підходу та усталених ідеологем. Однією з основних проблем такого плану є європоцентричність світогляду дослідника. Дуже часто ми просто не можемо сприйняти певних догматів лише через приналежність до іншої релігії, виховання, способу життя чи прочитання творів, властивих іншій традиції, у не завжди якісних перекладах.

Джихад буває чотирьох видів: а) джихад серця спрямований на внутрішнє самовдосконалення мусульманина; б) джихад язика – це пропаганда ісламу; спроба переконати у правильності ісламського шляху "тих, що вагаються"; в) джихад руки передбачає ряд заходів, які забезпечують виконання ісламських норм; г) джихад меча означає священну війну проти невірних, причому мусульманинові, що загинув, обіцяно вічне блаженство у раю. Лише останній із них може тлумачитися як війна в ім'я ісламу. Семчинський розвиває положення про те, що за ісламською традицією, священна війна проти невірних – це "малий джихад", а "великий джихад" – це повсякденні зусилля духу, направлені на суворе дотримання ісламських законів. Тим, хто сповідує "джигад серця" і "джигад язика" треба робити добро, боротися зі злом і поширювати іслам.

Однак, найбільш далеко у трактуванні цього терміну пішли представники суфізму. Для них джихад – "це очищення душі від усіх форм зла". Згідно суфійського вчення протягом життя людина повинна пройти містичний шлях самовдосконалення, для суфіїв це означає зробити джихад серця.

У суфіїв є свої погляди стосовно "джигаду". Сам цей термін поділяють на два підвиди: малий джихад та великий джихад. Малий джихад трактують як оборонну війну за віру. Так до раю можна потрапити через мученицьку смерть у війні за мусульманську віру. Для суфіїв малий джихад не має жодного значення, адже світська сторона життя їх майже не цікавить. Великий джихад – шлях самовдосконалення людини протягом усього життя. Це щоденне очищення душі від зла. Він, на думку послідовників суфізму, є набагато важливішим, адже, перш за все, це війна з самим собою, а вона завжди є найважчою.

Перший етап полягає у виконанні закону одкровення. Тобто, мусульманин має знати та усвідомлювати основні догми ісламу. Його виконання є обов'язковим для кожного правовірного мусульманина. Лише тоді, коли людина засвоїла основні догми ісламу, перед нею може розгорнутися тарікат [Бертельс Е.Э. Избранные сочинения: в 4 т. Т. 3: Суфизм и суфийская литература. – М., 1965. – С. 12-13].

Цим терміном позначають різноманітні морально-психологічні методи, за допомогою яких людина, що хоче вдосконалитися, може скерувати себе до цієї мети якнайкоротшим шляхом. Початком шляху на другому етапі самовдосконалення зазвичай вважають каяття: людина вирішує порвати зі звичним формальним відношенням до шариату і віддатися самовдосконаленню, вона змінює орієнтири, цілковито звертається думки до Бога. Далі йде обачливість: прискіпливість у розрізненні дозволеного (halal) і забороненого (haram). Третім етапом вважають зухд – стриманість – відмову від будь-якого бажання і душевного поруху. Четвертий етап – факр (бідність) – добровільне прирікання себе на нужду, обітниця бідності, відмова від земних благ, згодом це поняття позначає усвідомлення того, що людина не має нічого свого, що не походило б від Бога, включно до психічних станів. П'ятий етап – сабр (терпіння) – покірне прийняття всього, що тяжко переноситься. У вищих своїх проявах сабр призводить до байдужості, спокійного сприйняття як благодаті, так і випробувань. Шостий етап – таваккул (уповання на Бога) – людина відкидає від себе будь-які турботи про завтрашній день, задовольняючись теперішнім і уповаючи на те, що Бог і завтра покікується про неї. Звідси і поширена фраза: "Суфі – син свого часу". Сьомий етап – рід'а' (покірність) – стан, при якому людина не лише покірно переносить будь-який удар долі, але навіть не може подумати про те, що таке жаль.

На цьому тарікат закінчується і людина готова до переходу на третю стадію – хакікат. Термін хакікат позначає "реальне, справжнє буття". Суфії іноді називають себе "людьми справжнього буття" [Там же. – С. 15].

Отже, лише пройшовши всі три етапи містичного шляху, здійснивши великий джигад, людина може розчинитися у світовій душі і завдяки цьому отримати вічне блаженство – пізнати істину.

Т.Г. Горбаченко, проф., КНУТШ, Київ

КАНОНІЧНЕ (ЦЕРКОВНЕ) ПРАВО В СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВОМУ РЕГУЛЮВАННІ ДАВНЬОРУСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Поява церковної організації в Давньоруському суспільстві потребувала законодавчого визначення її місця в державній системі. Князівські церковні статuti (закон у формі статутів, тобто окремих постанов по одному чи декількох питаннях) та статутні грамоти про десятини, суди, церковних людей стали тими документами, в яких знайшла своє відображення угода, що визначає взаємовідносини світської та церковної влад, їхніх функцій в суспільному та державному управлінні і суді, співвідношення земельних, фінансо-

вих та інших інтересів держави та церкви. Статути видавали потім у великій кількості і наступні князі.

Своєрідність джерел вітчизняного церковного права в період залежності Руської Церкви від Константинопольського Патріарха відобразилася в тому, що діючи на Русі церковно-правові документи державного походження в цю пору видавалися різними інстанціями: великокнязівською та удільною князівською владою, візантійськими імператорами і золотоординськими ханами. Церковні князівські устави, що дійшли до нас, можна розділити на дві групи в залежності від того, якому періоду вони належать, територію якого державного утворення охоплює поділ влад по статуту, та ієрархічного положення вказаних в статуті сторін.

До першої групи відносяться Статут князя Володимира Святославовича про десятини та церковних людей і Статут Ярослава Володимировича про церковні суди. Законодавцями в цих статутах виступають великі київські князі, а у створенні Статуту князя Ярослава приймав участь київський митрополит Іларіон. Саме тому дія вказаних статутів поширювалась на територію всієї Русі. Відповідно в них обумовлюються форми і розміри матеріального забезпечення церкви, і межі церковної юрисдикції по відношенню до столичної Київської митрополії.

Друга група – це статути та церковно-статутні грамоти удільних князів, котрі відображають особливості взаємовідносин церковної і державної влад, що склалися в окремих князівствах в період феодального роздроблення XII – XIV століття: Статутна грамота Новгородського князя Святослава Олеговича 1137 р.; Статутна грамота Смоленського князя Ростислава Мстиславовича і єпископа Мануїла 1136–1150 рр.; Статут Новгородського князя Всеволода Мстиславовича (1117–1137 рр.) про церковні суди і статутна грамота, що була дана церкві св. Іоанна Предтечі-на-Опоках, та інші, в тому числі ті, що не дійшли до нашого часу.

Оскільки в більшості своїй в основі їх лежать статути Володимира і Ярослава, то характер співвідношення правових і релігійних норм в процесі регулювання суспільних відносин доцільно розглядати на основі двох вказаних документів.

Безумовно, першому християнському князю Русі – Володимирі, доводилось проявляти відому законодавчу чи установчу діяльність, спрямовану на встановлення та зміцнення нового порядку суспільного життя, відповідно сутності і приписам нової релігії. Загальне і майже своєчасне свідцтво про цю діяльність знаходимо і в начальному літописі, і в інших письмових пам'ятках XI століття: так у похвальному слові митрополита Іларіона "кагану" Володимиру говориться, що він часто "знімався", тобто радився з отцями своїми єпископами про те, як в новонавернених людях "закон уставить". Природно думати, що саме на цих приватних зібраннях Володимира з єпископами і був постійно встановлений той порядок церковних справ на Русі, який зображується в уставі, що дійшов до нас з іменем цього великого князя.

Найважливіша пам'ятка вітчизняного церковного права – "Статут князя Володимира Святославовича про десятини, суди та людей церковних", що збереглася в семи редакціях та більше ніж у двостах списках. Питання про

його походження широко обговорювалося в науковій літературі і представлено різними думками. Однак, проведений в 1926 році С.В.Юшковим глибокий джерелознавчий аналіз вказаного документа дозволяє в теперішній час стверджувати, що "архетипічний текст, що лежить в основі існуючих редакцій, склався всередині чи другій половині XII століття".

Редакції, що дійшли до нас, різноманітні за своїм об'ємом та змістом. Зважаючи на це, при аналізі даної пам'ятки, зупинимось на одній з них – Синодальній редакції (друга половина XIII століття – початок XIV століття), поширеній по всій території Русі, в тому числі на українських та білоруських землях.

Статут починається звертанням до Бога "в ім'я Отця, і Сина, і Святого духу", що стало традиційним для нормативно-правових актів. Далі слідувала постанова про церковну десятину. Встановлення десятичини було, звичайно, першою справою князя Володимира тому, що цим задовольнялась насущна потреба церкви та духовної ієрархії – мати постійні та певним чином обумовлені кошти власного утримання. Керуючись правилами грецького номоканону, що згадується в самому Статуті, князь відмовляється від втручання в справи, що надійшли під юрисдикцію церкви (ст. 6–7). Іншими словами закріплюється принцип розділення церковної і світської судової компетенції.

*І.М. Грек, асист., БНАУ, Біла Церква**

ІСТОРІЯ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: ВІД ПРИЙНЯТТЯ ХРИСТІАНСТВА ДО КІНЦЯ ХХ СТОЛІТТЯ

Внаслідок офіційного прийняття 988 р. християнства як державної релігії Київської Русі, було утворено Київську Митрополію як складову частину Константинопольського Патріархату. Але вже невдовзі були зроблені перші спроби перетворити цю Митрополію на автокефальну Церкву. У 1051 р., з повеління князя Ярослава Мудрого, собором єпископів Київської Митрополії самостійно був поставлений у митрополити Іларіон. Так само у 1147 р. з повеління князя Ізяслава II собором єпископів Митрополії самостійно, без дозволу Константинопольського Патріарха, був поставлений у митрополити Климент Смолятич. Але ні у першому, ні у другому випадку автокефальність Київської Митрополії, через зовнішні політичні причини, не протрималась довго. Київська Митрополія продовжувала перебувати в складі Вселенського Патріархату і після того, як у 1448 р. її частина, територіально розташована в Північно-Східній Русі і об'єднана навколо Московського князівства, через поставлення окремого митрополита фактично проголосила свою автокефалію. Тільки у 1589 р. статус Московської Церкви був унормований, і вона була піднесена до рівня Патріархату. Київська Митрополія не входила до складу новоутвореного Патріархату. Перебуваючи до 1686 р. в складі Константинопольського Патріархату, Київська Митрополія користувалася найширшими правами автономії. Внаслідок Переяславської угоди 1654 р. після політичного приєднання України до Московського царства московський уряд усіляко

* Рецензент – Є.А. Харьковченко, д-р філос. наук, проф.

намагався неканонічно розповсюдити владу Московського Патріарха і на Україну. Представники Української Церкви, у своїй переважній більшості, категорично протестували проти такого підпорядкування, але московська державна влада робила все для того, щоб зламати цей опір. У 1685 році, порушивши клятву вірності Вселенському Патріарху як своєму Предстоятелю, єпископ Луцький Гедеон (Святополк-Четвертинський) отримав у Москві поставлення на Київську митрополічу кафедру і цим фактично, з грубим порушенням канонів, самочинно підпорядкував Київську Митрополію Московському Патріархату. Боячись повторення історії з анафемою від Вселенського Патріарха єпископу Мефодію Филімоновичу, московська державна влада доклала всіх можливих зусиль для того, щоб отримати підтвердження законності такого підпорядкування. Але через політичну могутність Російської імперії та занепад української державності Українська Церква була вимушена підпорядковуватись російській церковній владі аж до часів повалення монархії в Росії. Протягом короткого часу Київська Митрополія, яка була приєднана до Московського Патріархату за умови збереження всіх прав автономії, якими вона користувалася у складі Константинопольського Патріархату, була перетворена на рядову єпархію Російської Православної Церкви. Жодна з умов приєднання не була дотримана. З 1800 по 1966 роки на Київську митрополічу кафедру РПЦ свідомо не поставила жодного етнічного українця. Для приниження Київської Митрополії цар Петро навіть наказав поставити на Київську кафедру не митрополита, як було від часу Хрещення Руси, а архієпископа. В травні 1966 року на Київську кафедру був призначений архієпископ, згодом митрополит Філарет (Денисенко). Як Екзарх всієї Україні митрополит Філарет фактично очолював Українську Православну Церкву на Батьківщині, але через реалії існування СРСР тільки у 1989 р. його старанням Український Екзархат РПЦ отримав перші ознаки справжньої автономії. Згідно з визначеннями Помісного Собору Російської Православної Церкви від 7–8 червня 1990 року та Архиєрейського собору РПЦ від 25–27 жовтня того ж року, за Грамотою Патріарха Московського і всієї Русі Алексія II від 27 жовтня 1990 року на ім'я митрополита Київського і всієї України Філарета, Український Екзархат Російської Православної Церкви став незалежною і самостійною в управлінні Українською Православною Церквою. Ще в липні 1990 р. на Соборі митрополит Філарет єпископатом УПЦ був одногосно обраний Предстоятелем УПЦ, що було пізніше підтверджено найвищим керівним органом УПЦ – Собором, який відбувся 1-3 листопада 1991 р. в Києві. На жаль, при встановленні нового статусу УПЦ не було чітко окреслено розмежування повноважень між Московською патріархією та її установами з одного боку та установами УПЦ – з іншого. Віднесення остаточного рішення щодо статусу та прав УПЦ на майбутній Помісний Собор РПЦ, який від 1990 року ще не збирався не сприяло нормальному існуванню УПЦ в складі РПЦ. Одночасно в Україні розгорнувся стихійний рух за повну автокефалію УПЦ. В червні 1990 року в Києві відбувся Собор, який обрав митрополита Мстислава (Скрипника) Предстоятелем УАПЦ в Україні, а саму Церкву підніс до статусу Патріархату. Після довгих років Українська Автокефальна Православна Церква повернулася з вигнання на Батьківщину. 1–3 листо-

пада 1991 р. в Києво-Печерській лаврі відбувся Собор УПЦ, на якому було ухвалено рішення про автокефалію Української Православної Церкви. Підставою для цього було те, що УПЦ здійснює своє служіння в окремій незалежній державі, має достатню кількість єпископату й духовенства, духовні навчальні заклади та монастирі, до православ'я відносить себе більш як половина населення держави. У сукупності всі ці фактори роблять УПЦ однією з найбільших Церков Вселенського Православ'я.

Т.В. Дорофеева, студ., МГУ ім. М. Ломоносова, Москва
viirgoaurea@ya.ru

РЕЛИГИОЗНАЯ МОТИВАЦИЯ ПОВЕДЕНИЯ ВОИНОВ-САМУРАЕВ В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Самурай Средневековья имел в основе своего мировоззрения кодекс Бусидо (Путь воина). Представления о "пути воина" складывались в течение тысячи лет и в разные времена имели разные акценты. Само слово "Бусидо" вошло в широкое употребление в период сёгуната Токугава (1603–1616), когда лучшие из буси имели досуг, чтобы оглядеть пройденный самурайством путь и философски его осмыслить.

На заре самурайской эпохи Бусидо не имело выраженного "духовного" подтекста и понималось как образ жизни профессиональных воинов, чьим домом стало поле битвы. Во времена Сэнгоку (вторая пол. XV – начало XVII в.) образованность не считалась обязательной для самурая. Это и понятно: все, что требовалось от буси – это владение определенными воинскими навыками и безусловная преданность своему господину.

Однако многие философы эпохи Эдо (1603–1868) рассматривали образованность и душевную тонкость как качество, делающее самурая подлинным лидером общества.

Класс профессиональных воинов-самураев – это та часть японского общества, которая несла в себе в концентрированном виде дух всей Японии. Мало что так впечатляло европейцев в открывшейся для них Японии, как стоическое отношение к жизни и смерти, безусловная преданность господину – сила духа японских буси. Конечно, далеко не каждый из последних был близок к идеалу, описываемому теоретиками Бусидо Ямамото Цунэтомо (1659–1719) или Дайдодзи Юдзаном, однако факт существования таких личностей неоспорим.

Что стало основой этого уникального этического кодекса самураев?

Прежде всего, надо отметить, что трактаты касающиеся Бусидо содержат в себе предписания практического характера, касающиеся службы самурая, оружия, тренировок. Но при этом нельзя не обратить внимание на часто повторяющиеся мотивы конфуцианства. Это идеи о верности своему господину и почитание его как отца. Это также и отведение важного места ритуалу и соблюдению всяческих церемоний.

Кроме конфуцианства, немалое влияние на мировоззрение самураев оказала "национальная" японская религия, позднее получившая известность как синто (Путь богов). Наиболее важными доктринами, которые Бусидо почерп-

нуло из синтоизма, были любовь к природе, предкам, духам природы и предков, к стране и государю. Заимствования из синто, которые восприняло Бусидо, были объединены в два понятия: патриотизма и верноподданничества.

При всем влиянии синтоизма и конфуцианства на становление кодекса Бусидо, именно дзэн-буддизм стал его главной идейной основой.

Дзэнская медитация и дисциплина привлекли к себе внимание самураев и высокого, и низкого ранга. Согласно дзэн, истина буддизма заключена не в сутрах, ритуалах или доктрине, которые в любом случае лежали за пределами интересов большинства самураев. Дзэн утверждал, что истина и освобождение сокрыты в самом человеке, в его возможностях.

Эти положения дзэн вполне соответствовали духовному и эмоциональному миру самураев; их можно было связать с той жизнью, которую самураи вели. Ведь истина дзэн – не только теоретическая; ее можно использовать и реализовать на практике. Она освобождала человека и давала ему возможность действовать согласно его внутренним ощущениям в той или иной конкретной ситуации, а не руководствоваться лишь правилами, предписаниями и традиционной техникой ведения боя. Главной целью обучения воина дзэнской медитации как раз и было открыть приобретенные им навыки для внутренних, подсознательных и инстинктивных сил его существа, тех сил, которые бессознательно управляют действием. Кодекс самураев выбрал из разных вероучений те этические и практические элементы, которые могли способствовать укреплению духа буси, расширению его умственных границ и большей эффективности в бою. Мотивом было исполнение долга, стремление сохранить честь и просто занять более высокое положение в обществе. Дзэн, конфуцианство, синто, даосизм позволили самурайству стать из просто класса профессиональных наемников элитой общества.

*Р.С. Ерікян, асп. КНУТШ, Київ**

ЗАСНУВАННЯ ВІРМЕНСЬКОЇ АПОСТОЛЬСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Відомості, що стосуються найдавнішого періоду історії Вірменської Церкви, малочисельні. Основна причина цього полягає в тому, що вірменський алфавіт був створений тільки на початку V століття. Історія перших століть існування Вірменської Церкви лише в V столітті була зафіксована письмово в історіографічній та агіографічній літературі. Священне Передання не варто ототожнювати ані з міфами, ані з легендами, так як воно має історичну основу.

Згідно зі "Священним Переповіданнями" Вірменської Церкви, перші зерна християнства були посіяні на землі Вірменії в апостольські часи.

Низка історичних свідчень (вірменською, сирійською, грецькою, коптською мовами) підтверджують той факт, що християнство в Вірменії проповідували святі апостоли Фадей і Варфоломій, які виявилися, таким чином, засновниками Церкви у Вірменії і віддані на мученицьку смерть за наказом вірменського царя Санатрука.

* Рецензент – В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.

Після Вознесіння Спасителя один із його учнів, Фадей, прибувши до Едесси, зцілив царя Осроені Авгара від прокази, рукопоклонив Аддея в єпископи і відбув до Великої Вірменії з проповіддю Слова Божого. Серед багатьох навернених ним до Христа була донька царя Санатрука Сандухт. За сповідання християнства апостол разом з царівною та іншими ново наверненими прийняли за наказом царя мученицьку смерть в Шаваршані, в гаварі. Артаз.

Декілька років по тому, в 29 році правління Санатрука, апостол Варфоломій після проповіді в Персії прибув до Вірменії. Він навернув до Христа сестру царя Вогухі і багатьох вельмож, після чого за наказом Санатрука прийняв мученицький вінець в м. Аребанос, розташованому між озерами Ван і Урмія.

До нас дійшов фрагмент історичного твору, що розповідає про мучеництво свв. Воскеанів та Сукіасеанів у Вірменії наприк. I – поч. II віків. Автор посилається на "Слово" Татіана (II ст.), який був добре знайомий з історією апостолів та перших християнських проповідників. Згідно з цим писанням, учні апостола Фадея на чолі з Хрюсієм (грец. "золото", по-вірменськи "воскі"), які були римськими посланцями до вірменського царя, після мученицької смерті апостола зосередились у витоків річки Євфрат, в ущелинах Цахкеац. Після сходження на царство Арташеса вони, прийшовши в палац, стали проповідувати Євангеліє.

Займаючись війною на сході, Арташес попросив проповідників знову прийти до нього після його повернення і продовжити бесіди про Христа. За відсутності царя Воскеани навернули в християнство деяких придворних, які прибули з країни аланів до цариці Сатенік, за що були страчені царськими синами. Навернуті в християнство аланські князі полишили палац і оселилися на схилах гори Джрабашх, де, проживши 44 роки, прийняли мученицьку смерть на чолі зі своїм головою Сукіасом за наказом аланського царя.

В I ст. поширенню християнства у Вірменії сприяла низка зовнішніх та внутрішніх факторів. Так, наприклад, в той час християнство широко розповсюдилося в сусідніх з Вірменією країнах: Каппадокії, Осроені й Адіабене, торговельні, політичні й культурні зв'язки з якими створювали сприятливі умови для поширення християнства у Вірменії.

Окрім того, в I – III ст. Мала Вірменія політично виявилася частиною римської провінції Каппадокії, і цілком природно, що християнство могло через Малу Вірменію поширюватися у Великій Вірменії.

Важливою передумовою для поширення християнства було існування у Вірменії єврейських колоній. Як відомо, перші проповідники християнства зазвичай починали свою діяльність в тих місцях, де знаходилися єврейські громади. Так, апостол Фадей, прибувши в Едессу, зупинився в будинку деякого вельможі-єврея. Єврейські громади існували в головних містах Вірменії: Тигранокерті, Арташаті, Вагашапаті, Зарехаване і т.д.

Тертуліан, в книзі "Проти іудеїв", написаній в 197 році, розповідаючи про народи, що прийняли християнство: Парфенів, лідійців, фрігійців, каппадокійців, – згадує і про вірмен. Це свідчення стверджує і блаженний Августин (+ 430) у своєму творі "Проти маніхеїв".

Наприкінці II – на початку III століть християн у Вірменії переслідували царі Вагарш II (186–196), Хосров I (196–216) та їх послідовники. Ці гоніння

описав єпископ Каппадокійської Кесарії Фірмиллан (230–268) в своїй книзі "Історія гонінь на Церкву".

Євсевій Кесарійський згадує про листа Діонісія, єпископа Олександрійського, "Про покаяння до братів у Вірменії, де єпископом був Меружан" (VI, 46. 2). Лист датований 251–255 рр: він доводить; що в середині III ст. у Вірменії існувала організована і визнана Вселенською Церквою християнська громада.

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

ЄВАНГЕЛЬСЬКИЙ РУХ ЯК НЕВІД'ЄМНА ЧАСТИНА РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ В УКРАЇНІ

Релігійне життя України, як правило, пов'язується з православ'ям та католицизмом. Але помітну роль у ньому, а нині – зростаючу, відіграє протестантизм і, зокрема, євангельський рух. За 148 років свого існування в Україні євангельський рух зайняв належне місце у духовному житті українського народу. Проте історія його виникнення та становлення в Україні об'єктивно і системно не досліджена. Історіографія вітчизняного євангельського руху нараховує декілька тисяч найменувань. Але ці праці, в яких в основному відображене офіційне ставлення російської та радянської держави до євангельських віруючих, були значною мірою заідеологізовані. Це призводило до явної фальсифікації історії цієї релігійної течії. Навіть сьогодні подібна ідеологічна зорієнтованість із всіма її наслідками є очевидною для деяких праць, присвячених історії цієї релігійної течії. Саме тому історія євангельського руху в Україні ще потребує свого об'єктивного, незаангажованого аналізу та висвітлення. З іншого боку, проведені останнім часом значні емпіричні дослідження дали можливість нагромадити велику кількість нових даних з історії євангельського руху, які також потребують свого теоретичного осмислення. Слід зазначити, що лише зараз, після проголошення Україною курсу на будівництво громадянського суспільства, з'явилась реальна можливість виважено підійти до аналізу історії вітчизняного євангельського руху, не будучи обмеженими державною чи якоюсь конфесійною ідеологією.

Протестантизм в Україні, зокрема євангельський рух, в окремих релігійнознавчих працях, а відтак в буденній релігійній свідомості часто висвітлювався та сприймався як щось чужорідне, привнесене ззовні. Це пов'язано з тим, що протягом усієї історії євангельського руху в Україні його виникнення та становлення саме так цілеспрямовано оцінювалось багатьма тенденційно зорієнтованими авторами, а про самих євангельських віруючих цілеспрямовано формувалась негативна думка, як про фанатиків, відчужених від реального життя осіб, що не мають ніякого зв'язку з українським суспільством. В той же час дослідження розвитку релігійної думки в Україні переконливо свідчить про національні витоки українського протестантизму, його самобутній характер. Актуальність дослідження процесу та етапів становлення й еволюції євангельського

* Рецензент – І.В. Шаврина, канд. філос. наук, доц.

руху в Україні обумовлюється рядом факторів. З одного боку, знайомство з об'єктивною історією вітчизняного євангельського руху особливо актуальне в наші дні у зв'язку із необхідністю мати цільну історію релігійного процесу в Україні. З другого боку, очевидним є прагнення зняти ту заангажованість, яка була сформована протягом десь півтора століття щодо євангельського руху як неістинного християнства. Тому нині нагальною потребою є формування свідомого та об'єктивного ставлення громадян як до християнства та християнської Церкви взагалі, так і до євангельських віруючих зокрема.

Євангельський рух в Україні є органічним продуктом розвитку вітчизняної релігійної думки, наслідком своєрідного релігійного пробудження. Євангельський рух постає унікальним релігійним феноменом, що сформувався як продукт взаємовпливів західного і східного християнства, синтезу європейського протестантизму та вітчизняного православ'я. Цей рух увібрав і трансформував різні компоненти християнської духовності – східної та західної, що проявилось, зокрема, і в богословських поглядах, і на побутовому рівні вірування пересічних євангельських віруючих.

За умов церковно-державної опозиції та державно-правових утисків сформувалися світоглядні ідеї представників євангельського руху, позначені апокаліптичними настроями, що відбилося і на відношенні до держави та офіційної церкви.

Диференціація євангельського руху була викликана чинниками, які містяться в ідеях та тенденціях, властивих протестантизму в цілому. Ідейно-богословським підґрунтям диференціації виступає ідея про рівність усіх віруючих та про право кожного окремого віруючого на тлумачення Святого Письма та індивідуальне самовизначення. Це обумовлює властиву для протестантизму тенденцію до сепаратизму попри намагання догматичної кодифікації та структурної формалізації.

Внутрішньому розвитку євангельського руху притаманні дві взаємовключачі тенденції: тенденція до консолідації та тенденція до сепаратизму, які знаходять своє богословське обґрунтування у принципі незалежності або автономності кожної окремої громади при відсутності організаційно-керівної або адміністративної влади над громадою. Це визначає автономність громади у трактуванні віросповідних доктрин та незалежність у ставленні до церковної дисципліни. Гармонія між самостійністю та необхідністю взаємного спілкування реалізується в утворенні союзів, які призначені допомагати помісним церквам у розв'язанні їх проблем. Диференціація євангельського руху в Україні, який започаткувався у формі українського штундизму, спричинила утворення в його середовищі кількох релігійних угруповань: українських баптистів, младоштундистів, мальованців, пізніше українських адвентистів та євангельських християн. Різні євангельські угруповання були складовими частинами єдиного руху.

Загалом поліконфесійність та урізноманітнення релігійних процесів, до яких у значній мірі спричинився протестантизм, збагачує сучасну національну культуру і разом з тим дозволяє виробити уявлення про пріоритетні загальнолюдські цінності віротерпимості, толерантності, свободи віровизнання, необхідні для побудови демократичного суспільства в Україні.

ХАМАС: СУТНІСТЬ, ІДЕЇ, ПРАКТИКА

Палестино-ізраїльський конфлікт формально існує з 1948 р., тобто з часу проголошення Ізраїля, хоча, насправді, має глибше коріння. Він зародився в епоху британського мандата, в рамках якого сіоністський рух отримав від Великобританії права на здійснення проекту створення єврейського осередку. До цього часу вже добре набирає оберти Асоціація "Брати-Мусульмани", яка має свої представництва в багатьох арабських державах. Спочатку, палестинські представники цієї асоціації, що відокремилися, іменувалися Мусульманська асоціація ("Аль-Муджамма аль-іслямія"). Діяла організація і була зареєстрована, як просвітницька. І якщо деякі їхні позиції збігалися, зокрема, що, здобуття політичної влади в країні є лише заключним етапом тривалої і кропіткої компанії виховання населення в дусі ісламу, що було чи не основним задумом Х. Аль-Банни (засновника "Братів-Мусульман"), то деякі інші погляди в них розходилися. Зокрема, Асоціація "Братів-Мусульман" апелювала до абстрактної мусульманської нації. Ця нація повинна була покласти в основу своєї життєдіяльності норми шаріату, що фіксуються Кораном. У свою чергу, мусульманські активісти Гази апелювали до палестинської національної ідентичності (тобто "Брати-Мусульмани" проповідували панісламістські погляди, а Мусульманська Асоціація, а згодом і ХАМАС – ісламізм) і говорили про "внутрішній джихад" (а тут вже слід враховувати, що використовувалися переосмислені концепції джихаду такими, мислителями, як С. Кутб, Маудуді, та і самим Аль-Банною) маючи на увазі відновлення тих, що піддалися забуттю, норм релігійного життя, що і стало причиною виникнення в межах "історичної Палестини" єврейської держави, а, надалі, окупації нею населених мусульманами територій. Думка про "зовнішній джихад", – проти Ізраїлю, що легітиміє існування ОВП (Організації визволення Палестини) в епоху її створення і протягом тривалого періоду її існування, у момент реєстрації Асоціації відкидалася. Звичайно, ця форма боротьби могла б стати реальністю, але лише у віддаленій перспективі. Хоча, тут слід враховувати, що в цілому палестинський рух опору, що оформився на початку 1960-х років, був за своєю суттю світським. В цей же час коло прибічників Асоціації неухильно розширювалося. Вона вже могла кинути виклик навіть ОВП. Мусульманська асоціація, звичайно ж, відштовхувалася від доказів неефективності дій націоналістів. Цим лідерам не лише не вдалося ослабити єврейську державу, але вони не змогли і зупинити процес розширення контролюваної Ізраїлем території. У 1956 р. сектор Газа був вперше окупований ізраїльською армією.

Початок першої інтифади в секторі Газа і на Західному березі – 1987 р. – змінював форму протистояння світським націоналістам. Нею ставав "зовнішній джихад" – дії проти Ізраїлю. На основі Мусульманської асоціації виникав ХАМАС. ХАМАС виходив на авансцену палестинського політичного життя, пропонуючи, як це здавалося на перший погляд, принципово інше, ніж ОВП,

бачення майбутнього палестинського соціуму. Контури цього бачення, термінологічно релігійного, демонструвала висунута цим рухом в серпні 1988 р. Ісламська хартія. Палестина в межах її "історичних" кордонів – "від річки до моря". Будь-яка форма політичного вирішення палестино-ізраїльського конфлікту виключалася, оскільки це "перечило духу ісламу". ХАМАС, так само як і багато інших ісламістських організацій по всьому світу, є породженням сучасності. ХАМАС перетворювався на групу контррелітарної дії. Суспільні групи, що відтісняються від влади, ставали опорою прибічників політичного ісламу, що перетворювали невдачі процесу нормалізації в основний інструмент власної легітимації. В цей час риторика самого ХАМАС все більше забарвлювалась в релігійні тони. "Мусульманська Палестина" набувала "надприродного і містичного виміру", де завжди відбувалося "зіткнення цивілізацій". Більш не йшлося про "політичний конфлікт", що розвивається на її території, мова йшла про конфлікт між мусульманами і "світовим злом". Джерелом цієї лексикки, і відповідних їй методів дії ставала традиційна політична культура. Вона ж зростала з практики патріархального соціуму, процес модернізації якого здійснювався в умовах національної катастрофи. Тому, якщо поява ХАМАС відображала загальні тенденції зростання ісламізму, і в конкретній палестинській дійсності він із самого початку мав великі шанси на здобуття підтримки населення, то ця сама дійсність і підбивала саме до тих методів роботи організації, які згодом стали приводити до багаточисельних жертв. Слід враховувати, що релігійний компонент в даному протистоянні присутній з обох сторін і, зокрема, з арабського боку він носить і як інструментальний характер (мобілізація підтримки, залучення засобів і т. п.), так і ідейний, додаючи боротьбі більш безкомпромісний характер. І саме виходячи з цього релігійного компонента, можна говорити про такий феномен боротьби радикальних угруповань з Ізраїлем, як "доктрина постійної війни". Її принципи зводяться до наступного: невизнання Ізраїлю і небажання з ним співіснувати; постійний військовий опір за винятком періодів, коли набирає чинності худна (тимчасове перемир'я); це означає, що створення сприятливого балансу для початку військових дій не обов'язково – вони можуть здійснюватися в порівняно невеликих масштабах, заподіюючи проте постійне занепокоєння противникові; зниження значущості територіального аспекту боротьби за рахунок перенесення акценту на удари по мирному населенню як найбільш хворобливі і вражаючі; надання більш універсального змісту боротьбі, що ведеться і зазначається як "джихад", і, відповідно, зниження її національного компонента; ефективно заміщення держави на громадському рівні, забезпечення як військового опору, так і соціальних функцій. В даний час світ є свідком посилення релігійної складової в етнополітичних конфліктах в цілому і в палестино-ізраїльському протистоянні зокрема. Очевидно, що вплив, що надається релігійним чинником на конфлікт, далеко від конструктивного. Безумовно, існують варіанти мирного врегулювання даного протистояння, але в кожному з них комусь доведеться йти на поступки, а також знайдуться невдоволені, які через релігійні мотиви радикалізуватимуть обстановку.

КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКА ЛАВРА – ПРОВІДНИЙ ОСВІТНЬО-НАУКОВИЙ ЦЕНТР УКРАЇНИ В ПЕРІОД ГЕТЬМАНЩИНИ

В умовах тісного переплетіння церковної і світської політики Печерський монастир, як одна з найбільших і найбагатших інституцій Православної Церкви, посів привілейоване становище в Українській козацькій державі. Лаврське чернецтво брало активну участь в суспільно-політичних подіях часу, зокрема в державотворчих процесах козацької доби, і мало поважний вплив на внутрішню і зовнішню політику тогочасної України.

Зазначено, що церковно-політична, а також культурно-просвітницька діяльність Лаври визначалася її статусом ставропігії – безпосередній підпорядкованості вищій церковній владі, зокрема патріарху (з1721 р.-Синоду).

Згідно з цим характерною рисою діяльності керівництва монастиря було намагання захистити його правові та економічні інтереси як автономного церковно-релігійного осередку. Водночас, в умовах реального наступу московської світської і духовної влади на політичну і церковну незалежність України верхівка духовенства, як і всього тогочасного суспільства, неоднозначно реагувала на події в країні. Намагаючись з одного боку відстояти давні права і привілеї Української Церкви, її діячі використовували зближення з Москвою для захисту своїх конфесійних інтересів.

Встановлено, що розуміючи величезне духовне й культурне, а також політичне значення Церкви, гетьмани виступали могутніми оборонцями її давніх прав і привілеїв.

Зокрема, права Києво-Печерського монастиря рішуче відстоювали перед московським урядом Богдан Хмельницький та Іван Мазепа. Не маючи змоги завжди захистити інтереси Церкви супроти наступу московської влади на політичну і церковну незалежність Україну, гетьмани користувалися широкими можливостями в наданні монастирям матеріальної підтримки.

Українські гетьмани і козацька старшина були найпершими благодійниками Києво-Печерської лаври, даруючи їй кошти, мастки, цінне церковне начинення і атрибутику.

Києво-Печерський монастир, як одна з найавторитетніших інституцій Православної Церкви і важливий економічний центр, посів особливе місце в період Гетьманщини; особливий статус патріаршої (згодом синодальної) ставропігії, наявність величезного і добре упорядкованого господарства, певна правова і всебічна матеріальна підтримка монастиря з боку гетьманів дали Києво-Печерській лаврі можливість зіграти роль не тільки релігійного, а й важливого культурно-освітнього центру, хоча з кінця XVII – у XVIII ст. відбулися корінні зміни в становищі Української Православної Церкви і самої Лаври.

Культурно-національне відродження Києва на початку XVII ст., основними віхами якого було утворення Київського братства та школи і початок ви-

* Рецензент – Є.А. Харьковщенко, д-р філос. наук.

давничої діяльності в Києві, проходило під безпосереднім впливом і участю чернецтва Києво-Печерської лаври.

Просвітницький рух з центром у Лаврі привів до становлення на базі Братської і Лаврської шкіл першого вищого учбового закладу в Україні – Києво-Могилянської академії.

Тісні взаємини між обома осередками Києва виявилися в безпосередній участі печерського чернецтва в започаткуванні Київської братської школи, постачанні Лаврою викладацьких і керівних кадрів для Колегії, згодом Академії, спільній видавничій діяльності, матеріальній допомозі закладу з боку найбагатшого монастиря, грошових пожертвах печерських ченців своїй alma-mater тощо.

Культурно-просвітницька місія Лаври згаданого періоду знайшла яскраве відображення в діяльності монастирських вчених з вихованців Києво-Могилянської академії, які продовжували традиції започаткованого Єлисеєм Плетенецьким печерського ученого гуртка.

Основні напрями їх просвітницької діяльності: проповідництво, переклад і корекція книг, створення богословських досліджень, важливих історичних оглядів, виконання різного роду освітньо-наукових замовлень світської і духовної влади. Звернення лаврських науковців до ідеї неперервності історії України з часів Київської Русі сприяло зміцненню національних позицій української культури, а тим самим і держави.

Вагомий внесок чернецтва Києво-Печерської лаври в поширення освіти на українських землях. Філії Києво-Могилянської академії – Чернігівська, Переяславська та Гойська колегії – були започатковані вихідцями з лаврської братії.

Значна частина лаврських богословів займалася викладацькою діяльністю в Києво-Могилянській колегії-академії (відомо близько 20 таких осіб, з них 15 діяло у XVIII ст.) та у її філіях (упродовж 20–70-х рр. XVIII ст. у них працювало щонайменше 7, ймовірно 14, викладачів із печерської братії).

Лаврська чернеча школа з віковим моральним досвідом печерських святих-подвижників складала могутній фактор у справі релігійного та духовного виховання молоді.

Просвітницька діяльність печерського чернецтва знайшла особливо яскраве виявлення в Російській державі. Саме в середовищі Києво-Печерської лаври – з ініціативи Петра Могили та печерського намісника Інокентія Старишича – визріла у 1640 р. ідея шкільної освіти за прикладом Києва. Діяльність українських, у тому числі лаврських, вчених переконала духовне правління Москви в необхідності проведення церковної реформи і підготувала ґрунт для засвоєння в Росії здобутків європейської культури.

Лаврські богослови також входили до складу закордонних посольств (як посольські священики, викладачі, перекладачі), їм належала провідна роль в заведенні і влаштуванні шкіл у Молдавії і Сербії, провадженні місіонерської діяльності в Китаї і Монголії.

Таким чином, Києво-Печерська лавра була провідним освітньо-науковим центром українських земель і в своїй діяльності виходила далеко за рамки суто культурної установи. Лаврське чернецтво зіграло незаперечну роль в започаткуванні і становленні першого вищого учбового закладу в Україні – Києво-Могилянської академії та її філій і справило вагомий внесок в поширення освіти на українських землях та поза їх межами.

СТАРОДАВНЯ ХРИСТИЯНСЬКА БОГОСЛУЖБОВА СПАДЩИНА: ЛІТУРГІЯ СВЯТИХ АПОСТОЛІВ АДДАЯ І МАРІ

Орієнтальне християнство, що в V ст. відокремилася від єдиної на той час ортодоксальної Вселенської церкви виплекало в своєму середовищі надзвичайно оригінальний в своїй своєрідності духовний потенціал, який допоміг зберегти в умовах інконфесійності традиції етноконфесійних спільнот. Йдеться про традиції Давніх Східних церков.

У перші сторіччя свого існування Християнська Церква мала велику кількість традицій звершення богослужіння, свідченням чого є численні згадки у творах святих отців і вчителів Церкви, а також у працях сучасних їм нехристиянських авторів. Слід зазначити, що особливого розвитку і трансформації християнське богослужіння, центром якого була Євхаристія, зазнало у IV–V ст. коли Церква спочатку здобула легалізацію, а потім і статус державної релігії. Богослужбові чини, що в Донікейський період базувались, головним чином, на харизматичній творчості, почали замінюватися фіксованими формами. Первісно це торкнулося анафори (євхаристійного канону), а потім і інших елементів Літургії.

За свідченнями, що збереглися дотепер, дослідникам вдалося нарахувати наявність на межі IV–V ст. близько сотні анафор, що побутували у місцевих Церквах. Проаналізувавши тексти зазначених анафор, літургістам вдалося здійснити їхню класифікацію. Так стародавні анафори було поділено на два основних класи: Західні і Східні. В свою чергу, Літургії східного типу були розмежовані на наступні групи: Єрусалимсько-Антіохійську (Візантійську), Олександрійську (Єгипетську) та Персидську (Месопотамську).

До останньої групи належить Літургія апостолів Фадея і Марія (Аддая і Марі). Ця Літургія, батьківщиною якої вважається Месопотамія (міжріччя Тигру і Євфрату), що тривалий час входила до складу Персидської держави, виникла в середовищі східно-сирійських християн, вірних Церкви Сходу, більш відомої під назвою "Ассирійської" або "несторіанської". Згідно з переказом, що зберігається Церквою Сходу, зазначена Літургія має давнє походження і була сформована Адаєм та Марієм, котрі були благовісниками віри Христової в Едесі, Селевкії-Ктесифоні та навколишніх поселеннях. Цей переказ базується на розповіді, що міститься у творі "Вчення Аддая", який дослідники датують 2-ю половиною III ст.

Що ж стосується сучасної інтерпретації постатей згаданих апостолів самою Церквою Сходу, то її представники стверджують, що Мар-Аддай, з числа так званих "72 учнів", який проповідував у Північній Месопотамії між 37–65 рр. н.е., спричинився до першого у світовій історії прийняття християнства як державної релігії в Едесі (Урхаї), столиці невеликої сирійської держави Осроена при царі Абгарі V Укамі. Учні Мар-Аддая, Мар-Аггай (65–87 рр. н.е.) та Мар-Марі (88–121 рр. н.е.) продовжили його місіонерську діяльність на території Месопотамії і саме за Мар-Марі відбулося утвердження Церкви Сходу в столиці парфянського Ірану Селевкії-Ктесифоні. Тому багато хто

вважає його, разом із його вчителем Мар-Аддаем, істинним покровителем християнського Сходу і засновником престолу Церкви Сходу (ассирійської, халдейської) – однієї з найдавніших Церков.

Структура Літургії (Qurbana Qaddisha – "Святе жертвопринесення") Аддая і Марі, умовно поділяється на дві частини: 1) "літургія оголошених" – триває до жертвопринесення, коли непросвічені залишають храм, 2) "літургія вірних" – триває від початку жертвопринесення до відпусту. Вона розуче відрізняється від анафор Єрусалимсько-Антіохійської та Олександрійської традицій і вважається унікальною.

Характерною рисою Літургії апостолів Аддая і Марі є те, що у її анафорі відсутні установчі слова, тобто фрази Спасителя, промовлені на Таємній вечері: "Прийміть, споживайте – це тіло Моє" і "...це кров Моя". Через це багато літургістів (особливо у Римо-Католицькій Церкві) вважали її недійсною. Однак у 2001 р. після вивчення цього твору, Єпископський Собор РКЦ і Конгрегація Доктрини Віри (очолював її кардинал Ратцингер, нині папа Бенедикт XVI) засвідчили, що Літургія Аддая і Марі є дієвою і що римські католики в Іраку можуть отримувати Євхаристію в Ассирійській Церкві, якщо не можливо для них знайти рідну Церкву. Ця декларація була затверджена папою Іоаном Павлом II. Причини, з яких католицькі богослови знайшли можливим визнати дієвість даної літургії, наступні. По-перше, зазначена літургія походить з часів Ранньої Церкви. По-друге, Церква Сходу, так чи інакше, зберегла православну віру стосовно Євхаристії і священних чинів. По-третє, установчі слова містяться в цій літургії не явним чином, але присутні у розпорошеному вигляді у молитвах похвали та подяки.

Тривалий період часу богослужіння і богословські традиції Церкви Сходу були невідомими і незрозумілими для православного світу. І лише у XIX ст. про них дізнались завдяки дослідженням, здійсненим представниками Російської духовної місії, що діяла на Близькому Сході. Великий внесок у вивчення історії, богослужіння та побуту ассирійців, тобто вірних Церкви Сходу, здійснив преосвященний Софонія (Стефан Васильович Сокольський), єпископ Туркестанський, який на початку 1860-х років, звершив тривалу подорож до Закавказзя з метою вивчення питання про можливість приєднання до Російської Православної Церкви "сирійських несторіан та яковитів", котрі висловили відповідне прохання. Це завдання о. Софонія виконав блискуче, зібравши безцінні матеріали щодо згаданих релігійних спільнот, чимало з яких було викладено у його самобутньому творі "Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несторіан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что пренадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их литургии", виданому у 1876 р., коли його автор вже був єпископом новоствореної і найбільшої за територією Туркестансько-Ташкентської єпархії (1871–1877). Подорож архимандрита Софонії до Єриванської губернії, де ще від 1820-х років мешкали ассирійці, що втекли з Персії до новоприєднаних російських територій, була довготривалою. Емісар Святішого Урядуючого Синоду впродовж двох поїздок (листопад 1861 – серпень 1862 рр. та серпень 1864 – березень 1865 рр.) через ассирійців, що мешкали в Єривані

та Тифлісі й у більшості своїй стали православними, вивчив "сиро-халдейську" мову, зібрав необхідну документальну інформацію про "несторіан" і "яковитів" Персії й Туреччини, яку надіслав до Синоду Російської Церкви. Однак з багатьох причин питання об'єднання ассирійців з Російською Церквою не вирішувалось упродовж наступних трьох десятиріч [*Титов Ф.*, свящ. К вопросу о присоединении сиро-халдейских несториан к Русской Православной Церкви // Труды КДА. – К., 1900. – № 4. – С. 26.]

Саме у зазначеній праці святителя Софонії було подано переклад чину "Літургії блаженних Апостолів..." з давньосирійської на зрусифіковану церковнослов'янську мову, лише якою було дозволено публікувати богослужбові тексти у Російській імперії. Український переклад тексту цієї священноїї, з метою ознайомлення вітчизняних читачів з цією унікальною пам'яткою християнської давнини, зроблено священиком Даниїлом Кондратенко, кандидатом богословських наук.

Є.Г. Котляр*

ПОЯВА ЛЮТЕРАНСТВА В УКРАЇНІ (XVI СТОЛІТТЯ)

В наш час все більше населення України усвідомлюють потужний вплив релігійних ідей на різноманітні галузі життєдіяльності сучасного суспільства, починаючи з економічної і закінчуючи етичною, естетичною, філософською та культурною. В цьому плані актуальною виглядає проблема дослідження впливу лютеранської (протестантської) ідеології на Україну.

Кінець XVI – початок XVII ст. був унікальним періодом в історії українського народу, що характеризувався небаченим досі розвитком культури, освіти, науки, мистецтва, літератури. Недаремно, оцінюючи досягнення культурного прогресу цього часу, М.Грушевський назвав його періодом першого національного відродження України [*Грушевський М.* Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці. – К.; Львів, 1912. – С. 3]. Економічне піднесення українських земель у вказаний період, розвиток міст, виникнення середніх і вищих навчальних закладів європейського типу, зростання антифеодального та національно-визвольного руху створили сприятливі умови для розвитку духовного життя, зокрема богословської філософської думки. Визначними її осередками стали Львівська і Київська братські школи, Острозька і Києво-Могилянська академії [Філософія відродження на Україні. – К., 1990. – С. 5–7].

У зв'язку з церковною Реформацією і початком поширення в Україні конфесій та ідеології раннього протестантизму в українській богословсько-філософській думці з'являються і окремі протестантські ідеї. Православні полемісти охоче використовували деякі протестантські твори для полеміки з католиками та уніатами. Вже в 20-х рр. XVI с. ідеї Реформації почали поширюватися в Польському королівстві, і, зокрема, у Малій Польщі, до складу якої входила і Східна Галичина. Про це переконливо свідчать едикти польсь-

* Рецензент – Ю.В. Котляр, д-р іст. наук, проф.

кого короля Сигізмунда I, скеровані проти поширення творів Лютера і його прибічників у Речі Посполитій.

Україна XVI ст. належала до європейського політичного, культурного та релігійного контексту. Незважаючи на відсутність державності і фактичну окупацію Литвою та Польщею, український народ, особливо в складі Великого князівства Литовського, мав змогу вести автономне релігійне життя. Про європейський контекст у релігійному плані свідчать ті факти, що чимало українських священників крім освіти на заході також підтримували зв'язки з західними християнськими церквами. Дієву роль в цьому плані виконувала Римо-католицька церква, яка намагалася повернути українців до католицизму. Найчастіше римо-католицька експансія мала успіх серед шляхетських родин, які часто переходили до католицизму через те, що до нього належала державна еліта Литви та Польщі [Горпинчук В. Українська реформація в церковному контексті УЄЦАВ першої половини XX століття: передумови та історичні особливості. – К., 2003. – С. 3].

Ідеї Реформації поширювалися через навчання українців у протестантських університетах. Так, серед студентів Віттенберзького університету були видатні діячі реформаційних рухів в українських землях А.Моджевський, С.Лютомський, С.Лотоцький. Польський історик Реформації М.Любович з цього приводу зазначав: "Лютер та інші реформатори набувають великої популярності і користуються авторитетом у поляків; до них звертаються польські шляхтичі за порадами у справах виховання своїх дітей" [Повторєва С., Савельєв В. Специфіка виховання в лютеранській традиції // Історія релігій в Україні. – Львів, 1999. – Кн. 2. – С. 63].

С.Оріховський навчався у Віттенберзі і мешкав безпосередньо в домі М.Лютера, був приятелем Ф.Меланхтона. Після повернення з Німеччини він став Перемишлянським каноніком і проповідував у Журавцях і Побідниках. За його свідченням, "... землі воєводства руського були особливо чуйні до різних релігійних суперечок" [Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні. – Львів, 1995. – С. 90–91]. Реформаційні погляди поділяли також П.Борятинський і Л.Слончевський. Перший згодом став особистим секретарем короля Сигізмунда-Августа, а другий з 1546 р. був єпископом у Кам'янець-Подільському. В 1548 р. Перемишлянський шляхтич Х.Білецький відкрито запровадив у місті Ланцеті, яке належало йому, лютеранську літургію. Одночасно він заборонив відправи на честь Діви Марії. Він також відмовився від дотримання постів і переконував своїх підлеглих чинити так само. Його приклад наслідували каштелян З.Ненецький, Мартин з Опочна, Е.Отвиновський, Г.Тоболка, І.Пекарський. Того ж року під впливом протестантського проповідника Хринстовського шляхтич Г.Язловецький запровадив у своїх землях протестантську літургію і вигнав домініканських ченців з Червоногруда [Повторєва С., Савельєв В. З історії реформаційних рухів у Західній Україні XVI ст. // Історія релігій в Україні. – Львів, 2002. – Кн. 1. – С. 343].

Таким чином, Українська лютеранська церква як явище існує в сучасній Україні і має глибокі історичні корені, починаючи з часів Реформації в Європі. Діяльність лютеранства на території України вимагає багатоаспектного вивчення.

РОЛЬ ІУДЕЙСЬКИХ АПОКРИФІЧНИХ ТЕКСТІВ У ГЕНЕЗИСІ ДЕМОНОЛОГІЧНИХ ТА АНГЕЛОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ ІУДАЇЗМУ ТА ХРИСТІАНСТВА

Апокрифи та псевдопіграфи іудейської традиції привертають увагу дослідників як джерело ангелологічних та демонологічних вчень. Ці писання були широко розповсюджені з 200 р. до н.е. по 100 р. н.е. і користувалися значним авторитетом. Пізніше, однак, вони були виключені з іудейського та християнського канонів. Одна з ймовірних причин полягала в тому, що апокрифічні писання приділяли надто багато уваги діяльності ангелів/демонів, що суперечило монотеїстичному напрямку іудео-християнської традиції. Окремі аспекти зазначеної проблематики були розглянуті в наукових творах Д.Р. Льюїса, Д.Б. Рассела, І. Тантлевського, О. Махова. Разом з тим слід констатувати брак досліджень присвячених конкретно даним феноменам.

Один з найважливіших текстів для дослідження заявленої теми – апокрифічна книга Еноха – створювалася у (IV)III-I ст. до н.е. [Книги Еноха. – К., 2003. – С. 162–168]. Особливий інтерес для нашої теми представляє викладене у книзі Стражів (частина 1 Еноха) вчення про ангелів-спостерігачів. В книзі Буття міститься досить неясний натяк на цих небесних істот (Бут. 6:2–4). Загалом згадані "сини Божі" (*bene 'elohim*) трактуються як ангели (пор. Йов. 38:7). Нащадки "синів Божих" та смертних жінок ототожнюються в біблійній літературі з поняттям *нефілім* (ті, хто впали). Характерною рисою *нефілім* являється їх гігантський зріст (ЧиС. 13:32–33), (Юдит. 16:6).

Більш докладно історія про падіння ангелів подається в 1 книзі Еноха: 200 ангелів під керівництвом Семіязи (Шеміхази) забажали шлюбних стосунків з земними жінками, кожен узяв собі за дружину ту, яку обрав і "вони стали входити до них і осквернятися з ними" (2:8). Завагітнівши, жінки породили велетнів, котрі стали пожирати всі плоди праці людей, а потім прийняли за самих людей. 1 Енох додає важливу деталь – велетні, котрі народилися на землі будуть називатися "злими духами" (3:48). З цього можна вивести, що, поряд із грішними ангелами, вирізняється ще одна категорія демонічних істот, і саме ці "злі духи" є власне демонами. Ангелологія книги Еноха спричинила значний резонанс у традиціях іудаїзму та християнства. В талмудичній літературі містяться згадки про падіння ангелів [Никольский Н.М. Избранные произведения по истории религии. – М., 1974. – С. 135]. Апостольські отці виділяли дві категорії злих духів – ангели, які пали та діти, котрих вони породили. Аналогічної точки зору трималися Юстин Мученик (100–167), Афінагор (II ст.), Тертулліан (170–220) [Рассел Д.Б. Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. – СПб., 2001. – С. 29–95].

Таким чином, гріх ангелів став асоціюватися з хтивістю в іудейській та ранній християнській традиціях. Пізніше похоть була замінена на гординю.

* Рецензент – А.М. Колодний, д-р філос. наук, проф.

Одним з перших, хто наполягав на гордині як на причині падіння ангелів був Оріген (185–251); він також усунув розрізнення між демонами та ангелами, які пали. В результаті історія про ангелів-наглядачів втрачає вплив у східному богослов'ї (крім положень Методія Патарського), а пізніше і в західному.

Важливе значення для трансформації демонологічних уявлень має книга Ювілеїв. Головним носієм зла виступає Мастема (ототожнюється з Сатаною), якому служать сонми демонів. Загалом дії Мастеми, як і Сатани в ранніх книгах Біблії, узгоджуються з вказівками Бога. Однак, в трактаті спостерігається намагання пояснити нещастя євреїв переважно через дію Мастеми і таким чином підкреслити добрість Бога, що могло спричинити пізніше розвиток продуалістичних елементів в традиції. Так, Мастема, а не Єгова, як це подано у Біблії (Вих. 14:17), зробив серця єгиптян жорстокими, а потім потопив у морі (пор. Вих. 14:27; 15:3–4; 12–19).

У псевдопіграфі Заповіти дванадцяти патріархів роль персоніфікованого зла виконує Вліар. Цей персонаж посідає не останнє місце в пандемоніумі іудео-християнської традиції (Пов.Зак. 13:14, ПС. 40:9). Злі духи даного апокрифа у масі своїй – персоніфікації різних пороків і гріхів: дух лукавий (Симеона 3:5), дух любодіяння (Іуди 13:3). Дуалістичні елементи псевдопіграфу можна спостерігати і на прикладі положення, що за кожною людиною сліdkують два духа – дух істини та дух омани (Іуди 20:1). Паралельно з розвитком концепції про загробну відплату з'являється окреслена асоціація демонів з інфернальним царством. Ця ідея відображається також у появі теми боротьби за душу, якої не могло бути в ранньому іудаїзмі, де грішники і праведники сходять до спільного місця – Шеолу. Цей мотив набув широкого розповсюдження у християнських віруваннях та іконографії [Махов А.Е. Сад демонів – *Notus daemonum*. Словарь інфернальної міфології Средневековья и Возрождения. – М., 1998. – С. 56].

Проаналізовані апокрифи являються вагомим джерелом низки демонологічних та ангелологічних концепцій іудео-християнської традиції. Зокрема, уявлення про можливість нащадків від шлюбів людей та ангелів або демонів склалися в ідейному середовищі апокрифів так званої міжзавітної епохи. Найбільш впливовими для традиції виявилися тексти, що отримали загальну назву книги Еноха (особливо 1 Енох), Заповіти дванадцяти патріархів, книга Ювілеїв. Завдяки деяким ідеям, що містяться в них, виокремлюється ряд положень про сутність ангелів/демонів, про зв'язок демонів з магічними науками, інкубат, специфіку первородного гріха ангелів та походження зла. Історія про ангелів-стражів, що викладена в апокрифах була вельми популярна серед богословів-християн раннього періоду та в іудаїзмі (традиція Агади).

В. Кузін, студ., КНУТШ, Київ

МІЖКОНФЕСІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА БІБЛІЙНОГО КАНОНУ

Вивчення і дослідження канонічних текстів в структурі дисциплін релігієзнавства не повинно будуватися за принципом однотипного вираження у феномені окремої релігії. В особливому відношенні дана проблематика торка-

ється текстових традицій біблійних книг. В сучасному релігієзнавстві це питання не є достатньо розкритим і обґрунтованим, оскільки підходи у вивченні Біблії, як об'єкту релігійного явища та власна релігійна позиція погляду на Біблію, як на священну книгу в структурі теологічного світобачення не завжди враховується. Слід осмислювати Біблію не лише, як явище релігійної творчості, а цілісної структури, регламентація якої впливає на конфесійну специфіку та традиційну основу теологічного догматизму.

Біблія – це сукупність книг Священного Писання християнських конфесій та юдаїзму. Однак в системі цих двох релігій поняття кількості книг Священного Писання є неоднозначним. Критерієм книг Біблії в християнстві є поняття "канону", але в контексті юдаїзму цей термін не застосовується до визначення книг Священного Писання. Тому використовувати термін "канон" для визначення книг Священного Писання є ознакою некомпетентності та конфесійності, оскільки походження поняття "канону" має цілком християнське підґрунтя і не пов'язується із юдейською традицією Священного Писання. В даному випадку слід використовувати термін "кодекс" або "корпус", які мають більш компромісне та загально-розширене значення [Аверинцев С. Софія – Логос: Словарь. – К., 2006].

В християнській традиції біблійний канон поділяється на Старий та Новий Завіт. Традиція юдаїзму немає такого поділу і розмежування. За релігійним віровченням християнства розподіл канону на Старий і Новий Завіт вказує на відкриття людині Божественного Одкровення. Символіка Завіту відображає поетапний процес засвоєння людиною Божественного Одкровення, розуміючи під системою книг Старого та Нового Завіту всі Богом Одкровенні писання які мають богодухновенне походження.

Кодекс священних книг юдаїзму не має поняття "завіту", як системи Божественного Одкровення і називається ТаНаХ (ТНХ), що має таке смислове значення: Тора в традиції юдаїзму означає "вчення", Небїїм (пророки) і Кетубїм (писання). Походження цієї аббревіатури не є випадковим, а відображає процес формування та історичного вираження Божественного Одкровення. Формування корпусу книг Священного Писання юдаїзмі в такому варіанті припадає на період античності але процес визначення і нормалізації відноситься до II–III ст. н. е. вченим товариством талмудичного гуртка рабинів "танаїм" [Головащенко С. Біблієзнавство. – К., 2001. – С. 24–25].

В основі ТаНаХу закладений віровчальний принцип догматичного вчення юдаїзму. Тора є самим безпосереднім вченням і дана Богом прямо через Мойсея; розділ Небїїм означає категорію людей які сповіщали волю Божу, тому ці книги мають виключно інформаційний характер що передається Богом за посередність Богом обраної людини; до розділу Кетубїм входять книги, які писалися людьми, які не були покликані Богом до пророчого служіння але в силу своїх особистих якостей мали бачення божественних тайн. Отже, кодекс священних книг юдаїзму має цілком конкретний статус в залежності до форми вираження Божественного Одкровення. Третій розділ книг – Кетубїм має відмінний статус в кодексі Священного Писання юдаїзму, оскільки зміст цих книг не виражає всієї повноти Одкровення і має характер менш

богодуховенного значення і тому знаходиться в кінці, як розділ писань, духовного жанру які не є повним вираженням Одкровення Божого.

В християнських конфесіях не має подібної градації, хоча аналогічна перспектива наслідування традиції юдаїзму існує. Від юдаїзму біблійний канон був успадкований християнською Церквою, в основі чого був закладений корпус книг Священного Писання юдейської діаспори в Александрії, відомий як "Септуагінта" (переклад сімдесяти), зроблений в III ст. до н. е. з палестинського оригіналу на грецьку мову. Історично поступово відбулося релігійне віддалення єврейської діаспори від релігійного центру палестинського юдаїзму, і під впливом античної культури тут виникла біблійна література в зміст якої був закладений дух біблійного передання. В епоху танаїв ці книги були відкинуті як неправдиві і прирівняні до апокрифічної літератури, яка не пов'язана із Одкровенням Божим [Там само. – С. 18-23].

Християнська традиція Біблії успадкувала Александрійську версію Священного Писання, куди увійшли біблійні книги які пізніше були визнані танаїми як апокрифічні. Кодекс книги Священного Писання в Александрії має більш древнє походження ніж корпус ТаНаХу, тому виражає більш древню традицію яка була заперечена танаїськими рабинами. Наслідуючи позаконфесійне розмежування на юдаїзм і християнство, форму корпусу книг Священного Писання, християнська Церква на ранньому етапі не визнає традиції ТаНаХу. Однак чітко розмежує поняття Божественного Одкровення в книгах Священного Писання. Таким чином існує чітка розподіл на канонічні книги та неканонічні; до канонічних книг відносяться всі книги, що мають характер богодуховенності при цьому статус їх не розмежується а є однозначним; книги які виникли на біблійному підґрунті визнаються як неканонічні, авторами їх були люди благочестиві і повчання яких виражає біблійний дух. Останні книги не є канонічними, однак входять до кодексу Священного Писання, тому що є церковними і необхідними для духовного зростання. Така форма кодексу книг Священного Писання в християнстві була нормована в бібліологічних працях Орігена та Афанасія і прийнята всіма громадами християнства Східної Церкви тобто православної.

Західна традиція християнства, кодекс Священного Писання наслідувала від Септуагінти, але через латинську спрямованість Заходу цей переклад став неприйнятним. Тому в IV ст. для звершення перекладу Священного Писання на латину був відправлений до Палестини блж. Єроним. На початку V ст. він закінчив переклад Священного Писання (Старого Завіту) латиною, відомий під назвою Вульгати (простий). Переклад Єронима цілком має юдаїстичне підґрунтя, тому відображає аналогію із кодексу книг, які була догматизовані віровчальними доктринами юдаїзму. В Старому Завіті Вульгати відсутній поділ на канонічні і неканонічні; неканонічні книги, прийняті в кодексі Септуагінти за світоглядом Єроними вважалися апокрифічними. Подальша історія Вульгати на Заході підпала під редакцію блж. Августина і була змінена. До книг Вульгати Августин додав ряд біблійних книг, які були відомі йому за змістом Септуагінти, де вказані книги відносилися до розділу неканонічних. Августин увів не повний перелік неканонічних книг, а лише ті які він знав, поширивши поняття богодуховенності на всю сукупність книг Священного

Писання у Вульгаті. Подібно до богодухновенної традиції юдаїзму він визнавав за всіма книгами канонічного характеру поняття богодухновенності, але неканонічні книги вважав менш богодухновенними тобто богодухновенними в другорядному значенні. За термінологією католицької Церкви поняття неканонічності виражається в термінах "девтороканонічні" або "протоканонічні" тобто канонічні в другій степені. Таким чином, книги, які не входять до біблійного кодексу Священного Писання католицизму і православ'я називається "апокрифічними", тобто позабіблійними творами єретичного походження, в яких біблійні події викладаються в нереальному значенні і розумінні.

Біблійна традиція юдаїзму була прийнята протестантським рухом. В конфесія протестантського християнства дотримується форма Священного Писання подібно до біблійного кодексу юдаїзму, при цьому враховується і текстовий зміст в юдейській редакції, тому тут відсутня класифікація за канонічними нормами. В перекладі Біблії Мартіна Лютера присутні тільки канонічні книги, неканонічні книги він наслідуючи Єроніма відніс до апокрифів, лише ті які існували в каноні католицької Біблії, визнаючи за ними право повчання для настанов у вірі. А власне книги дійсного апокрифічного походження, в протестантських конфесіях класичного спрямування не визнають взагалі, як твори створені за біблійні передаванням [Мень А. прот. Исагогика. – М., 2003. – С. 29–30].

М.В. Лубська, проф.

РЕФОРМИ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА ТА ПОТЕНЦІАЛ ГНУЧКОСТІ В МУСУЛЬМАНСЬКОМУ РОЗУМІННІ ЗАКОНУ

Середньовічний іслам позначає золотий вік однієї з найпрогресивніших мусульманських цивілізацій на той час. У цей історичний період, філософія ісламу була процвітаючою, вона була асимільована з деякими головними тенденціями грецької філософії. Прояви цього процесу зазначені в праці "Еллінізація ісламу". Конфлікт, який виник в межах Ісламу між філософією та священним законом після того, як мусульманські філософи почали представляти їхнє елленізоване, аргументоване розуміння світу у контексті раціоналізації Всесвіту. Обвинувачення в єресі не затягнулося надовго, і переслідування філософів призвело процес раціоналізації та десакралізації в межах ісламської цивілізації до завершення. Немає нічого дивного відносно того випадку, що мусульманські ортодоксальні погляди проклинали і Авісцена, і Авероса, зпаливши обох у вигляді опудал, згодом християнська Інквізиція спалила Джордано Бруно живо за його діяльність. Лише Ернст Блок, згадуючи та звеличуючи ісламську філософію, згадав про цей факт. Єгипетський філософ Мурад Вахба, з університету Айн-Шамс в Каїрі, писав про те, як шанується Аверос в Європі, в той час, коли він осуджується мусульманством навіть в наш час. На тій же самій ісламській конференції на тему: "Іслам і цивілізація" (Каїр, листопад 1979 р.), на якій виступав Вахба, була сконцентрована на соціалізації в Ісламі. Соціологія релігії досліджувана Никласом Луманом була джерелом посилання, в якому говорилося, що розвиток веде до функціональної диференціації в суспільстві, за цією тенденцією релігійна

система спускається до партійної, як результат соціалізації. В соціальному суспільстві, право є основою законодавства, а не божественне покровительство. На даний момент, ми є свідками захисту політизованих шаріатів, що є небезпечним в світі Ісламу.

Втім, мусульманське право, як і посткоранське, вважається правом божественного походження, надане Богом, і не являється таким в історичному контексті. Згідно з ісламським розумінням цінностей, воно недоторкане і вічно діюче. В розумінні мусульманського права, шаріати очікують, що віруючі будуть вести їх суспільне життя відповідно до права, яке було створене, щоб людська поведінка була під опікою Бога.

Призначення ісламського вченого-юриста полягає виключно в інтерпретації закону Бога. Однак, ми вже знаємо, що у середньовічному ісламі тлумачна література відносилась до прийнятих методів відхилення від мусульманського права з метою адаптації його до життя в суспільстві. Ця література виникла саме тому, що зміни існуючих норм були заборонені. Ця законна практика була, таким чином, пристосована до змін реальності, але не представляла собою дійсну законну форму.

З формальної точки зору, відхилення від правових норм на практиці є відправною точкою в процесі застосування своєї юрисдикції кожним європейським юристом. В даному випадку, принцип застосування полягає в наступному: правова норма існує незалежно від реалій суспільного життя із фундаментальною сферою регулювання та впливі, хоча і вважається, що вона застосовується людьми і не є волею Господа у вигляді шаріату. Мусульманський юрист міг би дуже багато навчитися у європейського колеги, зокрема, методу застосування та використання норм права. Теорія тематичного тлумачення і юридична практика могли б бути інтегровані в реформоване законне мусульманське право.

На сьогодні, щодо геологічних аргументацій, більше непокоїть процес незалежного правового тлумачення, як культурне мислення. Тому питання відносно походження права (законодавчого або божественного виникнення) з нинішньої точки зору, в інтерпретації права на думку Харта, як відкритої побудови, зафіксовані та записані системи норм, які є доступними для тлумачення. Харт підкреслює саме те, що система законодавства створена звичайно або в законодавчому порядку, представляє собою компроміс між двома законними вимогами, потребою чітких правил і потребою жити вільно, додаючи, що у кожній законодавчій системі залишено велику і важливу сферу діяльності, а саме практична діяльність суддів. Харт нагадує нам, що повернення до такого вищого права може мати різний зміст та характер у різних правових системах, у різні часи. Історія мусульманської правової системи пропонує класичні приклади на підтвердження цього твердження.

Існуюча сьогодні полеміка стосовно кардинальної реформи в ісламі примушує нас розглянути ситуацію в теперішніх мусульманських країнах – яка, принаймні з ідеологічних поглядів, характеризується відмовою від західної моделі взагалі, її форми законодавства в цьому випадку – є поверненням до їх власної моделі, шаріату. Ми повинні взяти це до уваги, але в той же час жорстко суперечити класичним мусульманським правовим поняттям (відхи-

лення від правових приписів) такими, як текстуальне розуміння мусульманських норм (ампутація руки, як каральна міра). Таким чином, виникає питання, до якої міри можлива "гнучкість" мусульманських правових приписів. Щоб бути впевненими, "гнучкість" – термін, який задіяний в романо-германській юридичній практиці. Він означає нежорстке дотримання правил, встановлених нормами. Це є рівносильним перекручуванню законів в діяльності інтерпретаторів; скоріше, гнучкість дає уявлення про мінливість в процесі законотворення і юрисдикції. Сьогодні, гнучкість юридичного права розцінюється, як альтернатива політизації шаріату.

В.І. Лубський, проф. КНУТШ, Київ

СТАТУТ КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА "ПРО СУДИ ЦЕРКОВНІ" ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА КИЇВСЬКОЇ РУСИ

Перед князем Володимиром стояло важливе завдання: визначити з можливою для того часу точністю коло і сферу церковної юриспруденції в справах руського суспільства. Про це свідчить подальший запис Володимирового статуту – "про суди церковні". Відповідно, Статут визначає і сферу церковної юрисдикції – по колу справ і по колу осіб. Так в ст. 9 наводиться перелік справ, що перебувають під відомістю церковних судів, аналіз її дозволяє прослідкувати взаємозалежність положень уставу зі старозавітним законом, яким керувався законодавець.

Вказана стаття має і велике матеріальне значення: на основі вказаних в документі авторитетних правових джерел – постанови перших християнських царів і семи Вселенських церковних соборів (ст. 11) – вперше оголошуються суспільно небезпечними такі вчинки, які раніше не розглядалися як злочини звичайним руським правом. Отже, згідно Уставу, до компетенції церковного суду віднесено:

1) розпуск – справи по скасуванню шлюбу, в тому числі самовільне скасування шлюбу. Згідно вченню церкви шлюб укладався на все життя, і міг бути скасованим, лише в окремих випадках, причому тільки після церковного судового розбору. Основою непорушності шлюбних зв'язків слугували книги священного письма Старого і Нового завіту: книга Буття (2:21-25; 3), Євангеліє від Матфея (19:1-12), Євангеліє від Марка (10:1-12), Євангеліє від Луки (16:18);

2) "смильне заставаніє", яке одні вчені розуміють як злочинний любовний зв'язок, інші, зокрема, А.С.Павлов, – як судовий процес, пов'язаний з приданним. Таким чином, Церква визнає спільне життя чоловіка і жінки лише в освяченому нею шлюбі і пересікає позашлюбні зв'язки. Згідно книги Вихід (22:16-17), позашлюбний статевий зв'язок з дівчиною призводив до наступних наслідків: якщо хто звабить незаручену дівчину, і переспить з нею, нехай дасть їй вено (і візьме її) собі в дружину; а, якщо батько її не погодиться (і не захоче) і видати її за нього, нехай заплатить (батьку) стільки срібла, скільки належить за вено дівчини;

3) "пошибання" (значення цього слова вченими трактується неоднозначно). Найбільш переконливою представляється точка зору А.С. Павлова, згідно якої пошибання означає зґвалтування чужої дружини чи дочки. Згідно книги Второзаконня (22:28-29), зґвалтування призвело до наступних наслідків: "якщо хтось зустрінеться з дівчиною незарученою і схопить її і ляже з нею, і застануть їх, то той, хто лежав з нею має дати батьку отроковиці п'ятдесят (сиклей) срібла, а вона нехай буде його дружиною тому, що він знеславив її; протягом всього життя свого не може з нею він розлучитись". Зґвалтування ж зарученої дівчини каралося смертною карою злодія (Второзаконня 22:25-27);

4) умичка представляла собою звичайний язичницький спосіб вступу в шлюб. Причому умичці попередньо передувала домовленість нареченого і нареченої. Як і інші язичницькі обряди, умичка переслідувалася Церквою як та, що суперечить вченню останньої;

5) "поміж жінкою і мужем про життя": очевидно, маються на увазі суперечки щодо майна між дружиною і чоловіком при житті. Подібні справи є нетиповими для церковного суду. В основному, Церква зосереджувала свою увагу на справах, що стосувалися особистих немайнових відносин подружжя, тобто духовної сторони шлюбу. Майнові ж відносини врегульовувала світська влада. Але, слід звернути увагу на те, що Руська Правда регулює майнові відносини в родині лише по відношенню до майнового права.

Крім того, до юрисдикції церковного суду віднесено також розгляд наступних справ: шлюби між близькими родичами, різні види чаклунства (відьомство, зелейництво, потвори, чародійство, волхвування, зубоїжа), еретицтво, церковна татьба, гробокопацтво, ідолопоклонство, осквернення храмів, побиття сином батька чи матері донькою, непристойний захист дружиною свого чоловіка в бійці, неприродні пороки, скотоложество, вбивство матір'ю незаконно прижитого немовляти.

Слід зауважити, що деякі із зазначених справ, що знаходилися у відомстві церковного суду, прямо були вказані в грецькому Номоканоні і Біблії; інші відмічені в документі, що розглядається по вказівці самого народного життя, яке нерідко представляло такі випадки образи святині і дотримання язичницьких обрядів, які відзначені у Статуті.

Узагальнюючи зміст ст. 9 Статуту князя Володимира, слід зазначити, що церковному суду належали справи, що стосувалися області внутрішньо сімейних конфліктів, більшою мірою немайнового характеру, злочини проти моральності, церкви, язичницькі обряди.

В Статуті визначається сфера церковної юрисдикції і по колу осіб, до яких віднесені (ст. 16): "ігумен, піп, дякон, діти їх, попова дружина і хто в клірові, ігуменія, чернець, черниця, проскурниця, паломник лікувальник (лікар), прощенник і задушевна людина (вольновідпусники), сторонник (мандрівник, богомолець), сліпець, кривий, монастиреве, гостиниці, "странно-примниці"".

Ст. 17 вказує на підсудність цих осіб суду митрополита чи єпископа і перераховує основні категорії справ. Згадується в Статуті й компетенція загального суду у випадку конфліктів між особами різної підсудності (ст. 18). Од-

нак не можна залишити поза увагою передачу церковному суду справ про спадщину. Як відомо, цей пункт не узгоджується з Руською Правдою, за якою справи пов'язані зі спадщиною повинні розглядатися князем. Якщо тяжба щодо спадщини виникла між двома братами, один з яких – церковна людина, а інший – княжа, то для вирішення справи вимагався уставом Володимира "звичаєвий" суд.

Я.Ю. Марченко, студ., КНУТШ, Київ

ОБРАЗ ВОДЯНИКА В РЕЛІГІЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ

Зазвичай в Україні науковими дослідженнями щодо міфологічних концептів та образів займаються фольклористи, етнологи, культурологи та ін. Натомість, язичництво – чи не найбільш швидко прогресуюча на наших теренах релігія. Аналіз офіційних даних Державного комітету України у справах національностей і релігій доводить, що за інтенсивністю розгортання релігійного руху, язичники значно випереджають навіть провідні православні конфесії. Так, з 1997 по 2009 рік кількість офіційно зареєстрованих громад язичників зросла в Україні в 3,6 рази, натомість (для порівняння): УАПЦ – 1, УПЦ МП – 1,7 рази! Так само більше, ніж у 3,3 рази зросла кількість язичницьких священослужителів (УАПЦ – 1,3, УПЦ МП – 1,7) [Державна статистика релігій в Україні // Релігійно-інформаційна служба України. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.risu.org.ua/ukr/news/>]. І хоча нині кількість прихожан-язичників не порівнювана з православними, ця релігія уже не може бути не помічена, а отже потребує наукового осмислення, зокрема й з позицій власне релігійнознавчого (а не культурологічного, фольклористичного тощо) трактування образів, що так чи інакше лягли в її основу.

Образ водяника, хоча і входить до числа найпоширеніших фольклорних персонажів і широко представлених у літературі та мистецтві [Грица С. Фольклор у просторі та часі. – Тернопіль, 2000; Курчів Р. Фольклор у системі сучасної української культури // Визвольний шлях. – 1999. – № 7. – С.853–857], у межах сучасного язичництва як релігійної системи задіяний мало. Релігійна свідомість не сприймає міфологічних персонажів, що первісно не були символічним вираженням засадничих принципів (богами), а лише згодом, у десаκραлізованому вигляді, стали поняттєвими відповідниками буттєвих реалій (фольклорними персонажами). Саме так сталося з образом водяника.

Образ водяника виник у зв'язку з потребою у воді як необхідній складовій життя. Він амбівалентний: має значення істоти, пов'язаної з водою як чужим і почасті небезпечним для людини началом, й водночас, – має якість генія, пов'язаного з водою в аспекті корисної та необхідної для продовження роду стихії [Давидюк В.Ф. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 2007]. Водяник розуміється як: 1) правитель прісних вод / світових водних ресурсів; 2) первісна істота з атрибутами тварини (свині, кози, птахів), що використовує дощі як "п'який трунок, ніби вино і мед, який він залюбки поглинає в своє велетенське черево, підтримує ними свої метеорологічний і енергетичний рівні" [Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002. – С. 88].

У сучасному мистецтві образ водяника змальовується однобоко, здебільшого негативно (наголошується жорстокість, хтивість, брехливість, "здириництво") [*Кирчів Р.* Фольклор у системі новочасної української культури // *Визвольний шлях.* – 1999. – № 7. – С. 853–857]. Так само характеризує його довідкова література ("Це злий дух, який втілює стихію води... Водяника часто називають сатаною..." (переклад – *Я.М.*) [*Мифология // Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский.* – 4-е изд. – М., 1998. – С. 123–124]; "Водяник любить збиратися з нечистими духами в корчмі, де весело проводить з ними час за випивкою та грою в кості чи карти... У міфологічних оповідях ("биличках") росіян та схожих легендах українців водяник – жорстокий господар водяної стихії. На допомогу водяника можна сподіватися тоді, коли зречешся віри і рідних" [*Войтович Валерій.* Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – С. 88–90]). Цій позиції надають підґрунтя та підтримку як соціальна концепція християнської церкви, що традиційно трактувала язичницькі персонажі (а отже й водяника) як "бісівство", так і окремі наукові розвідки. Так, В.Войтович уподібнює водяника воді як всепронизуючій стихії, що "наповнює" кожного [*Войтович В.* Українська міфологія]. Відтак, якщо людина – "вмістилице гріха", то водяник – його сутність. Але навіть на профанному рівні образ сатани (квінтесенції власне людської самозакоханої жостокості) не сумісний із образом водяника (втілення водної стихії) [*Лозко Г.* Українське народознавство. – К., 1995].

Поширене в словниках і низці робіт пізнофольклорне уявлення про водяника як "володаря вод" (бога – символу води як частини світобудови) – хибне. Цю функцію виконує Дана, що широко відображено у віруваннях і релігійній практиці неоязичників. До плутанини призвело ототожнення казкового "водяного царя"/"морського царя" з водяником. Натомість, дані персонажі стоять в ряду "орлиний цар", "змійний цар", "цар тридев'ятого царства" – тобто є очільниками "того"/"іншого" світу, де герой проходить випробування під час ініціації. А водяник належить до персонажів ряду "лісовик", "польовик", "домовик" та ін., які уособлюють "цей" світ і служать посередниками при взаємодії людини з природою, будучи хранителями останньої.

На відміну від інших персонажів-"хранителів", водяник має ознаки не духа, а вищого антропоморфного шамана: "затягує"/"вводить" у свій світ за допомогою звичайних, а не магічних дій (перевертає човен, топить тощо); має містичних посередників для взаємодії з земним світом (чорна кішка) та небесним ("свіжий мед і віск, а подекуди навіть перший бджолиний рій (первак)"); бере "мзду" за конкретну роботу (чорна свиня – охорона млина впродовж року, півень – заганяє рибу в сіті тощо); русалки та "водняні баби" – "затягнути" ним звичайні жінки. Його основна первісна функція – шляхом виконання низки ритуальних дій надати "прісну джерельну воду" заради існування світу за рахунок водної енергії. Водяник є не амбівалентним, частково антропоморфним, частково зооморфічним духом, а верховним шаманом, котрий за допомогою водних енергопотоків забезпечує світову гармонію [*Лозко Галина.* Українське язичництво. – К., 1994. – С. 132–133].

В умовах глобальної цивілізаційної кризи, коли на мікрорівні особи відчуваються розлад макросистеми, а побутова нестача питної води переростає в

концептуальне питання водного балансу планети, ідея водяника–жерця, хранителя цього балансу, спроможна спрямовувати естетичні пошуки й суспільно-релігійну практику на користь гармонізації стосунків людства з екосистемою, а не грати роль "дрібного біса" в межах ідеології однієї зі світових релігій.

Ці завдання ставить перед собою неоязичництво, яке саме потребує серйозного релігієзнавчого аналізу як на рівні народжуваної практики віровчення, так і на рівні теоретичного осмислення засадничих концептів.

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

ЗНАЧЕННЯ ПРАКТИКИ ТАКІЯЙ У ЗБЛИЖЕННІ ІСМАЇЛІЗМУ І СУННІЗМУ, ІСМАЇЛІЗМУ І СУФІЗМУ

Такіяй – зовнішнє відкидання віри в Аллаха при обставинах, що загрожують життю віруючого мусульманина. Свого часу отримало поширену практику у шиїтів під час їх переслідування суннітами. Обґрунтуванням цього принципу стала наступна вказівка Корану: "Хто відмовився від Аллаха після віри в Нього – окрім тих, що змушені, а серце їх спокійне у вірі – тільки той, хто відкрив свої груди зневірі, на них – гнів Аллаха..." [Коран / Пер. з араб. І.Ю. Крачковського. – М., 1990. – С. 218]. Ще Ал-Бакір ввів принцип "благо-розумного" приховування своєї істинної віри внаслідок несприятливих обставин. Так, багато шиїтських вчених-ісламознавців вважають, що такаіяй дозволена у трьох випадках:

- ✓ якщо вираження істини не відновить справедливості і може потягти за собою матеріальну, духовну та фізичну втрату, або ж становити загрозу життю;
- ✓ коли істина не може бути сприйнята суспільством, що може привести до хибного розуміння;
- ✓ коли свобода думки, за відсутності належних здібностей, спотворює істину.

В середині восьмого століття серед шиїтів відбувся розкол, пов'язаний з тим, що шостий шиїтський імам Джафар ас-Садик ще за життя призначив своїм наступником четвертого сина Мусу ал-Казіма, відсторонивши свого старшого сина Ісмаїла. Не всі шиїти визнали справедливність цього рішення. Хоча насправді Ісмаїл пішов з життя раніше свого батька, частина шиїтів проголосила імамом Мухаммада, старшого сина Ісмаїла. Це поставило його життя під загрозу і він змушений був переховуватися від своїх недоброзичливців. Увесь наступний період історії ісмаїлізму називають періодом сатр, тобто "приховування".

Згідно з нізарітським вченням пізнього аламутського періоду, термін "сатр" було переглянуто. Він набув синонімічного значення терміну "такіяй" з відмінністю в тому, що стосувався приховування власних релігійних істин та поглядів самим імамом.

В посталамутський період можна виділити як короткочасну, так і довготривалу практику такаіяй, використовувану ісмаїлітами, для яких в цей період настали найкращі часи. На ранньому етапі посталамутського періоду ісма-

їліти, використовуючи метод такійя, вдавали із себе суфіїв. Багато перських нizarітів зуміли приховатися під численними езотеричними відгалуженнями іранського суфізму. Активна взаємодія між ісмаїлізмом і суфізмом забезпечувалась загальними для них характеристиками: містицизмом, гностицизмом, техніками самовдосконалення і відданість головному наставнику – піру чи шейху. Одним з ісмаїлітів, що пережили руйнування Аламуту, був прославлений Шамс-і-Табріз, знаменитий духовний учитель перського поета Джелал ад-Діна Румі, засновник суфійського ордену Мевлеві. Злиття нizarітської і суфійської традицій дало ісмаїлітам привід стверджувати, що ісмаїлітами були такі відомі суфійські поети, як Санай, Фарид ад-Дін Аттар і Румі.

В період приховування своєї істинної віри, імам Хасан обрав для відновлення на своїх землях суннітську форму шаріату, форму Абу Бакра, а не шаріат шиїтських імамів. Очевидно, в цей момент уявлення про те, що істинний шаріат – це шаріат суннітський, увійшло в саму ісмаїлітську теологію. Постійна орієнтація ісмаїлітів на панівний суннітський світ (а не на суперечки з іншими шиїтськими течіями) сприяла виникненню цього цікавого трактування, що неохоче віддавало належне процвітаючому суннізму.

A.B. М'яловська, студ., КНУТШ, Київ*
Anya_Manson@ukr.net

РИТУАЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ ТАНЦЮ ЖИВОТА

Унікальний феномен ритуального танцю виникає як складова релігійного ритуалу, що характеризується своєрідною системою символічних актів. Людина мала потребу в висловлюванні свого внутрішнього порядку емоцій, почуття співпричетності до навколишнього світу. Вона відчувала, що все підпорядковується ритмічним закономірностям. Ритм являється онтологічною характеристикою. Для людини було природно сприймати Космос як величний, гармонійний і ритмічно організований. Змусивши своє тіло пульсувати відповідно космічним ритмам, людина відчувала свою причетність до структури світового буття. Танець живота породжений самою жіночою природою, його елементи найбільш природні для жіночого тіла, і тому створювалися мимовільно.

Belly – dance; Dance du Ventre – сучасна європейська назва для сценічного танцю. Початково він існував як ритуальний, потім як фольклорний, а в своїх давніх формах не був призначений для сцени. Так, ритуальне значення танцю живота найбільшою мірою висвітлюється через значення слова живіт. В слов'янських мовах слово живіт тотожне життю. Таке значення воно отримало в староруській і старослов'янській мові, а також в перекладенні давньоруських пам'яток 11-13 століття, в літописах і житіях святих. Так, в житії Андрія Печерського говориться, що він "ископа пещеру, въ ней же сконча животь свой". Слов'янське слово "живіт" споріднене з давньопруським *giwato* – життя; литовським *gyvata* – життя, садіба; грецьким *βίωτος* – життя; латинським *vita* (з *vivita* = *givotata*). Таким чином, ритуальне значення танцю живота

* Рецензент – І.В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц.

– танець життя, котрий виконується під час усіх найзначніших ритуалів пов'язаних з Початком – Новий рік, посів, весілля і т.п. Коріння танцю живота пов'язані з архаїчними ритуалами плодючості та обрядами, що супроводжувались з появою на світ дитини. В давності танець живота був колективним жіночим танцем, а чоловікам на нього дивитись не дозволялось. Коли одній з жінок приходив час народжувати, інші жінки племені збирались навколо неї і виконували цей особливий танець, рухами тіла під музику зображаючи родові муки, щоб залякати і обдурити злих духів, які не розуміючи хто народжує не могли викрасти душу новонародженого. Крім того танцювальні рухи подруг мали полегшувати процес родів. Інколи танець міг тривати декілька днів, що призводило до перевиснаження організму, і навіть смерті. Цей один з найархаїчніших танців був розповсюджений на Близькому Сході і в Північній Африці, хоча де і коли він виник – невідомо; більшість дослідників вважають батьківщиною Єгипет, дехто Межиріччя, Індію. Згодом сприйняття танцю змінюється, і він виконується для вигнання злих духів без прямого зв'язку з родами.

Вважається, що в Єгипті на ритуальний танець живота найбільше вплинули два стилі, це Ghawaze – означає єгипетські танцюристки і Baladi – батьківщина або рідне місто. Танець був принесений в Єгипет циганами в 10 столітті, а вже звідти розійшовся по світу. Під час своїх подорожей, цигани запозичували в свою культуру місцеві традиції і різні стилі танцю, в результаті чого, зачаровані побаченим в Єгипті, західні мандрівники принесли цю новину в Європу. З приходом мусульманства в Єгипет, в культурі танця відбулися зміни: по-перше, дівчата із знатних родин перестали виконувати цей танець; по-друге, центр культурного життя перемістився в Іспанію, Кордову і Андалузю. Саме там на основі змішання культур та традицій, на основі східних танців народилось "Фламенко", а танці живота ввібравши циганські та іспанські елементи танців породили танець "Андалузія".

В Турції брацтва дєрвішей практикували ритуальні синкопичні танці з метою досягнення екстазу. Кругове обертання змушувало кров рухатись до тих ділянок мозку, куди зазвичай в такій кількості не потрапляє. Саме зусилля, втома і тремтячий ритм танцю призводили до екстатичного відкриття, зняття блоків свідомості, що дозволяє проникнути в найглибші ділянки людської особистості. Таким чином, танцюючий міг досягнути містичного досвіду злиття з Абсолютом. Щодо мусульманських жінок, то вони практикували два танця – посвяти. Танець живота і танець Семи Покров. Покров, вуаль, фата – це символ невинності в єгипетському і індійському суспільстві. Покрови символізували чотири елементи (вогнь, землю, воду і повітря) і означали три основи Істоти (тіло, душу, дух), а скидання кожного із покров означало досягнення чистоти первинної свідомості.

В 1923 році італійський дослідник, став свідком таємничих церемоній еротичного характеру, який проводили мусульманські брацтва. Під псевдонімом Галлус італієць був прийнятим в езотеричне коло і описав свої переживання в монографії "Життя серед арабів". Галлус приймав участь в справжньому Танці живота. Його виконувала жінка – член суфійського брацтва. Танець складався з трьох частин різного ритму і супроводжувався особливими рухами рук і виразом обличчя і представляв собою три періоди життя

жінок. Остання частина зображувала еротичне пробудження основної сили людини під час статевого злиття і представлялась рухами живота і лобкової частини. Галлус вказував, що жінка, виконуючи танець, страждала наче при родах і поводи́ла себе як рожениця. Досвідчена танцівниця, знайома з суфійськими практиками, досягаючи в ході танцю екстазу, своєрідним чином зачаровує глядачів, що призводить до відкриття свідомості.

Починаючи з середини 19 століття на Заході і Сході в моду входять "клубні розваги, які нагадують "Мулен Руж", але виконувався не канкан, а східні танці. Східні танцівниці приймали в них участь в Європі, Франції, США. Перше шоу з східними танцями з'явилося в Чикаго, а рекламою для нього стало французьке "Dance du ventre", що перекладається як "танець живота". Це було рекламною пасткою і призвело до непорозуміння та викривлення смислу танця. В 40–50 роках 20 століття, популярності середньо-східного танця на Заході сприяв Голлівуд, але, на жаль, з розмитими гранями між фарсом і дійсним танцем. Голлівудський образ, згодом був адаптований професійними танцюристами Середнього Сходу, а потім вже в новому виді розійшовся по світу.

А.В. Пантелеева, асп., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
mursik007@yandex.ru

ВЕРА В МЕССИЮ КАК ОСОБЕННОСТЬ ИУДЕЙСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ

Эсхатологическая составляющая в иудаизме всегда занимала достаточно важное место. Она претерпела изменения от весьма разрозненных представлений до законченной системы взглядов, содержащей в себе несколько эсхатологических мотивов.

Вслед за Артуром Химаном [см.: *Hyman Arthur. Eschatological themes in medieval Jewish philosophy. – Marquette, 2002*] можно выделить три главных мотива:

- 1) Шеол;
- 2) Мессия и мессианские времена;
- 3) воскрешение из мертвых.

И, кроме того, можно выделить ряд второстепенных мотивов, которые по мере систематизации трех основных были в них включены, это:

- 1) война Гога и Магога (предшествующая появлению Мессии);
- 2) пророчество Ильи о Мессии;
- 3) Мессии из рода Давида будет предшествовать Мессия из рода Иосифа.

Однако следует отметить, что помимо представленного мнения о том, что вера в Мессию является частью иудейской эсхатологии, среди исследователей есть мнение, что мессианские представления древних евреев существуют обособленно от эсхатологических. Об этом, к примеру, пишет А. Смирнов в своей книге "Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа". Автор не исключает того, что смешение этих пред-

* Рецензент – Е.В. Орел, канд. филос. наук, доц.

ставлений произошло в более поздний период и характерно для апокалиптических произведений.

К сожалению, мы не имеем никаких новых данных, подтверждающих одно мнение и опровергающих другое, тем не менее, на наш взгляд, вера в Мессию является достаточно самостоятельным мотивом. Кроме того, можно сказать, что это весьма популярный и востребованный мотив, об этом свидетельствует и то, что приведенные нами примеры второстепенных мотивов имеет своей целью разъяснение именно представлений о Мессии и мессианских временах.

Кроме того, ни один из вышеназванных мотивов не был так тесно переплетен с политическими интересами, как вера в то, что появится Мессия, и наступят мессианские времена. Возможно, эта связь и обусловила популярность этой идеи.

Еще в период становления царской власти представления о Мессии использовались для того, чтобы решить проблему укрепления царской власти. И стоит отметить, что делалось это не в рамках эсхатологии.

Позднее, несмотря на то, что проблема царской власти и необходимость ее возвышения ушла в прошлое с разрушением Израиля, этот мотив не потерял своей актуальности и в поздние исторические периоды. Так в Средние века вера в приход Мессии и наступление мессианских времен была необходима в качестве призыва к борьбе за возвращение в Святую землю.

И в заключение, хотелось бы отметить тот факт, что многие средневековые философы, а именно в Средние века завершается формирование основ иудаизма, касаясь эсхатологического учения, не уделяют внимания вере в Мессию.

А.В. Панченко, асп., КНУТШ, Київ*

ЦЕРКОВНО-ІСТОРИЧНІ ПОШУКИ В НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ В. БІДНОВА

В час зростання суспільного інтересу до минулого України виникає завдання висвітлити аспекти та проблем з історії вивчення православної Церкви. Необхідно зауважити, що в сер. XIX ст. на теренах України зароджується, так звана, церковно-історична школа, виникнення та функціонування якої було пов'язане з Київською Духовною Академією. Професори та учні Академії, вважали за необхідне висвітлити історію православної Церкви.

Важливим є звернення до церковно-історичних пошуків вихованця Київської Духовної Академії Василя Олексійовича Біднова, що належав до невеликого числа українських істориків-ерудитів і зробив вагомий внесок у дослідження церковної історії. Всі інші ділянки історичної науки, котрі були предметом студій ученого (джерелознавство, архівознавство, археографія, публікація пам'яток, історіографія, бібліографія, історія освіти і культури), фактично за змістом матеріалу підпорядковувалися в його творчості саме історії Церкви. Його вважають істориком Церкви в еміграції, так як більшу частину

* Рецензент – І.В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц.

життя вченому довелося прожити за межами України, хоча це не применшує значення його наукового доробку.

Вступивши у 1898 р. до Київської Духовної Академії В.Біднов напружено починає працювати на науковій ниві. Написаний ним кандидатський твір про становище Православної Церкви у Польщі й Литві був високо оцінений. У червні 1902 р. В.Біднову була присвоєна ступінь кандидата з правом захисту магістерської дисертації без нового усного іспиту і лише з переробкою та доопрацюванням кандидатської роботи. Власне, ця робота, виконана під керівництвом знаного історика Церкви і української літератури проф. М.І.Петрова, стала головною капітальною працею В.Біднова.

В.Біднов здобув визнання як серйозного історика Церкви, перебуваючи в Катеринославі. Крім численних публікацій документів, йому належать фундаментальні описи історії Катеринославської духовної семінарії, Самарського Пустинно-Миколаївського монастиря, Катеринославської єпархії та її церковних діячів – єпископа Феодосія (Макаревського), протоієрея Карпа Павловського, архієпископа Никифора Феотокі, архієпископа Платона (Любавського), архієпископа Амвросія (Серебрєннікова), архімандрита Якова Вечеркова, архієпископа Гавриїла (Розанова), архімандрита Макарія Глухарьова. Ряд видань В.Біднов присвятив столітньому ювілею Катеринославської духовної семінарії.

Найбільшою і найважливішою аналітичною працею В.Біднова, створеною у катеринославський період, була його книга, захищена як магістерська дисертація, – "Православна церква в Польщі та Литві (по Volumina Legum)" (1908р.). У своєму фундаментальному дослідженні В.Біднов поставив завданням з'ясувати юридичний статус Православної Церкви у Польсько-Литовській державі впродовж чотирьох століть (XIV-XVIII).

Вчений стверджував, що зміст постанов у Volumin'ax (збірник законів Польсько-Литовської держави) відносно становища православної Церкви в Польщі та Литві не завжди був однозначним, тому і виникає завдання поділити історію юридичного становища православної Церкви в Польсько-Литовській державі на п'ять періодів, із яких кожний має свої відмінні особливості.

Так, за В.Бідновим, перший період починається із часів Ягелла (від 1386 р., коли він прийняв католицизм) і продовжується до правління Стефана Баторія включно (1587 р.). На початку правління Ягелла права православної церкви дещо обмежуються (Городельська унія 1413 р.), але при його послідовниках ці обмеження поступово ослаблюються. Головною причиною незгод, що переживала православна Церква було зловживання королями при роздачі церковних посад. В цілому православні в цей період і в громадянському, і в церковному відношенні юридично майже не відрізнялися від католиків.

Другий період охоплює правління Сигізмунда III (1587–1632 рр.). Відмітна його особливість – поява церковної унії, яка була взята королем під його особистий контроль, і запекла боротьба між православними та уніатами. Уряд довгий час повністю ігнорував існування православ'я вважаючи послідовників відступниками від грецької релігії. В цей період православні енер-

гійно відстоювали свої релігійні і політичні права, вимагаючи від уряду визнання існування своєї самостійності, окремо від уніатської церкви, але відновити вищу ієрархію в цей період не вдається.

Третій період починається після смерті короля Сигізмунда III (1632–1686 рр.). Він характеризується успіхами православних в боротьбі з унією, результатом яких являються сприятливі для них конституції. Православні отримують вищу ієрархію на чолі з митрополитом, повертають значну кількість відібраних монастирів та церков. Третій період закінчується з укладанням вічного миру з Московською державою в 1686 р.

Четвертий період продовжується з 1686 р. і триває до 1788 р. В.Біднов стверджує, що ці часи були не сприятливими для православних. З кінця 60-х років XVII ст. православна Церква лишається своїх захисників: шляхта в більшості переходить на бік католицизму, козацтво послаблює своє становище і втрачає попереднє значення, православні братства, позбавившись підтримки шляхти і козацтва, вимушені призупинити свою попередню широку і добродійну діяльність. Православні кафедри одна за іншою переходять до рук уніатів, уряд позбавляє православних отримання державних і громадських посад, починається отождолення православних з протестантами. Становище православних змінюється лише при вступі на російський престол імператриці Катерини II, і в 1768 р. православним були відновлені всі попередні церковні права.

П'ятий період охоплює епоху чотирирічного, так званого великого, сейму (1788–1792 рр.). По відношенню до православ'я, під впливом політичних подій 1788–1792 рр. в Речі Посполитій, з однієї сторони, і поширенням в Польщі ідей французького просвітництва, з іншої сторони, – чотирирічний сейм проявив сприятливе відношення до православної Церкви і без зовнішнього тиску проголосив релігійну свободу, поширив урядове заступництво і на православних, узаконив новий церковний устрій останніх, в силу якого православна Церква в Польсько-Литовській державі пориває зв'язок з російською церквою і підпорядковується константинопольському патріарху.

В.Біднов ретельно проаналізував державну документацію та законодавство Польсько-Литовської доби щодо православ'я на тлі урядової політики відносно католицизму, протестантизму та інших релігійних конфесій, а також у зв'язку із загальним політичним і суспільним розвитком держави, її зовнішніх стосунків.

В основу аналізу покладено багатотомну збірку законів, відому під назвою *Volumina legum*. Виходячи з того, що вона не включала усього комплексу законодавчих актів, В.Біднов залучив до аналізу також іншу офіційну документацію (королівські та великокнязівські листи, привілеї, сеймові постанови тощо).

Незважаючи на деякі неточності, які на сьогодні вже переглянуті науковцями, дослідження В.Біднова "Православна церква в Польщі та Литві (по *Volumina Legum*)" зробило вагомий внесок в розвиток історії православної Церкви на теренах України.

ФУНДАМЕНТАЛІЗМ ЯК ГРАНИЧНИЙ ВИКЛИК НА СЕКУЛЯРНІ ТЕНДЕНЦІЇ В ПРАВОСЛАВ'І

В ХХ ст. Православна Церква (далі П.Ц.) опинилась в новій історичній ситуації, для якої нема паралелей в історичному минулому, а отже і в церковному Переданні. Остання постала перед необхідністю вирішення двох головних завдань, що були обумовлені викликами сучасності: конфесійна самоідентифікація та проблема церковного устрою сучасного православ'я; позиція в соціально-політичному просторі. Мета роботи полягає у розгляді особливостей конструювання фундаменталістських ідей в православному дискурсі, специфіка і особливості їх прояву.

Виникнення православного фундаменталізму найчастіше відносять до епохи зародження фундаменталізму взагалі, тобто до початку ХХ в. В Росії протофундаменталізм заявив про себе єврейськими погромами (1881–1903), а на політичному рівні – створенням "Союзу російського народу" [Костюк К.Н. Православный фундаментализм // Полис. – 2000. – № 5. – С. 133–153]. Його теоретиками вважають отця Іоанна Восторгова, В.А. Грингмута, Архімандрита Макария (Гневушева), архієпископа Андроніка (Нікольського), ігумена Віталія (Максименко), А. И. Дубовина та ін. У сучасній Росії відзначається величезне значення робіт єпископа Серафіма (Соболева) і митрополита Іоанна Петербурзького й Ладозського (Сничева), ігумена Тихона (Шевкунова). Слід зазначити й ряд друкованих видань, які виражають ідеї даних авторів: "Русь православна", "Русь Державна", "Радонеж", телевізійний журнал "Російський Дім", безліч сайтів в Інтернеті. Існують громадські організації: від досить радикальних "Православ'я або смерть", "Суспільство ревнителів митрополита Іоанна", "Чорна Сотня", "Слов'янський мир" до цілком шановних "Союзу православних громадян", "Суспільного комітету за православне відродження батьківщини", "Християнсько-патріотичного руху Олександр Невський". Активність фундаменталістів часто відзначають серед таких подій, як захист "Білого дому" в 1993 р., вимога заборонити демонстрацію фільму М. Скорцезе "Остання спокуса Христа" в 1997 р., підтримка закону про релігійні організації 1997 р., заяви під час кризи в Косово, внутріцерковні скандали (процеси проти А. Борисова, Г. Кочеткова, Г. Чистякова й ін., викриття екуменістичних ієрархів і т.д.) Незважаючи на неефективні практичні дії фундаменталістів, вплив фундаменталізму усередині Церкви вже дуже великий. Рішення церковного керівництва в значній мірі визначаються даним впливом. Серед результатів впливу фундаменталістів у Церкві виділяють: початок дискусії про вихід із Всесвітньої Ради Церков і припиненні екуменістичних контактів; офіційна відмова Церкви від визнання дійсними останків членів царської сім'ї; попередження відносно ліберальних священиків; осуд податкових номерів; відкидання сексуального виховання в школі й ін. Також при аналізі проблеми необхідно враховувати особливості соціального вчення РПЦ. Збереження традиції – це умова існування самого право-

* Рецензент – З.О. Пасько, канд. філос. наук.

слав'я. У цьому плані воно є саме по собі фундаменталістичним за визначенням. Православ'я – *ortho doxa* ("правильна думка"). Православ'я базується на богословській догмі й основах віри, а також захищає їх. Виходячи із цього, його нерідко критикують за природний консерватизм і традиціоналізм, за антидемократизм, неприйняття цінності особистості, земних благ. РПЦ дорікають у месіанізмі, у тім, що винятковість православ'я приведе до націоналізму й шовінізму стосовно інших конфесій. Часто автори відзначають, що ідея "Москва третій Рим", ідея винятковості Росії впливала й впливає на менталітет суспільства й політику держави. У Церкві завжди висловлювалася думка про те, що Росія – арена боротьби добра зі злом. Злом визнається все те, що не є православ'ям; західні місіонери руйнують культуру Росії засновану на православ'ї. Звертається увага на те, що, якщо на Заході демократія – ідеальний лад, то для багатьох православних ієрархів – це всездозволеність, в результаті якої людина піддається спокусам. Воля на Заході розуміється з погляду "світськості", у православ'ї ж вона більше служить для духовного життя людини. Вона вище матеріального світу й сприймається як воля від спокуси й мирських спокус. Однак, розглядаючи лише внутрішньоцерковні проблеми, всі розмови про фундаменталізм усередині Церкви безглузді, тому що, з погляду визначення, фундаменталісти протистоять модерну у світській зоні суспільства, при цьому використовуються традиційні релігійні ідеї. Патріархія не може встежити за всіма священиками, які вправі виражати свою думку по тих або інших питаннях. Часом ця думка може бути антиліберальною, антидержавною. Однак в деяких випадках керівництво й Священний Синод намагаються боротися з проявами фундаменталізму. Так, Священний Синод неодноразово виносив осудливі визначення відносно митрополита Іоанна (Сничева) і газети "Русь православна". Наприклад можна привести цікаву полеміку, що зав'язалася між двома православними виданнями – фундаменталістською газетою й патріархійним офіційним виданням. Почалася вона статтею Костянтина Гордєєва, опублікованої у виданні Суспільства ревнителів пам'яті митрополита Іоанна [Гордєєв К. Магендовид вместо креста? // Русь православная. – 2000. – № 1. – С. 7]. У замітці коментувалася фотографія Патріарха Московського й Всея Русі Алексія II, що тримає в руках хрест, в орнаменті якого втримувалася шестикінцева зірка. Автор, що підписався як "православний мирянин Гордєєв", висловлює своє здивування із приводу "опоганення" Святого Хреста "богоборчим символом христоненавистників". Замітка викликала різку відповідь на сторінках офіційного видання Московської Патріархії [Поліщук Е. Об одном "недоумении" // Московский церковный вестник. – 2000. – № 3–4. – С. 14]. Основний пафос відповіді на "здивування" мирянина зводився до того, що шестикінцева зірка традиційно використовується в православній символіці й не несе ніякого антихристиянського значення.

Таким чином, можна зробити висновок, що православний фундаменталізм виступає доволі радикальною відповіддю на виклики секуляризації. Однак він не є специфічним православним явищем, народженим православною церквою. На нашу думку православний фундаменталізм є явищем яке походить від самого православного мислення, адже як було доведено він повністю базується на особистісному, далекому від канонічних зразків, способів сприйняття релігійного вчення.

ОБРАЗ "ИСЫ" КАК РЕЗУЛЬТАТ ТРАНСФОРМАЦИИ ИУДЕЙСКИХ И РАННЕХРИСТИАНСКИХ СКАЗАНИЙ В МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ VI–VII ВЕКОВ

Трансформация религиозных образов одной культурной традиции в рамках другой является одной из важнейших проблем в истории религии и культуры в целом. Вопрос о правильном теоретическом осмыслении религиозных понятий до сих пор остается актуальной темой исследовательских споров. Одним из таких вопросов является коранический образ 'Исы, осмысляемый как результат трансформации иудейских и раннехристианских сказаний в мусульманской культуре.

Образ коранического Иисуса – это, прежде всего, вопрос о сущности самого ислама, истоках его развития. Существует два подхода в рассмотрении проблемы онтологии религии мусульман. Приверженцы первой позиции считают, что культура оседлого и кочевого народа Аравийского полуострова 6-7 вв. – пример пассивных культур, которые испытывают влияние так называемых, активных традиций, поэтому ислам – результат внешнего влияния иудео-христианской среды. Второй подход предполагает, что внешние заимствования не дают цельного объяснения феномена новой религии, а поэтому следует обратиться к исследованию собственно доисламской истории Аравии.

Чтобы понять, как образ христианского Иисуса-Бога трансформировался в образ просто пророка в исламе, необходимо ответить на вопрос – "была ли та или иная идея (или выражение) духовным достоянием Мухаммада, или она была заимствована извне, каким образом он узнал о ней и до каких пределов он ее видоизменил, чтобы она служила ее целям" [Резван Е.А. Коран и доисламская культура // Грязневия П.А. Ислам: религия, общество, государство. – М., 1984. – С. 46].

Как известно, Мухаммад не был единственным пророком на всем Аравийском полуострове. И хотя значение других "наби" ограничивалось лишь территорией какого-то определенного племени, они, как и великий пророк, проповедовали о едином боге, которого называли Рахманом. Некоторые из них, в частности Мусайлима, даже Аллахом, что значит "Господь". Это свидетельствует о том, что идеи монотеизма были известны народам Аравии, а не были заимствованы извне.

Но в исследовании проблемы образа Иисуса ключевыми моментами являются не простое рассмотрение культурно-социальной платформы народов доисламской Аравии и влияние на их мировоззрение соседних культур – иудаизма и раннехристианских движений (монофизитов, докетов, эбионитов). Необходимо выделить те идеи народов доисламской Аравии, которые могли реально ощутить влияние иудейской и раннехристианской традиций и привести к появлению образа "Исы", который мы наблюдаем в текстах Корана.

* Рецензент – В.В. Вертоградова, д-р филос. наук.

В тесной связи с образом непосредственно христианского Бога находятся такие общетеоретические проблемы религии, как вопросы догматов – вопрос боговоплощения, триединства и воскресения. Существенным здесь видится влияние позиции монофизитов, арианского движения, не признающего единосущия Иисуса и Бога, ортодоксального христианства 6 века и, конечно же, ислама, указывающего на сущностное противоречие между идеей о триединстве и идеей единобожия.

Основой изучения практически всех проблем ислама всегда оставался Коран, его критические и ортодоксальные переводы, поздние литературные памятники хадисы, толкование которых способствует созданию целостной картины жизни и деятельности пророка Мухаммада. Методология этой работы предполагает обращение непосредственно к тексту священного писания. В качестве толкований и дополнений к Священному Писанию служат работы исследователей – востоковедов.

В.С. Сушко, студ., ЧНУ, Чернівці*

ХІЛІАСТИЧНИЙ КОНЦЕПТ: НОСТАЛЬГІЯ ЗА ВТРАЧЕНИМ РАЄМ

В наші дні все актуальнішою стає проблема хіліазму. Вона виросла на ґрунті іудео-християнських очікувань та вірувань, але схожі ідеї пронизують і поза іудео-християнську свідомість. Характерним прикладом може стати зороастризм і мітраїзм, де також піднімаються есхото-хіліастичні питання. Проблема мілінаризму – водночас цікава і суперечлива тема, оскільки в ній поєднуються оскомина минулого з бажаним майбуттям.

Хіліазм (від грецьк. χίλιός, "тисяча"), або Міллінаризм (від лат. mille, "тисяча") – пряме тлумачення пророцтва книги Об'яв.20.1, яке розкриває ідею Царства Христового на землі. В часи ранньохристиянської церкви це вчення пройшло трансформацію від чуттєвої до абстрактно-алегоричної форми. Що було генератором та рушієм хіліастичних ідей? Враховуючи часи, в які активізувалися дані ідеї, слід сказати, що людині в такі переломні історичні часи завжди бракувало спокою, економічної стабільності, моральної рівноваги, збереження природних прав людини. Надія на відродження нового життя та очікування не тільки кращого, але й блаженного майбутнього, все більше пропагувалася в безпосередньо через релігійні пророцтва Святе Письмо, активізувалися через різні громадські рухи та вчення. Зазвичай такими рухами пропагується декілька основних ідей і методологія їхня дуже прозора: по-перше, проводиться апеляція до "Золотого віку" чи славного минулого, блаженної повноти буття, заклик до повернення; по-друге – рекламується отримання нових можливостей, які мають відкритися на горизонті нової епохи чи майбутнього духовного стану до якого має прийти людство [Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. – К; Чернівці, 2007. – С. 4].

Хіліастичний концепт отримав бурхливий розвиток в протестантизмі. Новий Час став благодатним періодом для хіліастичних очікувань. Відкриття

* Рецензент – О.Є. Бродецький, канд. філос. наук.

Нового Світу – це було відкриття нового Раю, в якому вбачали ідеальне місце для настання ери Тисячолітнього царства. Дослідники назвали цей період преміленіалістською ерою (кульмінація подій відбувається до приходу Христа) та наступну за нею – постміленіалістську епоху (події після приходу Христа). Тут доцільно зауважити, що колонізація двох Америк якраз проходила під знаком есхато-хіліазму, оскільки дуже сильною була віра в те, що настав час оновлення християнського світу, яке повинно реалізуватися чи у формі Раю, чи, в крайньому разі, відновлення священної історії, повторення викладених в Біблії чудесних подій [*Еліаде М. Ностальгія по истокам.* – М., 2006. – С. 119].

У XVIII ст. Західна Європа переживає стрімкий технічний розвиток. Разом із технізацією світу цей процес проходить і людська свідомість, внаслідок чого людство відчувається від релігії. Тому в протестантизмі того часу відбувається актуалізація есхато-хіліазму в двох напрямках: 1) екзегетичний (розроблялись фундаментально-есхатологічні інтерпретації Євангелія); 2) харизматичний. Це можна, в першу чергу, віднести до нових релігійних напрямків, які виникли в США, і в першу чергу – адвентистів і єговістів з їх акцентом на Тисячолітнє царство [*Лобье Патрик де. Эсхатология / Пер. с фр. Н. Цупкова.* – М., 2004. – С. 49].

В сучасних умовах хіліастичні рухи зумовлені дwoяко: по-перше, в руслі релігійної традиції, бажанням відчути Рай, заново пережити або відчути творчі можливості людини в безгрішному стані (Адам пізнає речі і дає імена), долучитися до "абсолютного начала"; по-друге, соціальною детермінантою – тут визначним мотивом людини є пошуки нових життєвих перспектив. В цих двох мотивах дослідник може прослідкувати бажання наповнити новим життям застарілі структури, які вичерпали себе в часі, а також очікування прогнозованої реінкарнації в сучасних умовах з надлишком очікуваних результатів [*Еліаде М. Ностальгія по истокам.* – С. 118].

Переломним моментом можна вважати перетин другого й третього тисячоліть. Це пов'язано як з природними катаклізмами так і соціальними проблемами: наркоманія, проституція, війни, що набирали глобального характеру. На цьому тлі активізуються есхато-хіліастичні ідеї Тисячолітнього царства. Негативні сторони життя суспільства які підсилюються відчуттям самотності відчуженості набувають великих розмахів у світі, а такий стан готує суспільство до породження і прийняття таких ідей. Царство Боже замальовується як альтернативна ідеальна система суспільства де домінуючими є братерські відносини такі як рівність, справедливість, повнота матеріальна та духовна. Зауважимо, що пророцтва такого характеру актуалізуються саме в періоди загострення соціальних протиріч, як в сьогоденні. В сьогоденні часи, коли по світі пройшла хвиля економічної нестабільності, не обминувши, в тому числі, і Україну, в руслі релігій одразу ж активізувалися есхато-хіліастичні ідеї, а в секулярній свідомості одразу розпочався тотальний відчай. Людство, схвильоване перебігом і станом подій, прагне знайти стабільний соціальний устрій, тому і вдається до пошуку нової системи. А чи знайде ту систему, той Рай і те блаженство – невідомо.

Давати однозначну оцінку такому явищу як хіліазм не можна, оскільки даний феномен для багатьох людей постає майже чи не як остання віддушнина,

де схвильована людина може знайти для себе надію, спокій і можливість розраховувати на рівність усіх в соціальних правах. Хіліастичний концепт це духовна компенсація земних нестач які людина терпіла заради спасіння своєї особистості та моралізації суспільства.

Таким чином, особливість Тисячолітнього царства в тому, що воно і близьке, і далеке, і трансцендентне, і іманентне. Під трансцендентністю слід розглядати загальний есхато-хіліазм, який в кінцевому випадку залишається непізнаним для людини, на відміну від іманентного, того індивідуального, до чого людина, безперервно в своїм житті наближаючись, прийде. Хіліастичний концепт порушив екзистенційне питання багатьох віруючих людей, яке полягає в тому, що минуле (Золотий вік) втрачене, а майбутнього (Прийдешнього царства) ще немає, а є лише сьогоднішня і саме ось це жахливі реалії сьогоднішнього і є рушієм пошуку й створення ідеї Тисячолітнього царства на землі.

А.М. Фесенко, канд. іст. наук, доц., ДУІШІ, Донецьк

КАМПАНІЯ ПО ЗНЯТТЮ ДЗВОНІВ З КУЛЬТОВИХ СПОРУД НАПРИКІНЦІ 20-х рр. ХХ СТОЛІТТЯ НА ТЕРИТОРІЇ ДОНЕЧЧИНИ

Однією з трагічних кампаній, проведених більшовиками в рамках загальної антирелігійної політики в 20-х рр. ХХ ст., була кампанія по зняттю дзвонів з культових споруд. Дзвін у православній церкві супроводжував богослужіння, звучав під час божественної літургії, читання Євангелія, супроводжував хресні ходи, використовувався для збору населення, а також як сигнал тривоги (сполох). Боротьбу з ліквідацією дзвонів санкціонували спеціальною постановою РНК РСФРР ще 30 червня 1918 р., згідно з якою "ті, хто били на сполох, скликаючи населення, як контрреволюціонери віддавалися під суд революційному трибуналу". Випадки "несанкціонованого" використання сполоху мали місце з перших років встановлення радянської влади. У договорах на оренду церков, що склалися виконкомми місцевих рад і релігійними громадами, останні брали зобов'язання не скликати народ "за допомогою дзвону і використовувати його проти радянської влади". Спеціальною інструкцією НКЮ та НКВС РСФРР вводяться жорстокі обмеження щодо використання дзвонів, що буцімто порушували громадський спокій і права безвірних робітничих мас, особливо у містах, заважали праці й відпочинку населення.

Небезпека самочинного биття на сполох зберігалася й посилилася в 1929 р., коли розпочалося проведення суцільної колективізації сільського господарства і ліквідації куркульства як класу. Тому зняттям дзвонів з культових будівель радянська влада розраховувала не тільки частково розв'язати проблему з кольоровими металами, але й запобігти можливим антирадянським виступам. Щоб додати кампанії "законного характеру", секретаріат Президії ВУЦВК 11 грудня 1929 р. обговорив питання "Про порядок вилучення дзвонів з молитовних будинків" і ухвалив відповідне рішення. Після посилення клопотання робітничих мас "про вилучення дзвонів" і "використання коштів від цього на культурно-соціальні потреби даної місцевості", в ухвалі був визначений наступний порядок проведення цієї роботи: рішення про зняття дзвонів ухвалюється більшістю голосів на зборах громадян, що проживають в

населеному пункті, після чого відповідні ради (сільська, селищна, міська) затверджують це рішення на пленумах або засіданнях своєї президії. Остаточне рішення ухвалював губвиконком, і воно оскарженню не підлягало.

15 грудня 1929 р. була ухвалена інструкція і направлена в усі окружні адміністративні відділи НКВС УСРР. В ній зазначалося, що зняті дзвони підлягали реалізації місцевими радами через "Рудметалторг", а отримані кошти мали бути направлені на "культурно-освітні потреби даної місцевості". Проведення кампанії покладалося на органи НКВС УСРР. Зняті дзвони повинні були здаватися на металобрухт. До першого сорту були віднесені всі дзвони православних церков, до другого дзвони решти культових споруд (коштові, кирх та ін.) Велику увагу лицемірно рекомендувалося звертати на дотримання техніки безпеки при знятті дзвонів, щоб уникнути нещасних випадків, які "ворожий елемент міг би використовувати для агітації".

Відповідно до ознак (виготовлення до XIX ст., наявність підпису майстра і дати виготовлення, релігійних сюжетів або зображень різних діячів, орнаменту, геральдичних знаків і т.д.) всі дзвони були розділені на чотири категорії. До першої категорії були віднесені ті з них, які мали всі 7 вищезазначених ознаки. Вони, якщо мали "виняткове значення", підлягали повному збереженню. До другої категорії належали дзвони "історико-культурні, художні", від яких слід було зберегти тільки окремі деталі-медальйони, зразки орнаменту, написів та ін. Дзвони, віднесені до третьої категорії (теж "історико-культурні, художні") рекомендувалося зважити і фотографувати. До четвертої категорії була віднесена решта дзвонів, що підлягали переплавленню.

Кампанія зняття дзвонів розпочалася наприкінці 1929 – початку 1930 р., а під кінець 1935 р. майже завершилася. Окрім дзвонової міді, конфіскували залізо, латунь і бронзу. У ряді випадків віруючі, що були не в змозі зберегти всі дзвони, просили залишити хоча б по одному дзвону на храм. Але, не зважаючи на опір віруючих і їх клопотання до найвищих партійних органів, дзвони поступово були зняті з більшості культових споруд України і, за рідкісним виключенням, знищені. За два роки з церков Донеччини зняли дзвони загальною вагою десятків тон. Інколи дзвони використовувалися місцевою владою для своїх потреб. Так, при закритті Донецького міського цвинтаря місцевий виконком видав постанову, згідно з якою ліквідація міського цвинтаря супроводжувала передачею дзвонів каплички для пожежної команди міста.

Таким чином, у 20-ті роки XX ст. радянська влада вела цілеспрямовану боротьбу з релігією, складовою частиною якої була антирелігійна політика щодо представників духовенства, віруючих. Ставлення нової влади до православної церкви на Донеччині, як і до інших конфесій, визначалося статтею декрету "Радянська політика в релігійному питанні". Оскільки православна церква розглядалася як частина державного апарату Російської імперії, як знаряддя управління і панування експлуаторських верств над робітничим класом, то основна задача політики стосовно неї полягала в тому, щоб позбавити її домінуючої ролі серед інших конфесій, зменшити вплив церковників на людей. На території донецького регіону допускалося лише існування груп віруючих, яким надавалося право на відправлення культу, укладання договору з властями про оренду приміщення для богослужіння і запрошення священнослужителів для відправлення релігійних потреб.

ЗНАЧЕННЯ ЗАУПОКІЙНОГО КУЛЬТУ У СТАРОДАВНЬОМУ ЄГИПТІ

У культурі стародавнього Єгипту заупокійний культ відігравав дуже важливу роль. Не тільки фараон, а і будь-який простий єгиптянин від самого народження починав думати про своє майбутнє потойбічне життя. Він приносив жертви душам своїх померлих родичів, піклувався про зберігання їхніх гробниць, будував свою майбутню гробницю. У єгипетському суспільстві часто про соціальний статус людини судили по тому, яку вона побудувала собі гробницю. Не було, напевно, у світі народу, який серйозніше ставився б до своєї майбутньої смерті.

Віра єгиптян у потойбічне життя була особливо стійкою. В їх уяві воскресала не лише душа, а й тіло, щоб цього разу існувати довічно. У кожної людини є безтілесні душі-двійники (Ка, Ба та інші). Небіжчик воскресне на тому світі, якщо вони зіллються зі своєю тілесною оболонкою. Звідси – звичай набальзамовувати небіжчиків і споруджувати їм монументальне вічне житло – гробницю. Про всяк випадок єгиптяни ставили в спеціальній замурованій ніші гробниці статую небіжчика, в яку, якщо мумія не збережеться, могли вселитися Ка і Ба. Під час бальзамування усі внутрішні органи приралося, але серце витягалось і ховалося разом з померлим в особливій судині. Серце повинне було відіграти особливу роль на майбутньому загробному суді. Існувало декілька способів бальзамування, в залежності від статку обирався і спосіб. Вчені вважають, що стійку віру єгиптян у воскресіння душі й тіла могло породити чудове збереження трупів у розпечених пісках пустелі (археологи нерідко знаходять тіла єгиптян, померлих задовго до винайдення способу бальзамування). Стародавні єгиптяни вірили, що людина може відродитися тільки у випадку, якщо її тіло – сах, добре зберегти. Іноді робилися скульптурні копії померлих на випадок якщо тіло загине. У цьому випадку ці скульптурки повинні були стати заміною і житлом для душі померлого. Потім робилися спеціальні фігурки – ушебти, що повинні були стати рабами померлих у загробному світі і виконувати за нього всю роботу. Біля померлих клали зброю, знаряддя праці, посуд – усе, що могло знадобитися в майбутньому загробному житті.

Родичі померлого часто відвідували гробницю, залишали в ній їжу, молилися за померлого, іноді просили в нього допомоги. Єгиптяни відносилися до своїх померлих родичів майже як до живих людей, що далеко поїхали. Біля гробниць вони залишали їм листи, щоб ті змогли їх прочитати. На стінах Саркофагів писалися спеціальні заклинання, які захищали мумію від грабіжників. Вважалося, що то, хто увійшов до гробниці, буде проклятий. Було декілька випадків смертей невдовзі після відкриття гробниці Тутанхамона: раптово помер від запалення легенів лорд Карнарвон, згодом пішли з життя ще близько трьох десятків людей, так чи інакше причетних до розкопок у Долині царів. Вчені вважають, що причиною передчасної смерті ряду учасників розкопок була, скоріше всього, легенева хвороба "імуноталергічна бронхопневмонія", викликана смертоносним грибок, який зберігає живучість упродовж тисячо-

ліль. Гадають, що саме цей грибок на початку 80-х років обірвав життя дванадцяти науковців, які обстежували в Кракові стародавнє поховання королівського подружжя. Аналогічну грибову пріль було виявлено також на мумії фараона Рамзеса II, однак французькі науковці, які працювали з мумією, залишилися живі завдяки тому, що працювали в респіраторх і гумових рукавичках.

Стародавні єгиптяни мали нечітке уявлення про потойбічний світ. Він знаходився десь на заході, в Лівійській пустелі, у вигляді райських полів Іалу. На полях Іалу воскреслі відпочивають душею й тілесно, бо там немає ані ворогів, ані суперників, отож немає потреби вести постійну боротьбу за існування. Той, хто потрапляє на них, веде там звичний земний спосіб життя – готує землю під засів, вирощує хліб тощо. Не доводиться йому надривати сили на іригаційних роботах, бо поля Іалу вже забудовані каналами й дамбами. Родичі мали покласти у гробницю ушебті – глиняні статуетки слуг, які чарівним способом оживуть і виконуватимуть за сибарита-небіжчика всю чорну роботу.

В уяві стародавніх єгиптян життя і смерть – береги однієї ріки. Померти – значить переселитися на інший берег ріки. Свої помешкання єгиптяни будували на правому березі Нілу, а гробниці – на лівому.

В стародавньому Єгипті вперше з'явилася ідея про відплату по ділах людини, яка потім стала стрижневою у світових релігіях. У 125-му розділі "Книги Мертвих", складеної жерцями в епоху Нового Царства, йшлося про суд Озіріса. Озіріс зважував на спеціальних терезах душу небіжчика й пропускав її на поля Іалу лише в тому випадку, якщо на ній не висів тягар жодного з 42 смертних гріхів, інакше душу грішника тут-таки пожирала страшна потвора Амнат. Проте високоморальну ідею про відплату за діла людини єгиптяни сповідували непослідовно. В "Книзі мертвих" знаходимо поради, як можна обдурити Озіріса й здобути вічне блаженство попри весь тягар земних гріхів.

Дорого обійшовся стародавнім єгиптянам культ мертвих. Безприкладне в історії кам'яне будівництво пірамід, скельних гробниць і храмів здійснювалося саме для потреб цього культу, про який єгиптянин дбав мало не більше, аніж про своє земне життя.

О.В. Чубенко, здобувач, КНУТШ, м. Київ

ДЖЕРЕЛА УКРАЇНСЬКОЇ ІКОНИ

Православна церква володіє безцінним скарбом не тільки в області богослужіння, але й в області церковного мистецтва. Як відомо, шанування святих ікон відіграє дуже велику роль, тому що ікона є дещо більше, ніж просто образ, вона не тільки прикраса храму або ілюстрація Святого Письма, вона повністю йому відповідає, ікона органічно влита в богослужбове життя. Цим пояснюється те значення, яке Церква вкладає в її зміст, тобто не будь-якому образу, а тому специфічному образу, який вона сама сформувала протягом своєї історії. Ікона (з грецької мови це слово має декілька значень, основні з яких: зображення, образ, мислений образ, бачення).

В період формування християнського мистецтва у Візантії цим словом позначали будь-яке зображення Спасителя, Богоматері, Святого, янголів,

або події Священної історії, незалежно від того, було це зображення скульптурним чи монументальним живописом, і якою технікою було виконане. У нашій мові слово "ікона" закріпилося за священним зображенням як предметом культу і шанування. Ікона – це особливий вид мистецтва, який створювався на основі молитвенно-містичного досвіду всієї Православної церкви. Іконопис – особлива знакова система, яка стала мовою церкви. Історія української ікони розпочинається з часів Київської Русі. Ще до хрещення Русі на Київських землях процвітали художні ремесла, високого рівня досягла дерев'яна архітектура, відзначалися великим майстерством і культові споруди давніх слов'ян. Прийняття християнства в 988 році змінило не тільки духовне життя народу Київської Русі, ця подія внесла новий зміст і в художнє мистецтво. Знайомство з основами християнської віри, зі священною та церковною історією – ось основна суть іконопису XI ст. Київська Русь запозичила як техніку, так і стиль, та й навіть самих іконографів-мозаїцистів з Царгороду або з підлеглих йому шкіл іконографії. Зберігаючи традицію візантійської іконографії, Русь все ж таки незабаром виробила свій стиль, свою версію домінуючої візантійської традиції. Тут переважає дещо лагідніша інтерпретація лиць, світліший, легкий колорит та майстерне накладання золота на тло ікон, ареоли та прикраси риз, особливо Ісуса Христа та Богородиці. Ця техніка називається асист, коли делікатні прошарки золота накладаються на ризи. Велику увагу тут звертали на поступове накладання прозорих шарів кольорів та їх делікатне злиття – техніка "плаву". При цьому не відкидалися рішучі лінії традиційних композицій. Найславніший іконограф доби Київської Русі – Аліпій, монах Києво-Печерської Лаври, який творив наприкінці XI – на початку XII ст. Літописець Нестор подає, що він вчився у греків, а відтак став самостійним та оригінальним іконографом. Йому приписують авторство розпису найбільшої частини Собору Успіня Богородиці в Печерській лаврі.

Київська школа виховала ще багато інших, анонімних іконографів, які створили численні шедеври в самому Києві та інших осередках Київської Русі. Іконописці з усієї Київської держави навчалися й "стажувалися" у столиці, а також запрошували майстрів до себе. Деякі характерні для Київської школи іконографічні техніки, як, наприклад, сплав та асист, Теофан Грек та Андрій Рубльов підняли до верхнього рівня. Вони зуміли виверити нову гармонію кольорів та передати з її допомогою почуття миру й радості. Інші відомі центри розвинулися згодом і ввели дещо нове в традиційну іконографію. Тут можна згадати такі школи: Московську, Ярославську, Псковську, Тверську та інші. Треба зазначити, що від XIII до середини XVII ст. ініціативу перебрали Галичина й Волинь. Це сталося внаслідок історичного лихоліття: татаро-монгольських нападів на східну й центральну Україну. Західна Україна прийняла традиції від Київської школи й розвинула їх. Згодом у галицькій іконі з'явилися своєрідні особливості. Завдяки великому числу екземплярів, які збереглися до наших часів, та їх високій якості, галицька ікона займає ключове місце в українській іконографії Головним центром у той час був Перемишль. Ця течія витворила свій наївний, оригінальний стиль – щирий, безпосередній, свіжий. Ця іконографія була дуже поширена, і сьогодні вважається високим проявом оригінальної інтерпретації східно-візантійської тра-

диції. У центральній Україні в XVII-XVIII ст. в українську іконографію ввійшло впливове по всій Європі бароко. Найсильніший поштовх для розвитку це "козацьке бароко" отримало за Івана Мазепи. Реалістичний стиль цієї течії увійшов так сильно, що візантійська іконографія була до великої міри замінена натуралізмом західного стилю.

Отже, західне релігійне мистецтво часто йде в ногу з течією даної доби. Як Святе Письмо є незмінним, але завжди свіже й актуальне, так само й іконографія, залишається незмінною, незважаючи на те що створюються різні версії та стилі, але зміст той самий. Бо іконографія – це віра в кольорах. Ікона стала своєрідним "передавачем" традицій історії кожної сім'ї, а отже, й цілого народу.

*О.В. Яригіна, здобувач КНУТШ, Київ**

ЗАГАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ НЕТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Обрії духовного життя людства не обмежуються різними формами традиційної віросповідальності чи вільнодумства. Розвиток науки і техніки, соціальних комунікацій, посилення глобальних проблем і реальних загроз людській цивілізації стали передумовою різноманітних рефлексій духовних пошуків, які мали своїм наслідком формування нових релігійних течій, а також секулярних учень релігійного характеру.

Нетрадиційні релігії породжені процесами суспільного життя-20 ст., спонукали не лише до відновлення ортодоксальних релігійних традицій, а й до пошуку нових цінностей, духовних орієнтацій. На їх позначення вживають терміни: "неорелігії", "неосекти", "неокульти", "нетрадиційні вірування", "псевдорелігії", "неомістицизм", "релігії Нового віку", "позаконфесійні об'єднання", "квазірелігії" та ін.

У контексті вітчизняного релігієзнавства поняття "нетрадиційні релігії" охоплює своїм змістом неусталені для нашої культури віровчення (буддизм, іслам тощо); неокульти, нові релігійні вірування – явища сакрального життя, що виникли в сучасну епоху внаслідок нових духовних шукань (неохристиянські, неоорієнталістські рухи, неоязичництво, синтетичні неорелігії); релігії Нового віку – сайєнтологічні рухи та найновіші наукові досягнення, які лише умовно відносять до релігійних течій.

Нетрадиційні релігії покликані до життя кризою традиційної релігійності. У 20 ст. ця криза поглибилася внаслідок активного утвердження наукового світогляду. Досягнення НТР висунули проблеми, які офіційна церква не завжди могла адекватно витлумачити, а тим більше запропонувати шляхи і способи їх подолання. Певну роль відіграли і розчарування людей у політичних засобах вирішення гострих соціально-економічних проблем, труднощі соціального становлення молоді, що часто породжувало пошук нових духовних орієнтирів. Такі пошуки нерідко приводили до неокультурів, які пропонували "богоровний шлях" самовдосконалення. Багатьох приваблюють заклики до самотворчості, спасіння душі за життя людини, а не в потойбічному світі. Тим більше, що нерідко застосовуються і методи психічного впливу.

* Рецензент – Г.В. Серєда, канд. філос. наук, доц.

Нетрадиційні релігії не обмежені одним віровченням, вони спрямовані на міжрелігійний синтез, поєднують у собі елементи багатьох релігій, використовують ідеї та концепції окультизму, спиритизму, теософії, антропософії, сучасної філософії, астрології тощо.

Окультизм (від. *occultus* – прихований, таємний) – вчення, яке визнає існування надприродних сил, можливість безпосереднього спілкування з ними за допомогою магічних обрядів, таємних ритуалів.

Витоки окультизму лежать в архаїчних уявленнях, які ґрунтувалися на вірі в силу надприродного. Він був важливим елементом культу пізньої античності, предметом неабиякого інтересу епохи середньовіччя та Відродження. На сучасному етапі окультизм проголошує себе "новим природознавством", охоплюючи такі течії, як теософія, антропософія.

Теософія (Богомудрість) – релігійно-філософське вчення про можливість містичного та інтуїтивного пізнання Бога шляхом безпосередніх контактів з надприродними силами.

Елементи теософії простежуються у гностицизмі, брахманізмі, буддизмі, Каббалі, неоплатонізмі. Популярності набула вона і в 16-18 ст. Багато вчених вважали теософію вищим синтезом пізнання, в якому поєднані раціональне і містичне знання.

Антропософія – вчення, яке на місце Бога ставить людину. Належачи до окультних наук, вона має багато спільного з теософією. Вважає, що пізнання істини є містичним, таємничим процесом, а тому доступне лише посвяченим особам. Її метою є людина як елемент космічної еволюції, що функціонує завдяки діянню Ісуса Христа, який розглядається лише моментом цієї еволюції. Завдяки кармаїчним перевтіленням людина прилучається до абсолютного буття, що виявляється в її надприродних властивостях.

Спіритизм (від. *spiritus* – душа, дух) – містично-ідеалістична течія, яка ґрунтується на вірі в існування потойбічного "світу духів" і можливості спілкування з ними за допомогою спеціальних ритуалів.

Як містичне вчення, він сформувався у США, поширившись згодом у Європі. Його джерелом є давні демонічні вірування, а суть полягає у так званому спілкуванні людини з духами, що відбувається з допомогою медіумів – осіб, які, ввійшовши в особливий стан (транс), виступають посередниками цього спілкування. Доказом реальності спиритизму вважають зрушення з місця та падіння предметів, виникнення незвичних звуків, світла тощо.

Нові культу приваблюють людей з високим інтелектуальним рівнем, які розмірковують над проблемами сенсу життя. Але якщо традиційні релігії всіляко оберігають свою унікальність, турбуючись про збереження своїх змісту і форм, то вони спираються на містичний досвід у злитті з Абсолютом, байдужі до догматичних доказів істинності своєї релігійної системи, визнають істинність усіх релігій, існування та месіанську роль усіх пророків, відкриті для нових ідей та вчень. Проте свого месію вважають найбільш адекватним для певної епохи. Його вважають божим посланцем, йому поклоняються, часто створюють навіть культ учителя (гуру), до якого ставляться як до божества.

Уявлення про Бога неперсоніфіковані. Його практикують, як Абсолютну, Духовну сутність, Об'єктивний закон.

ДОХРИСТИЯНСЬКІ ОБРЯДИ В ПІДКАРПАТСЬКІЙ РУСІ

Говорячи про історію Закарпаття необхідно вживати вислів "Історичне Закарпаття". Якщо вживати термін просто "Закарпаття", це не буде вірним так як мова йде не тільки про одну із сучасних областей України. Історичне Закарпаття – це не тільки теперішня область, а територія Підкарпатської Русі – це нинішня Пряшівщина, Татранщипа до середньословацьких гір, середні і нижнє Потисся зі всіма притоками Тиси та Дунаю, по якому проходив західний кордон, це Залісся – колишня Трансільванія, Семиградіє (Румунія). Тепер більшість території історичного Закарпаття знаходиться на території Угорщини, Словаччини, Румунії. Але багаточисельні археологічні знахідки, топоніміка, прізвища людей, співпадання мов і культур засвідчують про першопочаткову належність цих регіонів Київській Русі.

Перші відомості про східних слов'ян донесли до нас римські історики I-II ст. до н.е. Пліній Старший, Тацит, Птоломей. Населення, яке жило на цій території, вони називали венедами, а Прокопій вважав слов'ян "гілкою наймогутніх народів", які жили між Дніпром і Дністером, а Геродот говорив про те, що вони належали до тракійської гілки.

З I ст. н.е. Потисся і Дунайські області змінили декілька народів протягом деяких століть. У сучасній Нітрянщині (Західна Словаччина) в перших століттях заселилось німецьке плем'я, у Паннонії іллірійські племена, степ між Дунаєм і Тисою зайняли сармати, на території Потисся і Семиграддя утворилась держава даків, а у Піддунайї облаштувались римляни, Юлій Цезар хотів розпочати похід проти даків, але цьому завадила його смерть. Імператору Октавіану вдалося розповсюдити свій вплив на ці землі.

Відомий на Закарпатті історик Іван Піпаш стверджує, що "слов'яне жили у Притиссі і Придунайї ще до нашої ери. Вони розмістились між племенами тракійців і іллірійців. У 568 році прийшли у Притисся і Панонію авари, які володіли цією землею більше двохстоліть. Тільки у 796 році, франки за допомогою болгар вигнали їх звідси. Господарями стали тут слов'яни.

На основі археологічних матеріалів не можна точно сказати, які саме племена прийшли в той, період на ці землі – траки, ілліри, гуни, лонгобарди, скіфи або інші слов'янські племена – але не можна погодитись з тим, що до приходу угорців тут не було слов'ян зовсім. Як показують дослідження в I ст. н.е. історичне Закарпаття населяли слов'янські племена.

Дослідження місць поховань (сс. Червеньово, Зняцево, м. Ужгород) додають уявлення про погребальні звичаї і релігійні вірування древньослов'янського населення Закарпаття. Головним ритуалом поховання було спалення померлих, що було характерною рисою для східнослов'янських племен, які поклонялися землеробським культам. Ці атрибути духовного життя підтверджують порідненість з Прикарпаттям, Волиню і Середнім Придніпров'ям. Кожен рід мав своїх домашніх богів, які називались дідками, і вважали їх

* Рецензент – Л.Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.

хранителями роду. Як і по всій Київській Русі тут обожнювали явища природи. Вірили у богів добрих, від яких походило літо, гарна погода, благодення і щастя. Старшим вважали Сварога або Перуна, синами якого були Вогонь, Дощбог і Сонце Волос оберігав худобу, Стрибог напускав холодні вітри, Лада вважалась за богиню краси і весни. Більше всього боялись Морани, яка приносила зиму та смерть. Різні переміни у природі відзначались святами. Зимою, коли сонце починало рости, відзначали різтво сонця і називали це свято Колядою. Вся сім'я збиралась за святковим столом і святою вечерею. Господар дому брав частину із приготованих страв і відносив насаиперед худобі, щоб справи у господарстві йшли добре. Цей звичай зберігся на Закарпатті і до наших днів, і здійснюється він на Різдво Христове.

В найдовший літній день відзначали свято Купала. Молодь збиралась на березі річки, палила вогні, всі купалась і вірила, що таким чином відгороджує себе від впливу злих духів.

Вірили, що після смерті людина не зникає безслідно. Душа "доброї" людини йшла у "лаву" – рай, де жила з богами в радості. Рай розуміли як щось матеріальне, тому клали у домовину їжу, гроші та одержу.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

Підсекція "ФІЛОСОФІЯ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

Анофрієв І.С.

Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер о соотношении философии и теологии3

Антоневська А.К.

Феномени життя і смерті у кельтській і скандинавській традиціях5

Базик Д.В.

Особливості репрезентації феномену українського неоязичництва
в контексті сучасності7

Басаурі-Зюзіна А.М.

Модернізація іудаїзму у XVIII–XIX століттях9

Бедрицкая Н.В.

Экзистенциальное значение священного
(к вопросу о предмете феноменологии религии)11

Боков Г.Е.

Специфика протестантской секулярной теологии в англоязычном мире
(60-е годы XX века)13

Бридня Н.С.

Rasta-Ukraine: декодуємо явище15

Брильов Д.В.

Діада "мюрід-муршид": до питання культури взаємовідносин наставника
та учня в суфізмі16

Гераськов С.В.

Релігійний чинник в житті японських самураїв та запорізьких козаків:
компаративний аналіз18

Губина Л.Н.

Философские аспекты христологии у А.М. Бухарева20

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Гуменюк С.М. Моделі осмислення острозького православного традиціоналізму в українській філософській думці..... | 22 |
| Дзюба О.В. Метод критики основ, запропонований П.М. Костиловим і функціональність релігії у вітчизняній традиції: приклади проблемних моментів..... | 24 |
| Драгініч Д.В. Місце і практика шаманізму в сучасній Кореї..... | 26 |
| Заболотна Н.А. Ідейні основи ісламізму | 28 |
| Заячківська Т.В. Філософія релігії У. Джеймса | 29 |
| Іваницька А.Г. Проблема свободи в контексті християнської моралі і церковного права | 31 |
| Ісмагілов С.В. Мазгаби в шиїзмі | 33 |
| Калач Д.М. Людина і бог у творчій спадщині Г.С. Сковороди | 35 |
| Колесник І. Роль тексту в дзен-буддійській духовній практиці | 36 |
| Кравченко В.М. Особливості релігійного сенсу життя..... | 38 |
| Крихтова Т.М. Трансформація субботи у месіанських євреїв | 39 |
| Кувичка С.О. Релігійна символіка і мутації в сучасній релігійній свідомості | 41 |
| Кучмай К.С. Віра та знання: аналіз співвідношення існуючих концепцій | 42 |
| Марченко О.В. Проблема смислу релігійності в контексті сучасних соціокультурних реалій | 45 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Матицин О.І. Ікона як знак та символ в системі сакрального простору. До питання інтерпретації | 47 |
| Морозов В.Н. Мистический опыт как переживание возвышенного..... | 49 |
| Овчаренко К.Ф. Есхатологічна проблема в творчості Андрія Рубльова | 50 |
| Оксень Л.М. Ф. Шлейєрмахер та І. Ільїн про релігійну толерантність | 52 |
| Папаяні І.В. До питання класифікації релігійної ідентичності..... | 53 |
| Подлепич С.О. Стереотипные представления о язычестве | 55 |
| Руснак О.А. Аналіз категорій "природне" та "надприродне буття" в контексті релігійної філософії Е. Жільсона..... | 57 |
| Суріна Г.Ю. Світський даосизм як феномен нової релігійності | 59 |
| Терехова А.В. Учение о божестве и вере в работе Ф.Р. Ламенне "Esquisse d'une philosophie" ... | 61 |
| Титомир Е.Г. Учение пр. Исаака Сирина о божественной любви | 63 |
| Халікова Л.І. Образ Марії Магдалини в канонічних та гностичних текстах | 65 |
| Харьковщенко Ю.Є. Унійні ініціативи київської митрополії XV–XVI століть. В подоланні розколу і досягненні церковної єдності | 67 |
| Швед З.В. Реалізація свободи людини в історичному часі в інтерпретації іудаїзму..... | 68 |
| Юджина А.Б. Концепция сакрального пространства Джонатана З. Смита | 70 |
| Ягієв І.І. Розуміння релігійності як категорії а priori у Г. Зіммеля | 71 |

Підсекція "СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Аулін О.А. Специфіка соціальної міфотворчості сучасних мусульманських еліт | 73 |
| Бардичевська А.Б. Соціально-психологічні чинники вступу до релігійних сект | 74 |
| Бородинська Л.І. Ставлення євангельських християн Польщі (1918–1939 рр.) до держави..... | 76 |
| Грисюк І.М. Тенденція обмеження прав жінок в ісламі: Коран і Сунна..... | 78 |
| Дідушко І.В. Роль церкви у житті сучасної української молоді..... | 79 |
| Заболотна Н.А. Державно-церковні відносини в період трансформації суспільства..... | 81 |
| Заруцька О.А. Концепція власності в мусульманському суспільстві: осмислення релігійних постулатів | 82 |
| Каримова К. Религиозный синкретизм и его особенности в Восточном Забайкалье | 84 |
| Колкунова К.А. Рецепция концепций религиоподобных явлений в российском религиоведении | 86 |
| Кулакевич О.В. Релігієзнавчо-філософський аналіз поняття "релігійні права людини"..... | 88 |
| Ломачинська І.М. Політичне та релігійне лідерство в історії Християнської Церкви: особливості взаємодії | 90 |
| Недзельська Ю.К. Основні напрямки трансформації способу життя православних мирян в постмодерному суспільстві..... | 92 |
| Пашковський О.С. Саєнтологія як релігійна організація..... | 94 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Середа Г.В. Взаємозв'язок релігії і економіки в контексті соціології релігії..... | 96 |
| Сірокуров Є.О. Сучасна православна думка про перспективи діалогу Церкви і секулярного світу..... | 98 |
| Стасюк Л.О. Сучасні тенденції міжконфесійних відносин..... | 100 |
| Фенно І.М. Екологічні питання в контексті католицького соціального вчення | 102 |
| Фолиева Т.А. Соціальна доктрина Русской Православной Церкви: вчора, сьогодні, завтра..... | 103 |
| Цимбалій В.В. Становлення Львівської Архідієцезії РКЦ в незалежній Україні | 105 |
| Череднічок І.В. Модель взаємовідносин чоловіка й жінки в сучасному ісламі | 107 |
| Яріко М.О. Проблема співвіднесення "релігійного" та "політичного" в ісламській культурі | 108 |

Підсекція "ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Александровський С.О. М. Бердяєв та "оновлення" православ'я..... | 110 |
| Баханов А.К. Освітньо-філософські ідеї архієпископа Інокентія (Борисова)..... | 112 |
| Волинець О.О., Ржиський Л.П. Теологічна інтерпретація знаків часу..... | 114 |
| Гавдяк О.В. Трансперсональна психологія, її значення для психології релігії | 115 |
| Градець О.О. Феномен "релігійного маскуванню" та його сутність | 117 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Климишин О.І. | |
| Діалогічність як механізм функціонування духовної природи людини | 119 |
| Кондратьєва В.І. | |
| Багатоконфесійність в Україні: конфлікт чи толерантність | 121 |
| Косенко Г.О. | |
| Діалог як метод створення особистого містичного простору | 123 |
| Костенко А.М. | |
| Формування релігійних вірувань в архаїчному суспільстві | 125 |
| Майданевич Л.О. | |
| Осмислення структури містичного досвіду Д. Андрєєвим | 127 |
| Михельсон О.К. | |
| Проблема идентичности и квазирелигиозность | 129 |
| Обухова Н.О. | |
| Переосмислення феномену світла в сучасних містичних практиках християнства та ісламу | 130 |
| Олексенко А.В. | |
| Процес навіювання в неохристиянських культурах | 132 |
| Осинцев А.В. | |
| Образы древа и горы в архаических космогониях | 134 |
| Предко Д.Є. | |
| Специфіка релігійного почуття | 136 |
| Стужна Н.В. | |
| Морально-психологічний аналіз мусульманської сім'ї | 137 |
| Підсекція "ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ" | |
| Акчурина Р.Р. | |
| Гендерная проблематика в исламе | 140 |
| Афоніна О.Г. | |
| Христологічні погляди Нового Завіту | 141 |

Баранько Я.С.

Особливості становлення канонічного (церковного) права
як нормативної системи..... 143

Великжанин Д.А.

Противоречия внутри православия на Украине
и в Белоруссии в XVI веке в генезисе
Брестской церковной унии 1595–1596 гг. 144

Войтович Х.М.

Категорія "джигад" і її трактування суфізмом..... 145

Горбаченко Т.Г.

Канонічне (церковне) право в соціально-правовому регулюванні
давньоруського суспільства 147

Грек І.М.

Історія становлення Української Православної Церкви:
від прийняття християнства до кінця XX століття 149

Дорофеева Т.В.

Религиозная мотивация поведения воинов-самураев
в японской культуре 151

Ерікян Р.С.

Заснування Вірменської Апостольської Церкви..... 152

Калач В.М.

Євангельський рух як невід'ємна частина релігійного життя в Україні..... 154

Качан К.Є.

Хамас: сутність, ідеї, практика 156

Козловська О.М.

Києво-Печерська лавра – провідний освітньо-науковий центр України
в період Гетьманщини 158

Кондратьєва І.В.

Стародавня християнська богослужбова спадщина:
літургія святих апостолів Аддая і Марі 160

Котляр Є.Г.

Поява лютеранства в Україні (XVI століття)..... 162

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Кузев В.В. Роль іудейських апокрифічних текстів у генезисі демонологічних та ангелологічних концепцій юдаїзму та християнства | 164 |
| Кузін В. Міжконфесійна проблематика біблійного канону..... | 165 |
| Лубська М.В. Реформи мусульманського права та потенціал гнучкості в мусульманському розумінні закону..... | 168 |
| Лубський В.І. Статут князя Володимира "Про суди церковні" та його значення для церковного права Київської Русі | 170 |
| Марченко Я.Ю. Образ водяника в релігієзнавчому дискурсі..... | 172 |
| Москалюк К.О. Значення практики такійя у зближенні ісмаїлізму і суннізму, ісмаїлізму і суфізму..... | 174 |
| М'яловська А.В. Ритуальне значення танцю живота | 175 |
| Пантелеєва А.В. Вера в Мессію как особенность иудейской эсхатологии..... | 177 |
| Панченко А.В. Церковно-історичні пошуки в науковій спадщині В. Біднова..... | 178 |
| Сіряк Г. Фундаменталізм як граничний виклик на секулярні тенденції в православ'ї..... | 181 |
| Семенова Ю.С. Образ "Исы" как результат трансформации иудейских и раннехристианских сказаний в мусульманской культуре VI–VII веков | 183 |
| Сушко В.С. Хіліастичний концепт: ностальгія за втраченим раєм | 184 |
| Фесенко А.М. Кампанія по зняттю дзвонів з культових споруд наприкінці 20-х рр. ХХ століття на території Донеччини | 186 |

| | |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| Хілько Є.В. | |
| Значення заупокійного культу у Стародавньому Єгипті | 188 |
| Чубенко О.В. | |
| Джерела української ікони | 189 |
| Яригіна О.В. | |
| Загальні особливості нетрадиційної релігійності | 191 |
| Яртим Н.В. | |
| Дохристиянські обряди в Підкарпатській Русі | 193 |