

*Науково-дослідний центр
«Компаративістських досліджень релігії»
філософського факультету
Одеського національного університету
ім. І.І. Мечникова*

**КОМПАРАТИВІСТСЬКІ
ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ**

**НАУКА І РЕЛІГІЯ:
ПРОБЛЕМИ ДІАЛОГУ
(випуск 2-й)**

ОДЕСА
Наука і техніка
2004

ББК 86.212.4:2я43
УДК 215:502.2(082)
Н 34

Наука і релігія: Проблеми діалогу. /Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова: Наук.-дослідн. центр «Компаративістські дослідження релігії»; Ред. кол.: Е.І. Мартинюк (гол. ред.), О.А. Івакін, В.А. Кравченко, та ін.; – Одеса: «Наука і техніка», 2004. – 208 с.

В збірці статей, учбових програм та рефератів містяться матеріали до курсів та спецсеінарів, які підготували учасники дослідницького проекту науково-дослідного центру «Компаративістські дослідження релігії» філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова.

Збірка розрахована на всіх, хто вивчає сучасне релігієзнавство, чи взагалі цікавиться сучасною релігієзнавчою думкою.

Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова.

Протокол № 7 від 17 червня 2003 року.

Редакційна колегія:

О.А. Івакін — доктор філософських наук
В.А. Кравченко — кандидат філософських наук
П.К. Лобазов — доктор історичних наук (заступник головного редактора)
Е.І. Мартинюк — кандидат філософських наук (головний редактор)
Т.В. Розова — доктор філософських наук
А.І. Уйомов — доктор філософських наук

СТОРІНКА РЕДАКТОРА

Шановний читачу!

У цій (четвертій) збірці «Компаративістських досліджень релігії» ми продовжуємо низку публікацій творчого колективу науково-дослідного центру «Компаративістські дослідження релігії» філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова, проект якого «Філософсько-теологічне дослідження діалогу між наукою і релігією та його вплив на процес демократизації в Україні було відзначено грантом Фонду Джона Темплтона (John Templeton Foundation)». Як повідомлялось у попередніх збірках, наш проект було підтримано програмою, присвяченою створенню нових релігієзнавчих курсів у вищих навчальних закладах.

Відповідно проекту, його виконавці підготували два нових курси для студентів філософського факультету та бажаючих з інших підрозділів ОНУ на факультативних засадах.

Перший «Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття» вже декілька років викладається студентам філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова. Вступні матеріали для нього надруковані у першій збірці «Компаративістських досліджень релігії» «Наука і релігія: проблеми діалогу». У цій збірці розміщена повна програма учбових занять з даного предмету.

Доцентом С.П. Шевцовим розроблен курс «Формування правової свідомості в православних країнах», який рекомендовано студентам філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова, що будуть мати можливість спеціалізуватись в релігієзнавстві. Матеріали до цього предмету містяться як у першій збірці, так і у цьому випуску, де є також і програма усіх занять з курсу.

У другій збірці «Компаративістських досліджень релігії» була надрукована праця доцента В.А. Кравченко «Проблема детермінізму та індетермінізму в науці, теології і філософії».

Основним змістом третьої збірки була проблема «Межрелігійного діалогу в Україні» в розумінні католицького теолога О. Доброера.

За проектом також були здійсненні чотири телепрограми «Наша віра», які демонструвались на різних каналах регіону.

Проведені також соціологічні дослідження, що передбачалися проектом з проблем співвідношення світської та релігійної освіти в Україні. Матеріали першого з питань ставлення до релігії учнів старших класів аналізувались професором П.К. Лобазовим у першій збірці. У цьому випуску професор П.К. Лобазов та доцент О.О. Панков аналізують дані опросу експертів з питань викладання релігійних дисциплін у світських навчальних закладах, та світських предметів у духовних школах.

Ми продовжуємо також низку публікацій доцента О.В. Ніколенко та О.О. Ніколенко до спецкурсу «Наука і теологія», в яких вони викладають свої погляди на питання співвідношення наукової та релігійної форм знання.

Стаття доцента С.Г. Секунданта присвячена питанню про генезу релігійної свідомості на багатому матеріалі еволюції ведичного ритуалу, що значно уточнює перебіг взаємовідносин між магією і релігією у стародавній цивілізації.

У статті Д.Е. Никитченко йдеться о рівнях толерантності населення України до представників інших релігій та невіруючих, а це, на наш погляд, є суттєвим індикатором розвою демократії в Україні.

Продовжуючи дослідження творчої спадщини О.Ф. Лосева О.С. Петриківська у своїй статті розповідає про діалог науки та релігії в творах цього видатного мислителя.

Безпосереднє відношення до вивчення усіх проблем, що висвітлюються на сторінках цієї збірки є реферати з іноземних видань, присвячених актуальним питанням сучасного викладання релігії у світських учбових закладах та насильству, пов'язаному з діяльністю новітніх релігій.

Як і у попередніх збірках ми запрошуємо усіх бажаючих прийняти участь в обговоренні питань що тим, чи іншим чином пов'язані з надрукованими нами матеріалами. Виступи, що мають наукову цінність будуть надруковані у послідуючих випусках «Компаративістських досліджень релігії».

Дякуємо Фонду Джона Темплтона за фінансову підтримку цього проекту та Фонду «Церковно-світської злагоди» за допомогу в її реалізації.

*Головний редактор «Компаративістських досліджень релігії»
доцент, Е.І. Мартинюк.*

*П. К. Лобазов
А. А. Панков*

ПЕРСПЕКТИВЫ СБЛИЖЕНИЯ ДУХОВНОГО И СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Осенью 2002 года социологи Благотворительного фонда «Церковно-светского согласия» (руководитель – профессор Лобазов П. К.) и Научно-исследовательского центра «Компаративистских исследований религий» философского факультета Одесского национального университета им. И. И. Мечникова (руководитель доцент Мартынюк Э. И) провели экспертный опрос, посвященный перспективам сближения духовного и светского образования. Это исследование актуально и своевременно уже хотя бы потому, что совпало с острой полемикой, ведущейся в соседней России в связи с введением в средней школе элементов духовного образования. Основные вопросы этой полемики: что именно должно преподаваться в рамках вновь вводимой дисциплины (основы христианской этики, основы православной культуры, Закон Божий)? Кто должен финансировать реализацию программы по введению духовного образования в светскую школу (государство, религиозные организации)? Представители каких конфессий должны допускаться к этому преподаванию? Такие же или подобные вопросы были поставлены одесскими социологами. В качестве экспертов были отобраны, во-первых, сотрудники управления образования Одесской областной государственной администрации, управления по делам семьи и молодежи Одесской областной государственной администрации, управления образования Одесского горисполкома, управления по делам религий Одесской государственной администрации, социологи и религиоведы Одесского национального университета им. И.И. Мечникова, преподаватели гума-

нитарных кафедр Одесского национального политехнического университета, Южно-Украинского педагогического университета им. К. Д. Ушинского, Одесского медицинского университета, Одесского государственного экономического университета, института усовершенствования учителей (всего – 30 человек); во-вторых, преподаватели Христианского гуманитарно-экономического открытого университета, священнослужители Одесско-измаильской епархии Украинской Православной церкви Московского Патриархата, Одесско-балтской епархии Киевского Патриархата, одесские римо-католические и греко-католические священники, пасторы и проповедники церкви адвентистов седьмого дня, евангельской пресвитерианской церкви, евангелическо-лютеранской церкви, церкви евангельских христиан-баптистов, церкви христиан веры евангельской, объединения методистской церкви «Святой Путь» (всего – 30 человек). К сожалению, в силу ряда причин не были охвачены данным опросом представители исламских, иудаистских, «восточных» (буддистских, кришнаитских и т. п.) религиозных организаций. Но, в целом отношение религиозной элиты, равно как и специалистов-гуманитариев к перспективам сближения духовного и светского образования представлено, на наш взгляд, достаточно полно.

Следует отметить, что большинство экспертов назвали себя верующими. Для представителей религиозных организаций это вполне естественно и в данном случае не существует никаких неясностей с конфессиональной принадлежностью этой группы экспертов. Что же касается представителей органов государственного управления и преподавателей светских вузов, то здесь картина достаточно пестра и любопытна. 77 % – опрошенных назвали себя верующими; 10 % – неверующими; 2 % – атеистами; 11 % – затруднились определить свое отношение к религии; были предложены и свои варианты ответов (например, «свободомыслящий»). Из тех, кто назвали себя верующими подавляющее большинство определило себя как «просто христиане»; 10 % ответили, что они верующие, но не принадлежат ни к какой определенной церкви (общине). На наш взгляд, в данном случае мы имеем дело с отражением тенденции внеконфессионализации массового религиозного сознания. Если бы опрос проводился не в среде специалистов-управленцев и препода-

вателей-гуманитариев, носил бы массовый характер, то большинство верующего населения наверняка бы ответило, что принадлежит к православной церкви. Но это была бы традиционная идентификация с православием. Как показывают результаты массовых опросов, подобное «православие» – это «не практикующие православные», а зачастую, и не знающие различий между разными юрисдикциями православных церквей. Религиозное сознание наших экспертов – это т. н. «авангардное» религиозное сознание. Изучая его, можно прогнозировать тенденции трансформации массового религиозного сознания. Для него характерна, прежде всего, внеконфессиализация, которая может выражаться в самых разнообразных формах, но в целом носители подобной формы религиозности рассматривают христианство прежде всего как некоторое этическое учение. Не случайно, отвечая на вопрос: «С Вашей точки зрения, на какие элементы духовного образования должен быть сделан акцент при введении их в систему светского образования?», большинство «светских» респондентов выбрали позицию «на изложении этической основы религиозного вероучения» (см. табл. № 1).

Вполне естественно, что возникает вопрос о том, какие религиозные организации должны иметь возможность для изложения этической основы либо догматики своего вероучения. Большинство «светских» респондентов отметили, что все религиозные организации должны иметь одинаковые возможности для преподавания в светских учебных заведениях (см. табл. № 2). Хотя встречались и любопытные оговорки, например, «кроме нетрадиционных культов», «в каждом конкретном случае должно решать само учебное заведение», «в зависимости от вероисповедания и желания учащихся и их родителей». В действительности же, представления о возможных механизмах реализации подобных возможностей для религиозных организаций у всех респондентов самые смутные. Но об этом несколько позже.

Что же касается мнения опрошенных от различных конфессий, то представители протестантских организаций отметили либо «все религиозные организации должны иметь одинаковые возможности для преподавания в светских учебных заведениях» либо «эти возможности должны быть предоставлены только христианским конфессиям», что говорит об определенной толерантности этих

организаций. Представители православных церквей, как и предполагалось, ответили, что «такие возможности должны быть предоставлены только православной церкви». Важно также отметить, что эти же представители на вопрос: «Сближение светского и духовного образования может потребовать определенных финансовых затрат. Как Вы считаете, кто должен взять на себя такие расходы?» ответили либо «государство», либо «в равной степени и государство, и религиозные организации». Т. е. мы видим явное проявление претензии на статус государственной религии. Возможно, представителей православных церквей, действующих в Украине, вдохновляет пример соседней России, где в средних школах вводится курс «Основы православной культуры», под видом которого зачастую проводится православная катехизация. Такая ситуация, конечно же, весьма желательна для представителей православных церквей, особенно, если катехизация полностью или частично проводится за счет государства.

Представители протестантских организаций считают, что такие расходы в равной степени должны взять на себя и государство и религиозные организации. Так, во всяком случае, считает большинство представителей протестантских организаций. Впрочем, есть мнения и о том, что эти расходы должны в первую очередь спонсироваться религиозными организациями.

Что касается представителей светских организаций и учебных заведений, то они в большинстве своем считают, что расходы должны взять на себя религиозные организации (см. таблицу № 3). Интересны следующие мнения: «инициатива должна исходить от религиозных организаций и ими реализовываться. Государство должно помогать, но не деньгами, а законами», «расходы должны взять на себя желающие получить духовное образование». Хотя четкого и однозначного мнения на этот счет нет ни у кого – ни у светских, ни у религиозных респондентов.

Особенно ярко это проявляется при ответах на вопрос: «Кто, с Вашей точки зрения, может выступать инициатором сближения светского и духовного образования?» Разногласия ответов настолько велика, что говорить о каких-либо тенденциях при ответах невозможно. Примерно в равных пропорциях называются и «представители светских учебных заведений», и «светские обще-

ственные деятели (депутаты, члены политических партий и т. п.)», и «интеллигенция (писатели, врачи, юристы и т. п.)», «государственные чиновники», и «представители духовенства», и «никто», все должно идти естественным путем». Что же касается такой позиции как «родители», то она отмечена лишь однажды. А между тем, как показывает развитие ситуации в соседней России, позиция родителей является одним из наиболее весомых факторов возможного сближения светского и духовного образования с позиций той или иной конфессии. В связи с этим было бы интересно провести репрезентативный массовый опрос с тем, чтобы выяснить позицию именно родителей по поводу того, каковы перспективы сближения светского и духовного образования, в частности, каковы позитивные результаты этого сближения.

Что же касается наших экспертов, то представители светских организаций и учебных заведений ответили на вопрос «Как, с Вашей точки зрения, может отразиться сближение светского и духовного образования на учащихся светских учебных заведений» главным образом следующее: «приобщение учащихся к религиозным нормам и ценностям привнесет и укрепит принципы нравственности». На втором месте оказалась позиция «знакомство с элементами религиозных вероучений повысит общий уровень знаний учащихся». Мы не можем с достаточной долей уверенности говорить о том, какие именно религиозные нормы и ценности имеются в виду. Идет ли речь о некоторых абстрактных религиозных нормах, либо о христианских, либо еще конкретнее – о православных. Зная это, мы могли бы сопоставить наши данные с данными российских социологов, утверждающих, что период доверия к православию, как инстанции, способной повлиять на резкое улучшение нравственности в обществе, уже прошел. Хотя в целом с этим утверждением можно согласиться. Но, конфессиональная ситуация в Украине, еще более сложна, чем в России (не говоря уже об Одесском регионе) и, вполне вероятно, потенциал доверия к различным конфессиям не исчерпан.

Ответы «религиозных респондентов» распределились примерно таким же образом, как и ответы светских респондентов-экспертов. На первом месте оказалась позиция «приобщение учащихся к религиозным нормам и ценностям привнесет и укрепит принципы

нравственности», на втором – позиция «знакомство с элементами религиозных вероучений повысит общий уровень знаний учащихся» (см. таблицу № 4). Но любопытно, что в данном случае встречались интересные уточнения, например, «привнести и укрепить принципы нравственности можно благодаря приобщению учащихся не к религиозным, а вообще к христианским нормам и ценностям» и «сближение светского и духовного образования даст необходимую духовную основу светским дисциплинам».

Здесь следует отметить, что некоторые эксперты задались вопросом: «А что такое «духовное» образование?» Является ли оно знанием религии, или знанием религии, как нравственной основы деятельности человека, или некоторые эзотерические знания? На наш взгляд, понятие «духовное образование» не требовало каких-то специальных объяснений. Это знание о религии, преподанное с позиций самой религии. Хотя, возможно, такие объяснения и необходимо было дать с тем, чтобы избежать множественности интерпретаций.

Кстати говоря, отвечая на вопрос «в последнее время наблюдается определенное сближение духовного и светского образования. В некоторых школах вводятся такие предметы как «Основы христианской этики», в программах подготовки специалистов с высшим образованием можно встретить богословские дисциплины. Считаете ли Вы такое сближение необходимым?», подавляющее большинство экспертов выбрали позицию «да» (см. таблицу № 5). Хотя встретилось и такое мнение: «Это не сближение, а пока противоправное введение богословских дисциплин в светскую систему образования».

Также подавляющее большинство экспертов считает, что в духовных учебных заведениях должны вводиться светские учебные дисциплины. При этом и «светские» эксперты, и «религиозные» выбирали практически все предложенные нами дисциплины, которые могли бы преподаваться в духовных учебных заведениях: «логика», «психология», «социология», «философия», «экономика», «право», «политология», – хотя и в меньшей степени, чем другие дисциплины: «культурология». Достаточно часто отмечалось, что необходимо изучать абсолютно все перечисленные предметы. Добавлялись также физика, этика, история, герменевтика. А представитель православной церкви Московского Патриархата отметил, что «уже

преподают иностранные и древние языки, риторика, педагогика, общая история, история Украины, византология, археология и др.»

Отвечая на вопрос «Как, с Вашей точки зрения, может отразиться сближение светского и духовного образования на учащих духовных учебных заведений?» «религиозные» эксперты примерно поровну отметили следующие позиции: «введение светских учебных дисциплин расширит их кругозор, повысит общий уровень образования» и «освоение светских дисциплин поможет выпускникам духовных учебных заведений в их профессиональной (пасторской, миссионерской и т. п.) деятельности». Лишь однажды представитель Церкви евангельских христиан-баптистов отметил, что «введение светских учебных дисциплин будет отвлекать учащихся от получения богословского образования» и никто не считает, что «введение светских учебных дисциплин может позволить учащимся усомниться в основных догматах церкви».

«Светские» эксперты в основном отметили также позиции «введение светских учебных дисциплин расширит их кругозор, повысит общий уровень образования» и «освоение светских дисциплин поможет выпускникам духовных учебных заведений в их профессиональной (пасторской, миссионерской и т. п.) деятельности», но с другой стороны, чаще появлялась позиция «введение светских учебных дисциплин может позволить учащимся усомниться в основных догматах церкви» (см. табл. № 6). В целом же, следует отметить, что для всех наших экспертов не существует непреодолимой оппозиции между религией и светскими науками. Большая их часть считает, что сближение светского и духовного образования «сформирует отношения толерантности между верующими и неверующими» и «соответствует общемировой практике». Представитель Украинской Православной церкви Московского Патриархата даже указал, что это сближение «спасет общество от неминуемой катастрофы». Лишь дважды встретилась позиция «сближение светского и духовного образования противоречит принципам отделения государства от церкви» и лишь однажды – позиция «сближение светского и духовного образования приведет к осложнению отношений между верующими и неверующими».

По поводу того, каковы принципы этого сближения, большинство «светских» экспертов заявили, что это потребность

времени, светское образование не может более обходиться без духовного. При этом у «светских» экспертов довольно распространённым оказалось мнение о том, что «такое сближение обусловлено сближением церковных и государственных структур» (см. таблицу № 7). У одного из светских экспертов в позиции «другое» в качестве причин сближения светского и духовного образования были отмечены «идеологический вакуум, отсутствие значимых светских ценностей».

При ответе на вопрос, каковы перспективы сближения светского и духовного образования выяснилось, что «светские» эксперты отметили позиции «две системы образования будут сближаться, т. к. государственные и общественные деятели все более осознают его необходимость» (см. табл. № 8). При этом следует отметить «особое мнение» представителей церкви адвентистов седьмого дня, которые считают, что «это сближение вскоре прекратится, поскольку снизится популярность «религиозных ценностей». «Религиозные» эксперты также отметили две первые позиции при ответе на этот вопрос. Но было также отмечено, хотя и в меньшем процентном отношении, что «это сближение вскоре прекратится, поскольку утвердятся принципы разделения церкви и государства».

Итак, на лицо совершенно определенная тенденция поддержки сближения светского и духовного образования. Но, на каком этапе следует начинать это сближение? В каких светских учебных заведениях необходимо вводить дисциплины духовного образования? И как именно должно быть организовано духовное образование в светских учебных заведениях? Для представителей религиозных организаций характерна тенденция распространить дисциплины духовного образования на все уровни светского образования. А вот по поводу того, как именно духовное образование должно быть организовано мнения разделились примерно поровну. Часть «религиозных» экспертов считает, что «эти предметы должны быть обязательными в программах подготовки учащихся», другая часть, что «они должны преподаваться факультативно».

«Светские» эксперты полагают, в основном, что эти предметы должны преподаваться факультативно, хотя они также хотели бы распространить духовное образование, если не на всех уровнях светского образования, то на многих.

При этом большинство «светских» экспертов (хотя и незначительное большинство) считает, что «представители религиозных организаций, допущенные к преподаванию в светских учебных заведениях, должны обязательно иметь педагогическое образование». Мнения «религиозных» экспертов на этот счет разделились.

Большинство «светских» экспертов считает, что преподаватель светских учебных дисциплин в духовных учебных заведениях может быть и верующим и неверующим – главным фактором является его профессионализм.

Незначительное большинство «религиозных» респондентов отметили эту же позицию. Многие отметили, что «преподаватель светских учебных дисциплин в духовные учебных заведениях должен быть просто верующим человеком». А представители различных православных церквей единодушно отметили, что «преподаватели светских учебных дисциплин в духовных учебных заведениях должны принадлежать к той же конфессии, что и данное учебное заведение». Итак, несмотря на некоторые нюансы и оттенки во мнениях позиции «светских» и «религиозных» экспертов по поводу перспектив сближения духовного и светского образования достаточно близки. И те, и другие в подавляющем большинстве за такое сближение. И те, и другие видят в этом сближении определенные позитивные моменты. Позиция «светских» экспертов (при том, что большинство из них заявило о своей религиозности) является более сбалансированной по целому ряду положений. Например, предложение преподавать духовные дисциплины факультативно по инициативе родителей и самих учащихся решает, на наш взгляд, проблему согласования этого вопроса с конституционным принципом отделения церкви от государства.

Полная неясность того, кто еще может стать инициатором сближения светского и духовного образования, а главное – кто же должен взять на себя расходы за реализацию этого сближения, ярко отражает ситуацию фактической неготовности общества к этому сближению. При всех его позитивных моментах.

Тем не менее, опрос экспертов оказался крайне важен и полезен: было бы целесообразно дополнить его массовым репрезентационным опросом.

Аналитические таблицы

Таблица № 1

	«религиозные»	«светские»
изложение этической основы религиозного вероучения	20	80
на изложении догматики религиозного учения	75	25
на представлении роли и значения той или иной религиозной конфессии в истории государства	62	38

Таблица № 2

	«религиозные»	«светские»
все религиозные организации должны иметь одинаковые возможности для преподавания в светских вузах	33	67
эти возможности должны быть представлены только христианским конфессиям	60	30
такие возможности должны быть представлены только православным церквам	50	50

Таблица № 3

	«религиозные»	«светские»
кто должен взять на себя финансовые расходы по сближению светского и духовного образования		
государство	85	15
религиозные организации		100
в равной степени и религиозные организации, и государство	31	66

Таблица № 4

	«религиозные»	«светские»
знакомство с элементами религиозных вероучений повысит общий уровень знаний учащихся	40	60
приобщение учащихся к религиозным нормам и ценностям привнесет и укрепит принципы нравственности	44	56

Таблица № 5

	«религиозные»	«светские»
Считаете ли Вы необходимым сближение религиозного и светского образования		
Да	95	79
Нет		11
Затруднились ответить	5	10

Таблица № 6

	«религиозные»	«светские»
введение светских учебных дисциплин расширит кругозор учащихся, повысит общий уровень образования	38	58
освоение светских дисциплин поможет выпускникам духовных учебных заведений в их профессиональной деятельности	39	61
введение светских учебных дисциплин будет отвлекать учащихся от получения богословского образования	100	
введение светских учебных дисциплин может позволить учащимся усомниться в основных догматах церкви		100

Таблиця № 7

	«религи- озные»	«свет- ские»
сближение светского и духовного образо- вания – потребность времени	36	64
духовное образование не может более об- ходиться без светского	50	50
такое сближение обусловлено сближением церковных и государственных структур	30	70

Таблиця № 8

	«религи- озные»	«свет- ские»
две системы образования будут сближать- ся, т. к. государственные и общественные деятели все более осознают его необходи- мость	44	56
две системы образования будут сближать- ся, т. к. все более будут возрастать значе- ние религиозных организаций в обществе	36	64
это сближение вскоре прекратится, пос- кольку снизится популярность «религиоз- ных» ценностей		100

НЕЙРОБІОЛОГІЧНІ СИСТЕМИ: МОДЕЛІ «ЕВОЛЮЦІЇ» І «ТВОРЕННЯ»

Еволюція нервової системи і мозку людини, як її нейробіологічної системи викликають велику зацікавленість в наукових колах в багатьох країнах з різними культурними традиціями. Еволюція - це одна з найбільш глибоких ідей, породжених наукою. Вона торкається глибоких питань наукової генеалогії і релігії: звідки пішло життя і звідки ми походимо?

В 1973 році була опублікована монографія В.І. Кочеткової «Палеоневрологія» в якій досить детально розглядалася еволюція нейробіологічної системи в процесі антропогенезу і фактично була запропонована «еволюційна модель» розвитку і виникнення нейробіологічної системи людини [3]. Ця проблема викликала жваве обговорення серед науковців, філософів і релігієзнавців. Основним завданням нашої роботи є порівняльний аналіз евристичних можливостей «еволюційної моделі» і «моделі творення», що відповідно репрезентують науковий і релігійний аспекти цієї проблеми. В нашій роботі ми продовжуємо ту традицію обговорення проблем діалогу між наукою і релігією, що була започаткована в низці публікацій [1, 2, 4-6]. Без прояснення природи науки і релігії діалог між ними неможливий. Науковий і релігійний досвід несумісні тому, що мають різні предмети і отже, різні шляхи пізнання. Якщо для науки головна мета — знання, то для релігії воно вторинне і є лише плід устремління, що становить її суть у природі людини. Якщо філософія є міркуванням, рефлексією з приводу абсолютних підстав, то релігія — практика влаштування життя на них. У цьому сенсі світогляд завжди «релігійний». Операціональність наукового знання задає способи його вираження — раціональність, підпо-

рядкованість формальній логіці і оформленість у систему. Природним чином, наука посіла в сучасній культурі центральне місце, що призвело до спроб науки усвідомити свою самодостатність і, більше того, екстраполювати свої принципи на всі сфери культури. Темовий аналіз науки, розвинутий Дж. Холтоном, виявив деякі фундаментальні передумови, названі темами. Вони обмежують і мотивують індивідуальні зусилля вченого, а також нормалізують і поляризують наукові співтовариства, але, незважаючи на це, не мають «явного вираження ні в пропонуваних самими вченими публічно представлених працях, ні в будь-яких подальших наукових суперечках» [7, 24]. Забезпечення опори, абсолютної підстави, здатної надати цілісність людському досвідові і тим самим зцілити душу, становить сутність релігії і в цьому вона наче доповнює світоглядну функцію науки. Тому при розгляді таких світоглядних питань, як походження і розвиток нейробіологічної системи людини треба враховувати цю доповнюючу роль науки і релігії в інтегральному науково – гуманітарному аспекті.

Загально визнано, що з того часу як склався *Homo sapiens*, фізично його мозок не змінився. Проходили духовні зміни, які звичайно корегувалися з відповідними нейродинамічними процесами. Структура мозку весь час повинна була відповідати на всіх етапах еволюційного процесу його функціям. В.І. Кочеткова в своєму дослідженні особливу увагу звертає на еволюційний розвиток нової кори мозку як системостворюючий фактор організації сучасної нейробіологічної системи людини. Вона зробила спробу проникнути в складні процеси еволюційного розвитку нейропсихологічних процесів нервової системи попередників людини. Для цього зіставлялися трансформаційні зміни будови поверхні їх ендокранів, що зберегли відпечатки структур мозку, з аналізом можливих трансформацій функціональних особливостей нейробіологічної системи людини в процесі її духовного розвитку. Формування і розвиток неокортекса повинні корелюватися працею, полюванням, мовною комунікацією, мистецтвом, етичними нормами, міфлогізацією навколишнього світу. Еволюція нейробіологічної системи людини пішла по шляху функціонального укрупнення неокортексу і «складання» функціональної топографії кори головного мозку. Але такий підхід заперечують прихиль-

ники «моделі творення». Філософсько збалансоване ставлення до доктрини «творення» та принципу «еволюційності» повинно розглядати їх як альтернативні моделі пояснення походження нейробіологічних систем та життя взагалі. Г.М. Морріс та багато інших дослідників вважають, що доктрина «творення» повинна викладатися як наукова альтернатива еволюційній теорії Дарвіна. Неможливо науково довести істинність будь-якої конкретної концепції походження життя та виникнення нейробіологічних систем. Це зумовлено тим фактом, що складовою наукового методу є експериментальне спостереження і повторюваність. Але не може ні спостерігати, ні повторити походження ні нейробіологічних систем, ні життя взагалі. Дуже важливо мати філософію походження. Але багато чого можна досягнути тільки завдяки вірі, а не зору. Кожен крок, який ми робимо в житті, це крок віри. Навіть прагматик, який наполягає на тому, що він повірить тільки тоді, коли зможе побачити, вірить, що його прагматизм є найкращою філософією. Майже всі вірять у невидимі атоми і таку абстракцію, як майбутнє. Це не може бути доведено, саме тому потребує віри. Віра у щось необхідна для життя. Але філософія життя - це вже не життя, а мислення, точніше - «чисте» мислення, як прояв функціонування нейробіологічних систем. Потрібно вірити, принаймні, по відношенню до їх первісного походження. Як еволюція, так і «творення» не можуть бути доведені. «Творення» не відбувається зараз, так щоб його можна було спостерігати і воно не доступно для наукового дослідження. Еволюція діє надто повільно для того, щоб її можна було виміряти, а отже вона знаходиться поза сферою емпіричної науки. Для трансмутації одного виду організму у вищий вид організму повинно пройти приблизно мільйони років. Щодо малих змін, які відбуваються зараз, то відсутній засіб довести, що ці зміни з існуючими видами поступово перетворюють ці види в інші, вищі види. Навіть якщо в сучасній лабораторії змогли б досягти штучного створення життя із неживої субстанції це не доводило б, що такі зміни в минулому могли відбуватися, завдяки випадковим природним процесам. Тому треба досить критично ставитись до тези про те, що еволюція наукова, а доктрина «творення» релігійна. У передмові до сучасного видання «Походження видів» Дарвіна видатний британський еволюційний біолог Л. Гаррісон Метт'юз визнає, що

віра в еволюцію повністю аналогічна вірі в особливе творення. Тому обидва ці поняття, що їх прихильники вважають істинними, до цього часу, неможливо довести. Так як еволюція надто повільна для наукового спостереження, то відомий еволюціоніст Т. Добжанський, мусив визнати, що застосування експериментального методу для вивчення таких унікальних історичних процесів жорстко обмежено, перш за все, необхідними проміжками часу. Здолати саме цю неможливість вимагають анти-еволюціоністи, коли просять «докази» еволюції. Фактично, еволюція - це догма, яку неможливо спростувати. Але у відповідності з принципом фальсифікації Поппера, якщо еволюцію не можна спростувати будь-яким зрозумілим способом, тоді її не можна і довести. Отже вона «за межами емпіричної науки», але не обов'язково хибна. Ніхто не може придумати засоби перевірки еволюційної ідеї. Вона сама стала частиною еволюційної догми, яка приймається як частина нашого вчення. Теорія, що охоплює все, в дійсності не пояснює нічого, – тавтологічна. Відповідно і до цієї тези, ті, хто виживають у боротьбі за існування, - найпристосованіші, тому що найпристосованіші - це ті, хто виживає. В еволюційній теорії і довгу шию жирафи, і коротку шию гіпопотама можна, пояснити природним відбором. Еволюція - це авторитарна система, яка вимагає віри.

Але навіть наукова доказовість не є підставою як для підтримки еволюції, так і для підтримки концепції «творення». Єдиною підставою для ствердження, що це творення неймовірне, могло б бути, точне знання про те, що Бога не існує. Якщо не існує Творця, то і його творення неймовірне. Але оскільки абсолютне заперечення можна довести тільки маючи абсолютне знання, то таке твердження вимагає всевідання. Отже, той хто заперечує Бога, сам претендує на атрибути Бога. Багато тих, хто вірять в особливе творення, вірять у це більше через теологічні, ніж наукові причини. Ні еволюцію, ні творення не можна науково не підтвердити, не фальсифікувати. Науковий об'єкт допускає маніпуляції над собою, поставлення в потрібні вченому умови, що є суттю експерименту. Єдиний же спосіб досягнути Абсолют (який виключає усякі «маніпуляції» над собою) — поставлення суб'єкта пізнання в таке становище щодо Нього, за якого Він може відкрити себе. Джерело наукової істини — досвід і розум, а релігійної — Одкровення.

Більш того, ясно, що ні доктрина еволюції, ні доктрина творення не є ні науковою теорією, ні науковою гіпотезою. Хоча люди і можуть говорити про «теорію еволюції» чи «теорію творення», така термінологія неточна, тому, що жодна з них не може бути перевірена. Наукова гіпотеза повинна мати можливість бути сформульованою експериментально, таким чином, щоб результати експерименту або її підтвердили, або її спростували. Однак не існує відомого способу як це зробити. В ідеалі, ми бажали б поставити експеримент, результати якого продемонстрували б істинність або еволюції, або творення. Але немає ні методології, ні методики які б дозволили це науково зробити. Однак, це не означає, що немає потреби в філософській рефлексії над цією проблемою: надзвичайно важливо прийти до кінцевої віри в те чи інше.

Тому для конструктивного продовження обговорення використаємо поняття про «еволюційну модель» і «модель творення». «Модель» це концептуальна структура, у межах якої намагаються співвідносити дані спостережень і передбачати дані. Коли існують альтернативні моделі, їх можна порівнювати щодо їх можливостей для співставлення відповідних даних. Модель, яка співвідносить більшу кількість даних з найменшою кількістю невіршених суперечливих даних, приймається як найвірогідніше правильна модель. Якщо виявляються окремі факти, які, здається, суперечать передбаченням конкретної моделі, все ще може існувати можливість асимілювати ці дані завдяки легкій модифікації початкової моделі. Це фактично може бути реалізовано у випадку еволюційної моделі. Теж саме узагальнення, безперечно, справедливе для моделі творення. Не існує будь-якого можливого факту спостереження, який так чи інакше не можна було б пристосувати до моделі творення. Отже вирішити яка з цих моделей більш релевантна відповідній проблемній ситуації, можливо тільки враховуючи, яка з моделей узгоджує факти та передбачення з найменшою кількістю другорядних припущень. Еволюційна система намагається пояснити походження і розвиток всіх речей через природні закони, які діють зараз, як вони діяли у минулому. Не припускаються ніякі зовнішні процеси, що вимагають особливої діяльності якогось зовнішнього агента або Творця. Всесвіт, в усіх аспектах, розвивається у вищій ступені порядку, включаючи і нейробіологічні системи, завдяки своїм природним

властивостям. Таким чином еволюція спричиняє замкнений і самодостатній всесвіт, який розвивається на основі внутрішньо притаманних йому законів. Частинки розвиваються у елементи, елементи у складні хімічні сполуки, складні хімічні сполуки у примітивні життєві системи, примітивні життєві форми у складні, що мають розвинуту нейробіологічну систему. Крім того, що еволюція є замкненою, їй притаманні ще й такі риси як направленість, універсальність та натуралістичність.

«Модель творення» містить у собі процес виникнення нового, якому притаманні такі риси як надприродність, універсальність та завершеність. Завершене першопочаткове творення було закінчено. Отже «модель творення» приймає як постулат період особливого творення, протягом якого почали існувати всі основні закони, включаючи більшість видів рослин, тварин і відповідних нейробіологічних систем. Як тільки скінчилося творення, ці процеси творення були замінені процесами консервації, які призначалися Творцем для збереження та підтримання основних систем, створених Ним. У відповідності до «моделі творення», в природі діє основний принцип дезінтеграції. Будь-яка значна зміна у довершеному первісному творенні повинна йти у напрямку недовершеності. Еволюційній моделі притаманне постійно триваюче натуралістичне походження та зростання складності. «Моделі творення» притаманне завершене надприродне походження та падіння складності.

Прихильники «моделі творення» використовують буденне значення слова «теорія» і зловживають популярною філософією науки для доведення того, що вони поводяться науково, критикуючи концепцію еволюції. Але ж у відповідності до вимог цієї самої філософії віра прибічників «моделі творення» не є наукою. Тому твердження про науковість концепції, теорії або «моделі творення» є суперечливим і її «науковість» слід розглядати як метафору. Еволюція є теорією і фактом. Факти й теорії речі різні, а не щаблі у висхідній ієрархії впевненості. Теорії - це системи ідей, які пояснюють факти. Факти не зникають, коли виникають конкуруючі теорії, що пояснюють ці факти. Але прибічники «моделі творення» в одному ряду розглядають «недосконалий факт» як частину низхідної ієрархії впевненості від факту через теорію до гіпотези, а потім здогадки. Тому якщо дебати ведуться щодо певних аспектів теорії то це породжує

феномен відповідного «недосконалого факту». Науковий факт не означає «абсолютної впевненості». Основні докази логіки та математики дедуктивне впливають з аксіом і досягають упевненості тільки тому, що вони не про емпіричний світ. В науці емпіричний факт може означати, що він має тільки певну міру підтвердження. Тому він може бути занурений в такий контекст розгляду, що буде ініціювати спочатку приховане альтернативне припущення. Еволюціоністам ця різниця між фактом і теорією була зрозуміла з самого початку і вони завжди визнавали, що далекі від повного розуміння механізмів (теорії), за якими здійснилася еволюція (факт). Дарвін постійно підкреслював різницю між двома своїми великими і окремими досягненнями: встановленням факту еволюції та теорією природного відбору - для пояснення механізму еволюції: (1) види не були особливо створені і (2) природний відбір був головним чинником зміни. Жоден біолог не ставить під запитання важливість природного відбору, але багато хто зараз ставить під сумнів його повсюдність. Зокрема, багато еволюціоністів доводять, що істотна частина генетичних змін може не підлягати природному відбору, а поширюватися з популяції у популяцію випадково. Інші піддають критиці те, що Дарвін пов'язував природний відбір з поступовою, непомітною зміною через всі проміжні ступені; вони стверджують, що більшість еволюційних перетворень можуть здійснюватися набагато швидше, ніж передбачав Дарвін. Піднесення еволюційної теорії не примусило жодного біолога поставити під сумнів факт, що еволюція здійснилася; ми дискутуємо зараз щодо того, як саме це трапилося. Ми всі намагаємося пояснити одну й ту саму річ: дерево еволюційного походження, пов'язуючи всі організми генеалогічними узами. Твердження про те, що «догма особливих творень», (як її охарактеризував ще Дарвін) є науковою теорією має на меті одержати однаковий з теорією еволюції час для вивчення у програмі середньої школи з біології. В філософії науки функціонує, сформульований К. Поппером, методологічний принцип фальсифікації наукової емпіричної теорії. Відповідність цьому критерію, становить необхідну, хоч і не достатню умову одержання теорією наукового статусу. Ми ніколи не можемо отримати абсолютних доказів, але ми можемо фальсифікувати. Набір ідей, які в принципі не можна було б фальсифікувати, це вже не наука. Приблизники «моделі творення» будуть свої аргументи

на метафоричній спробі фальсифікувати еволюцію. Вони вважають, що «теорія творення» і відповідна «модель творення» є наукою, тому що вони відповідають принципу фальсифікації у спробах скасувати еволюцію. Проте принцип фальсифікації повинен застосовуватися в обох напрямках. Ніхто не стає вченим просто через намагання фальсифікувати іншу наукову систему; треба побудувати альтернативну систему, яка б також відповідала принципу фальсифікації. Нова теорія обов'язково повинна підкорятися принципу фальсифікації. «Наукова теорія творіння» є внутрішньо суперечливим виразом, тому що його неможливо фальсифікувати. Ми не знаємо, як творив Творець, якими процесами Він скористався, бо Він користувався процесами, які зараз ніде у природному всесвіті не діють. Це особливе творення. Ми не можемо за допомогою наукових досліджень відкрити щось про процеси, використані Творцем. То, що ж тоді є «науковою теорією творення»? Можна припустити експерименти, які б заперечували будь-яку еволюціоністську теорію, але не можна уявити, які потенційні дані могли б примусити прибічників «моделі творення» покинути свою віру. Концептуальні системи, що не підкоряються критичному мисленню, є догмою, а не наукою.

Еволюція як факт, що має місце, базується на загальних аргументах. По-перше, ми маємо безпосередні докази спостереження еволюції, як на практиці (зміна кольору британських метеликів на чорний, коли промислова сажа вкрила дерева, де вони жили), так і в лабораторних умовах (штучна селекція мушок-дрозофіл). Прибічники «теорії творення» почали стверджувати, що Творець тільки створив «основні види». Звідси карликові пуделі та датські доги розвинулися з такого виду, як собака, і метелики можуть змінювати колір, але природа не може перетворити собаку на kota чи мавпу на людину. Всі історичні науки спираються на висновки, і еволюція у цьому відношенні нічим не відрізняється від геології, космології або історії людства. В принципі, ми не можемо спостерігати процеси, які діяли в минулому. Ми мусимо логічно виводити їх з тих результатів, які досі збереглися: живі організми та викопні рештки для еволюції.

По – друге, саме недосконалість природи виявляє еволюцію. Не критичне мислення вважає, що еволюція повинна найбільш ефектно відображатися у досконалії адаптації до зовнішніх умов. Але досконалість приховує сліди минулої історії і могла бути зумовлена

мудрим творцем або природним відбором. Еволюція розкривається недосконаlostями, які відображають історію походження. Сумчасті не означають «кращі» чи ідеально пристосовані до Австралії; багато з них були витіснені плацентними ссавцями, завезеними людиною з інших континентів. Цей принцип недосконаlostі поширюється на всі історичні науки.

По – третє, у скам'янілих викопних рештках часто знаходять сліди трансформації. Згідно нашого розуміння еволюції, збережені трансформації і повинні бути рідкісними. У відповідності до теорії перебитої рівноваги, два визначні факти історії викопних рештків – геологічне «раптове» походження нових видів та провал зміни після цього відображають передбачення еволюційної теорії, а не недосконаlostі історії викопних рештків. У більшості теорій малі ізольовані популяції являють собою джерело нових видів, і процес їх утворення триває тисячі або сотні тисяч років. Цей проміжок часу становить набагато менше, ніж 1 відсоток від середньої тривалості життя викопних видових рештків безхребетних – більше 10 мільйонів років. З іншого боку, від великих, широко розповсюджених та гарно пристосованих видів не чекають сильних змін. Інерція великих популяцій пояснює стан більшості видових рештків протягом мільйонів років. Теорія перерваної рівноваги була запропонована для отримання іншого пояснення всепроникних тенденцій в історії викопних рештків. Тенденції, які доводяться в цій теорії, не можуть застосовуватися до поступової трансформації в межах родоводів, а повинні впливати з диференціального успіху певних видів. Це не означає, що історія викопних рештків не містить перехідних форм. Перехідних форм загалом бракує на видовому рівні, але їх вичерпна кількість серед більших груп. Саме еволюція від плазунів до ссавців добре задокументована. Багато еволюціоністів, яким до вподоби ідея саме епізодичного, ніж поступового характеру змін. Видатний представник ранньої генетики Р. Голдшмідт висловив припущення, що нові групи можуть виникнути відразу завдяки значним мутаціям. Це мабуть було зумовлене мовчазним визнанням того, що анти-еволюціоністи праві у твердженні, що не існує свідчення викопних рештків на користь теорії, що всі види життя пов'язані з загальним пращуром. Згідно з такою точкою зору, зауважив Д. Гіш, плазун зніс яйце, з якого вилупився перший птах, з пир'ям і всім іншим. Звичайно це не

прийнятне в еволюції птахів, але узгоджується з «моделлю творення» в яйці. Але ж в порівнянні з топографією кори головного мозку астралопітека і людиноподібних мавп неокортекс сучасної людини не виник раптово, а має відповідності, що дозволяють збудувати еволюційну траєкторію розвитку неокортексу. Така еволюція нейробіологічної системи людини відбувалася у відповідності з її трудовою діяльністю, формуванням абстрактних понять і мовною діяльністю.

Можна зробити висновок, що поява свідомості є не просто артефакт трудової діяльності, а й результатом відповідно скорельованих еволюційних змін нейробіологічної системи людини. І цей факт можна методологічно коректно інтерпретувати саме в «еволюційній моделі».

Можливо, що еволюція нейробіологічної системи людини певним чином буде продовжена і в майбутньому. Але впевненості в цьому немає. Треба зважати на те, що темпи переробки інформації нейробіологічною системою людини будуть зростати. Тому повинні бути задіяні нові структурно – функціональні організації, пов'язані з другою синальною системою. Має посилитись апарат інтеграції багатовимірної інформації. Звичайно збільшиться об'єм тієї частини нейробіологічної системи людини, що відповідає за передбачення подальшого розвитку подій. Кореляційні зв'язки в системі «сигнал – відповідь» у вигляді центрів узагальнення, прийняття рішень і передбачення повинні мати свої відповідності в нейробіологічній системі людини. Багато вчених посилаються на невикористані резерви вже існуючої, сучасної нейробіологічної системи. Не виключена можливість, що ці резерви можуть бути реалізовані в існуючій конструкції мозку і всієї нейробіологічної системи. Але ж і така реалізація невикористаних потенцій мозку відкриє простір для формування нових структурно – функціональних зв'язків в нейробіологічній системі людини. Одночасно з функціональними (реактивними) відбудуться і відповідні структурні перетворення. Скоріш за все, продовжиться процес кортикалізації, зросте роль лобних відділів кори головного мозку, особливо тих, що розвинуті у сучасної людини і пов'язані з інтелектуальною діяльністю. Нам здається, що суттєво розмір мозку не збільшиться, бо вдосконалення буде проходити за рахунок потенціальних можливостей всієї нейробіологічної системи людини.

1 Ахундов М.Д., Баженов-Д.Б. *Естествознание и религия в системе культуры* // *Вопросы философии*. — 1992. — 12.

2 Вайдліх В. *Про концепції, які примиряють природничі науки і теологію* // *Філософська і соціологічна думка*. — 1994. — № 11 — 12.

3 Кочеткова В.И. *Палеоневрология*. — М.: Наука, 1973.

4 Рьюз М. *Наука и религия: по-прежнему война?* // *Вопросы философии*. — 1991. — № 2.

5 Свідзінський А. *Релігія і сучасне природознавство* // *Філософська і соціологічна думка*. — 1994. — № 11 — 12.

6 Філоненко О. *Наука і релігія: культорологічна рецепція діалогу* // *Філософська і соціологічна думка*. — 1996. - №3-4.

7 Холтон Дж. *Тематический анализ науки*. — М: Прогресс, 1976.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В НАУЧНОМ И РЕЛИГИОЗНОМ ЗНАНИИ

Методологические принципы, организующие систему научного знания, могут играть конструктивную роль и в организации системы религиозного знания. Возникает проблема эвристичности тех методологических принципов, которые релевантны в научной парадигме, но отвергаются, например, в религиозной парадигме. Следует ли из этого вывод о несостоятельности той картины мира, в которой эти методологические принципы ранее рассматривались как универсальные? Решение этих проблем является одним из условий реализации корректного диалога между наукой и религией.

В.Н. Тростников опубликовал работу, в которой попытался обосновать самопротиворечивость научной картины мира и необходимость ее замещения религиозной картиной мира, как не обладающей «недостатками» выявленными им в научной картине мира [7]. Эта работа обратила на себя внимание своей аргументацией автора - физика и христианина. В нашем исследовании мы будем использовать работы Е. Майбороды [4], Ю.А. Шрейдера [8], М. Ахундова и Л. Баженова [1], появление которых было стимулировано работой В.Н. Тростникова. Целью нашей работы является критический анализ аргументов приводимых в этих работах, для их последующего использования в организации методологически корректного диалога между наукой и религией.

Взаимоотношения между наукой и религией по сей день остаются достаточно напряженными. В условиях культуры технологической цивилизации эта конфликтность способствует развитию эвристического мышления. «В самом деле, поскольку нельзя же оставаться атеистом и одновременно верить в существование какого-

либо верховного существа, современная наука недвусмысленно и открыто отмежевывается даже от наиболее либеральных и просвещенных форм иудейско-христианской моральной философии. Следовательно, конфликт между наукой и религией далеко еще не исчерпан. В этом, думается, заключены и суть, и обаяние интеллектуальных споров вокруг темы. Что действительно не вызывает сомнений, так это то, что в таких спорах гораздо больше смысла, чем в бесплодных мифах креационизма» [6, 56].

Научное и религиозное знание обычно различают по нескольким простым признакам. Если религиозное знание субъективно (личностно), то наука объективна. Такая форма религиозного знания обусловлена личностным характером Священного Писания и Священного Предания. Если источником научного знания являются опыт и разум, то источником религиозного знания является откровение. Поэтому научные тексты открыты и допускают соответствующие изменения. Святое Писание как результат откровения, завершено, т. е. имеет закрытый характер: текст может только интерпретироваться, но не изменяться. [1, 43].

Надличностность научного знания не элиминирует концепцию М. Поляни [5] о личностном знании в науке. «Поляни говорит о личном, не артикулированном, не выраженном знании. Но всякое артикулированное знание в науке, в конечном счете, является надличностным» [1, 43]. Натуралистический характер науки означает, что она в принципе не может вводить никаких сверхъестественных факторов. Поэтому, понятия «сверхъестественный» и «сверхнаучный» тождественны. В этом смысле наука принципиально арелигиозна. Подчеркиваем: именно «а», а не «анти». Ученый может верить в Бога и рассматривать природу как книгу, написанную Богом на языке математики (Галилей), но он все равно должен расшифровать этот текст, не прибегая к непосредственному проникновению в божественный замысел» [1, 43]. Соответственно, и для подлинного понимания Библии вовсе не обязательно буквально толковать каждое ее слово. Еще Св.Августин признавал, что библейский буквализм ведет в тупик, а Библию следует рассматривать как человеческий документ, в котором изложены взгляды древних о природе, власти и воле божьей, но отнюдь не как научный трактат. Большинство христиан соглашаются с утверждением Иоанна Павла II о

том, что Библия — это книга о Боге и нашем отношении к Богу, это книга о том, куда идти, а не о том, как мы появились! Интерпретация собственно религиозного текста сопряжена с преодолением еще больших методологических трудностей, чем в случае интерпретации научного текста [3]. Обычно перевод религиозного текста в современную понятийную сетку имеет своим следствием его десакрализацию. В качестве иллюстрации М. Ахундов и Л. Баженов ссылаются на выступление епископа Никандра на одной из научных конференций в Дубне. Язык епископа очень мало отличался от часто цитируемого им Григория Паламы (XIV в.). «Никакой дискуссии не получилось, и все ограничилось просьбами физиков и философов пояснить различные положения доклада, но желательно на современном языке. Выступавший попытался это сделать, но «модернизация» была столь незначительна, что физики и философы ее вообще не заметили. Тем не менее, докладчик предупредил молодых слушателей Московской Духовной Академии (Загорск), которые участвовали в работе конференции, чтобы они к его словам серьезно не относились, ибо «модернизация» привела к неизбежным сущностным искажениям смысла многих канонических положений» [1,43]. Нам представляется это обстоятельство весьма знаменательным для организации методологически корректного диалога между наукой и религией. Может оказаться, что религиозное знание не может быть спроецировано без искажения его сущности ни в какую иную понятийную систему. В научной парадигме широко используется переформулировка задачи для определения возможного спектра приемлемых решений. Если в религиозной парадигме такой подход невозможен, то перспективы методологически корректного диалога с религией нет не только у науки, но и у любой другой системы знания. Поэтому для преодоления такого «концептуального коллапса» следует предпринимать более углубленный анализ признаков, разделяющих науку и религию. Нам представляется, что такая философская рефлексия должна содержать и методологический анализ «универсальных» принципов организации знания: редуccionизм, эволюционизм и рационализм.

Сущность редуccionизма обычно понимается как объяснение качественного своеобразия сложных системных образований посредством свойств и законов нижележащих уровней. Часто редуccionизм выступает в форме физикализма ибо физика фундамента-

льна по определению [1,44]. Противоположностью редукционизму В.Н. Тростников рассматривает холистский методологический принцип, реализованный квантовой механикой посредством введения примата целого над частью [7, 259]. М. Ахундов и Л. Баженов указывают, что «здесь мы сталкиваемся с явной абсолютизацией понятий части и целого. Между тем они всегда соотносительны. С одной стороны, мы не можем считать, что глубоко познали целое, не зная его частей. С другой стороны, само выделение частей всегда, предполагает какое-то знание целого. Разрешение этого противоречия достигается лишь на путях изучения исторического движения познания. Просто фактически неверным является заявление, что целое реальнее своих частей» [1,44]. Тем не менее, В.Н. Тростников исходит из того, что при объединении частей в систему вступают в силу совершенно новые законы природы, предсказать которые заранее невозможно» [7, 259]. М. Ахундов и Л. Баженов убеждены, что это не имеет никакого отношения к категориальной оппозиции редукционизм / антиредукционизм. Ибо «абсолютный Разум такое предсказание мог бы осуществить. ... Люди обладают конечным разумом. Поэтому предсказать исходя из свойств частей, изученных до изучения целого, новые свойства целого, они действительно часто не могут. Но, выяснив свойства целого, они затем всегда стремятся объяснить эти свойства, исходя из новых свойств частей» [1, 44]. В.Н. Тростников исходит из того, что «как бы мы ни изучали свойства электронов и нуклонов порознь, мы никогда не смогли бы предвидеть, что в состоящем из них атоме вступит в силу «запрет Паули», формирующий всю менделеевскую таблицу» [7, 259]. С точки зрения М. Ахундова и Л. Баженова, этот пример как раз доказывает обратное. Изучение свойств элементарных частиц позволило разделить их на два класса: фермионы и бозоны. Электроны являются фермионами и подчиняются принципу Паули. «Так что именно фермионной природой электронов и объясняется заполнение оболочек атома» [1, 44]. Майборода Р.Е. тоже не разделяет мнения В.Н. Тростникова об антиредукционистской ориентации квантовой физики: «В квантовой физике взаимодействие частей сложной системы описывается хитрее, чем в ньютоновской Механике. Но и сейчас физики, желая описать атом, составляют уравнение Шредингера, исходя из законов взаимодействия его частей

(ядра, електронів), а потім намагаються упростити це рівняння так, щоб його можна було якщо не вирішити, то хоча б проінтерпретувати. Так що принцип редукціонізму — сведення складного до простого — залишається в силі» [4, 258]. По переконанню М. Ахундова і Л. Баженова, в пізнавальному процесі постійно присутні, хоча і з різними «статистическими вагами» як редукціоністські, так і холістські орієнтовані парадигми. Проблема первісно фіксується в холістській установці, де і дається описання досліджуваної предметної області. Але теоретическе описання цієї області і рішення проблеми досягаються в редукціоністській орієнтованій парадигмі. [2, 85-91].

В.Н. Тростніков упрощає тлумачення принципу редукціонізму, отождествляя його з ньютонівським механіцизмом: «Редукціонізм був підказаний ньютонівською фізикою, яка зображає Всесвітню, що складається з «матеріальних точок», взаємодіючих між собою по існуючим чітким математическим вираженням законів» [7, 258]. А так як принцип неопределенності Гейзенберга скасує класический образ частини (тем більше, що дифракція електронів показала відсутність у частини визначеної траєкторії), то і ньютонівська концепція матерії невірна. Символ стану в квантовій механіці — пси-функція безпосередньо вимірними процедурами не визначається. Рівняння Шредингера визначає еволюцію цієї абстракції — символу стану, а не матеріального об'єкта. Тому В.Н. Тростніков вважає, що в квантовій механіці «ідеальне виявилось реальніше матеріального». Залишилось ще сослатися на Гейзенберга, який розглядав абстракцію «вищих симетрій» в фізиці елементарних частин як безпосереднього репрезента «окончательної реальності». Тут цілком доречно розділити недоуміння М. Ахундова і Л. Баженова про те кому адресуються ці розсудження. «Разве матеріальна точка Ньютона сприймалася якимсь-либo приладом? А в рівняннях Лагранжа або Гамільтона фігурує матерія? Як-то незграбно навіть писати, що розвита наука завжди має справу з теоретизованим світом, об'єкти якого приладами не сприймаються, що, для того щоб перейти до показань приладів, необхідна спеціальна процедура емпірическої інтерпретації, що виробка такої процедури не завжди просте справу. Тем не менше, така процедура

существует и для пси-функции, и в этом отношении пси-функция не отличается принципиально от объектов классической физики» [1, 45]. Более того, М. Ахундов и Л. Баженов считают, что квантовая механика как раз обнаружила плодотворность и эвристичность именно принципа редукционизма. «Она ликвидировала пропасть, которая раньше разделяла физику и химию. Вплоть до появления квантовой механики химия могла претендовать на статус фундаментальной науки, основывающей свои понятия и законы на опытных данных. Попытки объяснить валентность, химические связи, периодичность свойств химических элементов иначе как просто фразой «так устроен мир» оказывались безуспешными. Именно квантовая механика позволила дать эмпирически найденным законам химии теоретическое объяснение. В связи с успехами квантовой химии редукционизм во многом принял форму физикализма, т.е. утверждения, что закономерности протекания химических процессов имеют физическую природу. Если в отношениях между физикой и химией физикалистский принцип можно считать реализованным, то в отношении биологии он до сих пор остается предметом дискуссий. Но, во всяком случае, не подлежит сомнению законность и плодотворность попыток реализовать его и в этой области, конечно, нет никаких оснований утверждать, что «физике открылась ложность редукционизма» [1, 44 – 45].

Конфликт эволюционизма с креационизмом уже не находится в фокусе современных дискуссий по проблеме «наука—религия», но его интенсивное обсуждение не затихает. Собственно креационистская доктрина отвлекает внимание от повышенного интереса к проблеме отношений между наукой и религией. В.Н. Тростников считает, что дарвинизм, как доктринальное воплощение принципа эволюционизма, опровергнут развитием генетики. «Похоже, живая природа устроена по принципу «атома Бора» — в ней имеются «разрешенные» наборы генов, промежуточные между ними «запрещены», а то, что мы воспринимаем как эволюцию, есть внезапное заполнение новых «разрешенных» уровней в результате какого-то таинственного творческого импульса» [7, 261]. С самого начала следует здесь провести общеизвестную линию демаркации, ограничивающей область суверенности принципа эволюционизма. В соответствии с этим, следует иметь ввиду, что дарвинизм никогда не

касаяся «сложнейшего феномена появления жизни на Земле» [1, 46]. До недавних пор, биология и физика — были противоположны друг другу по отношению к эволюции. Если в биологии господствовала дарвиновская эволюция, ведущая к росту организации, то в физике допускалась лишь больцмановская эволюция, связанная с разрушением и деградацией. «Физика второй половины нашего столетия как раз и характеризуется ликвидацией этой противоположности. Концепция эволюции Вселенной (Д.А. Фридман, Г. Гамов, Э. Хаббл и др.), неравновесная термодинамика (И. Пригожин), синергетика (Г. Хакен), идея самоорганизации (Н. Винер, У.Р. Эшби и др.), обнаружение дарвиновского отбора уже на уровне молекулярных структур (М. Эйген), — вот важнейшие завоевания современной науки, вне анализа которых говорить об эволюционизме просто-таки неприлично» [1, 47]. А так как В.Н. Тростников проводит свое опровержение методологической состоятельности принципа эволюционизма без учета этих последних достижений научной мысли, то на этом обсуждение в данном контексте принципа эволюционизма можно считать исчерпанным. «Именно биологи в начале нашего века были увлечены поиском мистических жизненных сил, так называемых «*elans vitaux*». Однако — и это хорошо известно всякому, кто хоть немного знаком с историей споров по проблеме «наука—религия», — именно физики нередко выступали сторонниками религиозного толкования природы вещей, что у биологов как раз вызывало протест и сопротивление. В частности, почти сразу после выхода в свет дарвиновского «Происхождения видов» (1859) именно биологи в массе начали отходить от религии, не без оснований считая, что дарвиновский селекционизм вполне удовлетворительно позволяет естественно-научным образом объяснять те явления, которые до того толковались исключительно в терминах промысла Божьего. В это же время физики — и здесь особенно примечательна фигура лорда Кельвина — одержимо пытались «остановить мгновение» земной истории и укоротить ее, настаивая, ни много ни мало, на некой божественной подоплеке эволюционного зарождения жизни. (Кельвин в своих доводах в пользу краткости истории Земли совершенно игнорировал тепловые эффекты радиоактивного распада. Теперь-то известно, что в этом споре были правы биологи, а физики полностью оскандалились.) И в наши дни, как отмечают многочисленные исс-

ледователи, ситуация такова, что именно физики наиболее предрасположены к религии и религиозному пониманию вещей, тогда как биологи отнюдь не проявляют готовности отказаться от чисто натуралистического стиля мышления» [6, 38]. Здесь были рассмотрены случаи, из которых можно понять, в чем и как биология расходится с религией. М. Рьюз заявляет, что хотя «биология и физика рассматривают в связи с религией разные проблемы, все же в обоих случаях я считаю справедливым один общий вывод: хотя в современном научном познании нет ничего, что убеждало бы в правоте религиозных воззрений, в нем в то же самое время нет и ничего такого, что доказывало бы их полную беспочвенность и пустоту. С точки зрения науки, представляется оправданной позиция здравого скептического агностицизма» [6, 53].

Мистика, суеверия, оккультизм приобретают все большую популярность особенно в псевдообразованной среде. Оппозиция рационализма и иррационализма является важной не только в истории философии, но и в истории религии. В.Н. Тростников, хотя и считает себя православным, неявно отождествляет мистицизм и христианство. Поэтому он пытается найти свидетельства нереализуемости принципа рационализма в научной парадигме. Это, по его мнению, будет свидетельствовать о несостоятельности научной картины мира, что предполагает ее замещение более «универсальной» религиозной картиной мира. В.Н. Тростников исходит из «абсурдности рационализма, которая открылась математике». Для доказательства этого утверждения используется ссылка на знаменитую теорему Геделя о полноте и ссылка на понятие актуальной бесконечности в математике. Согласно теореме Геделя возможны истинные арифметические высказывания, которые нельзя вывести дедуктивным путем из аксиом арифметики. Трудно здесь не согласиться с М.Д. Ахундовым и Л.Б. Баженовым, которые справедливо отмечают, что вокруг теоремы Геделя существует масса весьма поверхностных спекуляций. «Часто можно слышать, будто Гедель доказал, что существуют истинные высказывания, которые нельзя доказать на современном уровне науки. Ничего подобного Гедель не доказывал, ибо здесь вообще нечего доказывать. Это тривиальный факт. Теорема Геделя нетривиальна именно для формальных систем математики, и ... доказала невозможность дать в рамках формального постро-

ения обоснование всей (как сегодняшней, так и будущей) математики. Никакого отношения к крушению рационализма, тем более к обнаружению его абсурдности, эта теорема не имеет. Она означала невозможность гильбертовской программы обоснования математики» [1, 49].

Кроме того, мы должны поддержать здесь и точку зрения Р.Е. Майбороды, согласно которой, теорема Геделя показывает, что «ограничены только возможности формальных доказательств. Ситуация здесь напоминает классические «задачи на построение». Известно, что задача о квадратуре круга (построение стороны квадрата, имеющего ту же площадь, что и круг данного радиуса) неразрешима, если пользоваться только циркулем и обычной линейкой. Но ее легко решить с помощью, например, логарифмической линейки. Точно так же утверждения, формально недоказуемые по теореме Геделя (например, непротиворечивость арифметики), могут быть доказаны вне рамок формальных систем» [4, 257—258]. В такого рода процессе существенную роль играет растущее среди интеллектуалов понимание несостоятельности тех упрощенных противопоставлений науки и религии, которые в начале XX столетия предлагались в контексте рационального познания. Сторонники логического позитивизма были убеждены, что можно найти четкие принципы удостоверения истины или опровержения заблуждений (Поппер), позволяющие однозначно отграничить науку от не-науки и иррационализма. В последнее включались прежде всего мистика и религия. Но благодаря аналитической философии (У.О. Куайн), установлено, что никаких однозначных границ между наукой и внеучными формами духовной деятельности не существует [9]. Соответственно и ссылки на понятие актуальной бесконечности тоже не обладают достаточной убедительностью в обосновании абсурдности рационализма. В.Н. Тростников утверждает, что актуальная бесконечность «в материальном мире ... пребывать не может. Но в том дополнительном пространстве, где парит наша мысль, она существует, и не только существует, но ... является необходимым источником творчества» [7, 262]. В связи с этим утверждением М.Д. Ахундов и Л.Б. Баженов выражают справедливое удивление, ибо все это, может быть сказано о любой научной абстракции. «Неужели это в реальном мире суще-

ствуют материальные точки, комплексные числа, да и просто натуральные числа? Пребывание «в том дополнительном пространстве, где парит наша мысль» есть общая черта всех абстрактных конструкций развитой науки. В отношении каждого из них всегда возникает особая проблема о его отношении к реальному миру. Более того, далеко не все такие конструкции обязаны иметь прямые референты в реальном мире» [1,49]. И математика может принимать различные абстракции. «Согласно А.А.Маркову, при принятии абстракции актуальной бесконечности мы получаем классическую математику. Приняв абстракцию потенциальной осуществимости, мы получаем систему конструктивистской математики и далеко не все теоремы классической математики легко проходят в конструктивной математике. Возможна и еще более ригористическая позиция, выдвинутая крупным отечественным математиком и логиком А.С. Есениным-Вольпиным и названная им «откровенной точкой зрения» (или ультра-интуиционизмом), запрещающая использовать абстракцию потенциальной осуществимости и допускающая лишь те построения, которые могут быть фактически реализованы» [1, 49]. Принятие таких разных предпосылок не означает, что соответствующие математические системы абстракций реализуют различные «уровни» рациональности. Тем не менее, В.Н. Тростников каким-то образом из использования абстракции актуальной бесконечности извлекается абсурдность рационализма. Но этот неявно реализуемый вывод сам «находится за гранью рационального постижения» [1, 49].

Несмотря на то, что «сама наука никогда не была бескорыстным, беспристрастным и рациональным предприятием в том смысле, в каком полагали позитивисты» [6, 36], можно сделать общий вывод, что рассмотренные методологические принципы организации научного знания остаются релевантными как научной парадигме, так и научной картине мира. Анализ специфики их функционирования в различных системах знания и определение границ их суверенности является предварительным условием организации методологически корректного диалога между наукой и религией.

1 Ахундов М.Д., Баженов Л.Б. *Естествознание и религия в системе культуры* // Вопросы философии. – 1992. - №12.

2 Баженов Л.Б. *Редуционизм в научном познании* // Природа. - 1987. - №9.

3 Крымский С.Б. *Научное знание и принципы его трансформации*. – К.: Наукова думка, 1974.

4 Майборода Р.Е. *Стоит ли откровение подкреплять научными доводами?* // Новый мир. - 1990. - №7

5 Поляни М. *Личностное знание*. – М.: Прогресс, 1985.

6 Рьюз М. *Наука и религия: по-прежнему война?* // Вопросы философии. – 1991. - №2.

7 Тростников В.Н. *Научна ли научная картина мира* // Новый мир. - 1989. - №7.

8 Шрейдер Ю.А. *Неправомерная альтернатива* // Новый мир. 1990, - №7.

9 Quine W.V.O. *From a logical point of view*. Cambridge, Mass., 1953.

РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

З усіх нагальних проблем сучасного українського суспільства, що мають безпосереднє відношення до питання, яке розглядається у статті, більш-менш постійно відслідковуються особливості національної толерантності в країні. Аналіз даних десятирічного моніторингу цієї царини життя незалежної української держави свідчить про те, що «Якщо десять років потому головною домінантою масової свідомості у сфері міжнаціональних відносин був фактор «Східнослов'янської відокремленості; (уникнення в думках особистих, професійно – ділових контактів з особами більшості «інших» національностей), то у 2002 році головною домінантою стає фактор «відторгнення» «виставлення» в думках представників «інших» національностей за державний кордон»[3;4-5]. Автори, що здійснювали аналіз даних цього моніторингу доводять також, що найчисленнішу групу, майже половину населення складають громадяни з ізоляціоністськими настановленнями, а зріст кількості тих, хто поділяє ксенофобічні настанови перевершив перевищий показник у 4 рази.

Не викликає сумніву, що подібні негативні для становлення демократичного суспільства тенденції масової свідомості мають вплив і на стан толерації інших проявів «чужого», хоч суспільна свідомість не завжди демонструє прямо-пропорційні наслідки процесів, що відбуваються у різних його царинах. Мабуть ставлення до деяких іноземних продуктів (як матеріальних, так і духовних) може свідчити про інший вибір, тих наприклад, що не бажав би бачити американців навіть гостями нашої країни.

При таких вихідних даних до початку нашого дослідження можна скласти гіпотезу про те, що дослідження ставлення до «чужого» в релігійній сфері, принаймні буде також свідчити про низькій рівень толерантності до інаковірних.

Дослідження рівня релігійної толерантності важлива частина аналізу особливостей релігійних відносин у будь-якій державі та її регіонах. Важливість цієї теми для нашої країни можна підкреслити тим, що зараз в Україні, не зважаючи на помітні позитивні зміни у розвитку релігійного життя за роки незалежності існує багато проблем. Одна з них мабуть найбільш болюча – наявність конфліктогенних ситуацій між багатьма конфесіями. Вже неодноразово дослідники фіксували той факт, що в цій важливій соціальній сфері існує мабуть усі можливі релігійні конфлікти (міжконфесійні, наприклад, у православ'ї, між греко-католиками та католиками, між православними та католиками тощо; міжрелігійні конфлікти, наприклад між православними і мусульманами; між тими релігіями, що давно діють на терені України та тими, що з'явилися відносно недавно і таке інше).

Безумовно ця конфліктність не породжується лише релігійними відносинами, тому є і інші політичні, економічні, загальнокультурні, психологічні, навіть і цивілізаційні причини, але всі ці чинники не є предметом розгляду у даній статі, бо сам факт існування релігійної конфліктності ніхто не заперечує. З іншого боку, не викликає жодного сумніву конфліктогенний вплив, окреслених вище релігійних відносин на інші сфери українського суспільства. Характер цього впливу мабуть краще за все можна дослідити за допомогою вияву змісту громадської думки з приводу ставлення до інших, у тому загалі до інаквовіруючих.

Не дивлячись на те, що політологічна, юридична, філософська, соціологічна, взагалі українська соціальна думка постійно та достатньо глибоко відслідковує мабуть усі процеси релігійного життя в країні і як зазначалося вище багато уваги надає аналізу стану відносин між релігійними організаціями, ще не має достатньо репрезентативного аналізу суто рівня релігійної толерантності, напроти, можна констатувати, і це зрозуміло, – найбільше уваги надається дослідженню конфліктогенних ситуацій.

Між тим, вивчення стану релігійної толерантності у сучасній Україні допоможе як при дослідженні конфліктогенних ситуацій, так і в спробах їх позитивного вирішення. Спираючись на аналіз релігійного життя в країні, які зроблено в працях відомих українських релігієзнавців [1, 2, 8] нами було розроблено програму дослі-

дження особливостей розуміння свободи совісті та формування образу новітніх релігій у світській суспільній думці України (1991 – 2001 рр.), з частиною отриманих даних можна ознайомиться (Див. наприклад [5, 7]. Важливою частиною впровадженого дослідження є проведення соціологічних опитувань, які на репрезентативному рівні можуть засвідчити головні тенденції у виявленні громадянами України толерантного ставлення до інаквовіруючих в умовах реально існуючого релігійного плюралізму.

Перша спроба проведення такого дослідження було здійснена нами в 1996 г. в соціологічному інформаційно - дослідному центрі «Пульс» (репрезентативні для міста Одеси комплексні дослідження – похибка вибірки не перевищувала 3%), де серед інших проблем вивчалася релігійна самоідентифікація особистості й ідентифікація особистістю прихильників інших релігій та невіруючих. Респондентам було запропоновано визначити своє ставлення до релігії в альтернативах: віруючий(а), невіруючий(а), а також свою релігійність. У ході дослідження опитуваним було запропоновано визначити своє відношення до віруючих різних об'єднань за шкалою соціальної дистанції (шкала Богардуса).

Були отримані такі результати: індекс соціальної дистанції стосовно християн дорівнює 1,9, тобто тільки 3, 63% одеситів, що відповіли на це питання, згодні бачити християн лише відвідувачами (гістьми) Одеси, чи взагалі не пускали б у місто, але при помилці вибірки +_ 3% це не значуще процентне співвідношення, тим більше, що 80,7% респондентів згодні були б бачити християн як членів родини і друзів. Індекс соціальної дистанції вище стосовно представників ісламу - 3,8; іудейського віросповідання - 3,4; невіруючих (атеїстів) - 2,8.

Однак найбільше «соціально віддаленими» виявились представники нетрадиційних релігій - 48,2% опитаних одеситів дозволили б їм відвідати місто, або і зовсім не пускали б у нього. І лише 28% згодні їх прийняти як членів своєї родини і друзів. У цьому випадку індекс соціальної дистанції становить 4,6.

Метою даної статті є аналіз даних наукового дослідження з цієї ж самої проблеми, здійсненого у позаминулому році. Завдання перше: ознайомити наукову спільноту з отриманими даними та друге - продовжити моніторинг вивчаемого соціального феномену – стану релігійної толерантності у сучасній Україні.

Одним із аспектів дослідження «Думки та погляди населення України: листопад 2002», що проводилося за замовленням автора статті Київським міжнародним інститутом соціології^{*}, було дослідження цього питання на тлі релігійної належності громадян України.

У цьому дослідженні також розглядалась Одеська область (як самостійний регіон), однак незначна кількість (61) респондентів, не дозволяє визначити отримані результати по цьому регіону як цілком репрезентативні. Отриманні результати, у даному випадку, можуть розглядатися як такі, котрі дозволяють висувати припущення про існування в цій області певних тенденцій, що мають бути підтверджені надалі з використанням більшої за обсягом вибірки. Проте, розходження у відповідях між даними по Одеській області і по Україні в цілому в деяких випадках є статистично значущими.

У цілому по Україні опитані віком від 18 років і більше. Найчастіше вони ідентифікують себе як приналежних до Української православної церкви – Київський патріархат, [табл. 1].

Конфесійна ситуація в Одеській області відрізняється від України в цілому. Тут відносно більшість становлять невіруючі і прихильники УПЦ (МП), однак досить багато також прихильників УПЦКП і тих, хто вважає себе віруючим, але не належить до жодної з конфесій. Кожен двадцятий з-поміж опитаних в Одеській області вважає себе протестантом.

По Україні в цілому серед етнічних українців відносно більшість становлять ті, хто вважає себе віруючим УПЦКП, а серед росіян та тих, хто відносить себе і до росіян, і до українців одночасно, відповідно 27,9% і 23,7% – УПЦ (МП), а також ті, хто вважає себе невіруючим (невіруючою) відповідно 22,3% і 32,2%. Серед українців значно більше (4,2%), ніж серед росіян (1,5%), належних до УАПЦ, і, відповідно 8,7% греко-католиків серед українців проти жодного серед росіян, [табл. 2].

Відповіді респондентів за шкалою Богардуса дозволяють виявити ставлення жителів України до представників різних релігійних угруповань. Саме ці данні найбільш яскраво характеризують

^{*} Опитування проводилося з 4 по 16 листопада 2002 року. Всього опитано 1196 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України за репрезентативною вибіркою, опитування проводилося в 110 населених пунктах. Теоретична похибка вибірки становить 2,9%.

рівень релігійної толерантності у релігійних відносинах. Як і слід було очікувати, найкраще ставлення серед опитуваних до християн (оскільки більшість респондентів належить до християнських конфесій), що відображає індекс соціальної дистанції, який в середньому не перевищує показника, що дорівнює 2. Ставлення до атеїстів (індекс соціальної дистанції 3,7) виявилось значно кращим, ніж до представників нехристиянських конфесій, де він не нижчий за 4, 37. Гірше за все громадяни України ставляться до мусульман (5,29) та представників нетрадиційних релігійних організацій (5,58), [табл. 7]. Проведені раніше дослідження дозволяють пояснити ситуацію такого ставлення громадян України до представників нетрадиційних релігійних організацій зокрема тим, що у більшості ЗМІ знайшов відображення здебільшого лише негативний стереотип їх сприйняття [4], але це потребує окремого аналізу, який буде зроблено далі за текстом.

Порівнюючи дані по Україні в цілому і по Одеській області, можна констатувати, що індекси соціальної дистанції, які характеризують характер міжконфесійних взаємин, в Одеській області є більш низькими, ніж по Україні в цілому, що може свідчити про більш високу толерантність мешканців області у сфері міжконфесійних взаємин (розходження у ставленні до мусульман і представників нетрадиційних конфесій між мешканцями Одеської області й України в цілому в цьому (відповідно 5,07 і 5,29 та 4,92 і 5,6) випадку є статистично значущими).

Однак тут слід враховувати, що, наприклад, частка готових прийняти мусульман як членів своєї родини чи близьких друзів серед мешканців Одеської області нижча, ніж по Україні в цілому (відповідно 1,4 і 12,1%), а більш низьке значення індексу соціальної дистанції зумовлене у даному випадку тим, що в області нижчою також є частка тих, хто дав відповідь «не пускав би мусульман в Україну». Навряд таке ставлення до мусульман ґрунтується на суто релігійних засадах, більш важливим у створенні цього динамічного стереотипу є можливо те, що населення цього регіону не сприймає спосіб життя деяких з представників мусульманської спільноти, познайомившись з ними у буденному спілкуванні.

Більш толерантне ставлення до мусульман, іудеїв і представників нетрадиційних конфесій характерне для Південного регіону в цілому, [табл. 8]. Можна припустити, що деякою мірою це пов'язано з високою часткою в цьому регіоні невіруючих [табл. 3], котрі взагалі

демонструють більш толерантне ставлення до релігійних меншин. Таке ставлення характерне також для віруючих, що не належать до жодної з конфесій, [табл. 14]. До особливостей різних регіонів можна віднести також значно більш не толерантне ставлення до атеїстів на Заході України (індекс дорівнює 5,33) порівняно з іншими регіонами, де він не перевищує показника 3,45.

Існує залежність рівня міжконфесійної толерантності від віку респондентів - найменшу толерантність до представників релігійних меншин демонструють представники старшої вікової групи, [табл. 9]. Жителі міста демонструють більш високий рівень міжконфесійної толерантності, ніж мешканці сільської місцевості, [табл. 12], що в підсумку обумовлює більш високий рівень толерантності росіян порівняно з українцями, оскільки частка сільських мешканців серед українців, як відомо, значно вища, ніж серед росіян. Виявляється тенденція зниження рівня толерантності стосовно релігійних меншин і до невіруючих зі зниженням освітнього рівня респондентів, [табл. 13].

Треба зауважити, що не дивлячись на сучасні події, як то зв'язок сучасного тероризму з мусульманською релігійною мотивацією, боротьба США з країнами «віссі зла» (переважно мусульманськими), ставлення до мусульман у опитаних суттєво не змінилося у порівнянні з попередніми опитуваннями, та відносно змін толерантності до інших конфесій.

Індекси соціальної дистанції, що характеризують характер релігійних взаємин, в Одеській області є більш низькими, ніж по Україні в цілому, що може свідчити про більш високу толерантність мешканців області у цій сфері.

Нетолерантне ставлення до представників релігійних меншин найбільшою мірою характерне для вірних УАПЦ, що мабуть викликана гостротою конфлікту з усіма релігіями, але з більшістю з них вони шукають або єдності (УПЦ КП), або діалогу (окрім саме представників НРТ); а до атеїстів – серед вірних УГКЦ [табл. 14]. Останнє можна пояснити тим, що у регіоні, де поширена ця релігія усі роки перебування в СРСР вона зазнала переслідувань, саме від «безбожної» влади.

Отримані данні демонструють на перший погляд парадоксальні речі, по-перше, серед опитаних представників УПЦ (МП), УПЦ КП, УАПЦ, Греко-католиків (як бачимо християн, які представля-

ють найбільш поширені конфесії нашої країни), та віруючих, що не належать до жодної церкви (громади) і невіруючих середнє значення індексу соціальної дистанції в групах, виділених на підставі релігійної належності (конфесійного самовизначення) респондентів демонструє толерантне ставлення до християн. Це вже зазначалося, але в тому випадку, коли до них невіруючі ставляться дещо краще ніж до саме невіруючих, потрібні окремі пояснення. Усі, чия думка фіксується відносно невіруючих, демонструють індекс соціальної дистанції відносно невіруючих нижчий ніж до представників інших релігій - і це вже парадокс нашого часу. Ми вже висловлювались з цього приводу [6;118] і задоволені тим, що наша думка знайшла підтвердження про зменшення соціального напруження пов'язаного з діяльністю атеїстів. Зауважимо лише, що хоча і існує негативне ставлення з боку віруючих до невіруючих в нашій країні, але як бачимо, воно не набуло такої гостроти як міжконфесійний і міжрелігійний конфлікти про які йшлося вище.

Майже так само одностайно третю позицію соціальної дистанції усі опитані відводять іудеям, потім мусульманам, саме на останньому місці - представники нетрадиційних релігійних організацій.

Найбільш толерантне ставлення до релігійних меншин властиве віруючим, що не належать до жодної церкви, а також атеїстам.

Загальний висновок можна зробити такий – в Україні рівень релігійної толерантності не дуже високий, і перш за все тому що, існує сам факт негативного стереотипичного сприйняття представників окремих релігійних течій.

Зрозуміло, що подальші перспективи дослідження рівня релігійної толерантності в Україні потребують постійного моніторингу на тлі вже отриманих даних, та продовження окремих розвідок у сфері аналізу конфліктогенних ситуацій в релігійному житті та взагалі в українському соціальному середовищі.

У порівнянні з індексом соціальної дистанції, який панує в сфері міжнаціональних стосунків, справи з толерацією інаквовірочих виглядають дещо краще. Головним позитивним явищем є мабуть те, що абсолютна більшість опитаних не бажає «виставлення» представників інших релігій за межі країни. Тому можна зробити висновок, що у цій царині розбіжності між поглядами людей не заважають сприймати тих, хто ставиться до релігій інакше як громадян України.

1. *Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного.* - К: Світ Знань, 2000. - 862 с.;

2. *Сленський В.Є. Релігія після комунізму. Релігійно - соціальні зміни в процесі трансформації центрально - і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні.* - К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2002. - 419с.;

3. *Кириченко И., Панина М. Особенности национальной толерантности в Украине.*// *Зеркало недели, №33, 31 августа 2002, с.4 – 3.*

4. *Нікітченко О. Образ новітніх релігій в засобах масової інформації.*// *Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження. Науковий щорічник. За загальною редакцією д. філос. н. А.Колодного.-К., 2001- 177с., С. 82 - 88.)*

5. *Никитченко Е.З. Осуществление свободы совести и религиозная терпимость в Украине./ Актуальные проблемы политики: Сборник научных праць -Одеса: Астропринт, 1999. -Вып.5. С. 111-117;*

6. *Никитченко О.Е. Проблема визначення «свободи совісті» в сучасній Україні.*// *Українське релігієзнавство, №26, с. 115 -124;*

7. *Никитченко Е.З. Религиозные отношения и толерантность в современной Украине.*// *Наукове пізнання: методологія та технологія, 2000, №1-2. - С. 106-110. УДК 172.0+20(09);*

8. *Петрик В.М., Є.В. Ліхтенштейн, Сьомій С.В. та ін. Новітні та нетрадиційні релігії, містичні рухи у суспільно-політичній сфері України: Монографія (Навч. посібник).* - К.: Вид-во Європ.ун-ту, 2002. -331с.

Це дослідження виконано завдяки фінансовій підтримці, наданої у рамках конкурсу «Індивідуальних дослідницьких проєктів програми з глобальної безпеки і ствердження розвитку» фонду Джона Д. та Кетрін Т. Макартурів.

Nykytchenko Olena Eduardivna - Lector of the department of philosophy of ONLA.

Religious toleration in contemporary Ukraine.

Analyzing of peculiarities of religious toleration in contemporary Ukraine could describe the specific of religious relationships in the state and different regions of country. These theses are the results of investigation of level of religious toleration in Ukraine and its regions (for example, Odesa's region). It is possible to make a conclusion, that in a modern Ukraine society there is negative stereotype of consideration of representatives of NR.

Таблиця 1

Розподіл відповідей респондентів на запитання: «До якої групи (громади) віруючих ви себе відносите?», %

	По Україні в цілому	По Одеській області
Української православної церкви – Київський патріархат	32,4	16,7*
Української православної церкви (Московського патріархату)	14,5	26,7*
Греко – католицької церкви	6,3	0,0
Української автокефальної православної церкви	3,2	0,0
Римо-католицької церкви	1,4	0,0
Протестантської: баптистської, євангелічної, лютеранської церкви	1,4	5,0
Іудаїстської	0,1	0,0
Ісламської (мусульманської)	0,1	0,0
Нетрадиційної релігійної організації – кришнаїтської, антропософської та ін.	0,1	0,0
Іншої групи	0,3	0,0
Я віруючий(а), але не належу до жодної церкви (громади)	19,8	13,3
Я не віруючий (а)	16,8	31,7*
Важко сказати/Не знаю	3,2	6,7
Відмова від відповіді	0,6	0,0

* Розходження між даними по Україні і по Одеській області статистично значущі на 5% рівні.

Таблиця 2

Розподіл відповідей респондентів на запитання: «До якої групи (громади) віруючих ви себе відносите?», залежно від національної самоідентифікації, %

	Ким Ви себе вважаєте за національністю?			
	Україн- цем (кою)	Росіяни- ном (кою)	І українцем (кою), і росі- янином (кою)	Інша від- повідь
Української правосла- вної церкви Москов- ського патріархату	10,7	27,9 %	23,7	4,5
Української правосла- вної церкви Київсько- го патріархату	36,9	19,3	16,9	34,1
Української автоке- фальної православної церкви	4,2	1,5	0,0	0,0
Греко-католицької це- ркви	8,7	0,0	0,0	2,3
Римо-католицької це- ркви	0,8	0,5	0,0	18,2
Протестантської: ба- птистської, євангеліч- ної, лютеранської це- ркви	1,0	1,5	1,7	2,3
Інші конфесії	0,3	0,5	0,0	18,2
Я віруючий(а), але не належу до жодної цер- кви (громади)	19,1	23,9	23,7	11,4
Я не віруючий (а)	14,9	22,3	32,2	22,7

Таблиця 3

Розподіл відповідей респондентів на запитання: «До якої групи (громади) віруючих ви себе відносите?», залежно від регіону, %

	Регіони:				
	Західний	Західно-Центральний	Східно-Центральний	Південний	Східний
Української православної церкви Московського патріархату	11,6	13,0	8,6	16,1	19,8
Української православної церкви Київського патріархату	24,5	44,8	37,3	20,9	33,1
Української автокефальної православної церкви	12,0	2,0	0,0	1,9	0,8
Греко-католицької церкви	32,6	0,3	0,0	0,0	0,0
Римо-католицької церкви	0,4	4,0	0,0	0,5	0,4
Протестантської: баптистської, євангелічної, лютеранської церкви	0,4	1,0	1,6	0,9	1,6
Інші конфесії	0,0	0,3	0,5	1,4	0,0
Я віруючий(а), але не належу до жодної церкви (громади)	13,7	13,4	29,2	25,6	21,8
Я не віруючий (а)	1,7	17,4	21,1	28,9	19,1

Таблиця 4

Розподіл відповідей респондентів на запитання: «До якої групи (громади) віруючих ви себе відносите?», залежно від віку, %

	Возраст:			
	18-29 років	30-44 роки	45-59 років	60 років і більше
Української православної церкви Московського патріархату	16,1	12,7	13,9	14,0
Української православної церкви Київського патріархату	32,2	33,4	31,8	33,7
Української автокефальної православної церкви	4,5	2,1	4,0	3,5
Греко-католицької церкви	5,2	6,9	7,3	6,3
Римо-католицької церкви	0,0	1,5	1,8	1,9
Протестантської: баптистської, євангелічної, лютеранської церкви	0,0	1,5	1,5	1,6
Інші конфесії	0,4	0,0	0,0	1,3
Я віруючий(а), але не належу до жодної церкви (громади)	21,0	20,5	18,6	19,7
Я не віруючий (а)	17,6	18,1	19,0	14,6

Таблиця 5

Розподіл відповідей респондентів на запитання: «До якої групи (громади) віруючих ви себе відносите?», залежно від статі, %

	Стать:	
	Чоловіча	Жіноча
Української православної церкви Московського патріархату	11,1	16,3
Української православної церкви Київського патріархату	30,9	34,5
Української автокефальної православної церкви	5,1	2,1

Греко-католицької церкви	8,5	4,9
Римо-католицької церкви	0,8	1,7
Протестантської: баптистської, євангелічної, лютеранської церкви	0,4	1,8
Інші конфесії	0,4	0,3
Я віруючий(а), але не належу до жодної церкви (громади)	16,0	23,1
Я не віруючий (а)	23,5	12,2

Таблиця 6

Розподіл відповідей респондентів на запитання: «До якої групи (громади) віруючих ви себе відносите?», залежно від типу поселення, %

	Тип поселення:	
	Місто	Село
Української православної церкви Московського патріархату	14,9	12,2
Української православної церкви Київського патріархату	31,1	36,6
Української автокефальної православної церкви	2,0	6,4
Греко-католицької церкви	5,5	8,5
Римо-католицької церкви	1,5	1,1
Протестантської: баптистської, євангелічної, лютеранської церкви	1,4	0,8
Інші конфесії	1,4	0,8
Я віруючий(а), але не належу до жодної церкви (громади)	21,1	17,2
Я не віруючий (а)	18,7	14,1

Таблиця 7
Відповіді жителів України в цілому та Одеси за шкалою Богардуса. Розподіл відповідей респондентів на запитання: «Я згодний допустити представників названої в рядку релігійної групи як...»

Я згодний допустити представників названої в рядку релігійної групи як...	членів своєї родини, %	близьких друзів, %	сусідів, %	колеги по роботі, %	жителів міста (села), %	жителів України, %	Не пускав би в Україну, %	Індекс соціальної дистанції (середні значення)								
По Україні в цілому	По Одеській області	По Україні в цілому	По Одеській області	По Україні в цілому	По Одеській області	По Україні в цілому	По Одеській області	По Одеській області								
Християни	69,1	58,7	11,6	12,2	5,8	17,6	0,6	1,4	3,0	1,4	9,7	8,6	0,1	0,0	1,86	2,00
Мусульман	4,9	1,4	7,2	0,0	13,2	27,3	2,8	8,3	7,7	10,8	25,0	21,9	36,8	26,8	5,29	5,07
Юдеїв	6,5	5,4	9,8	10,2	15,4	31,6	2,3	1,4	7,8	8,3	26,7	22,8	28,2	16,8	4,95	4,37*
Представників нетрадиційних релігійних організацій	2,8	3,4	6,0	8,8	10,4	23,4	1,8	2,0	7,9	8,3	27,9	20,8	40,2	29,9	5,58	4,92*
Невіруючих (атеїсти)	26,2	14,2	12,7	25,9	12,1	20,5	3,3	2,0	9,0	9,7	25,2	24,3	9,3	3,4	3,71	3,54

* Розходження між даними по Україні і по Одеській області статистично значущі на 5% рівні.

Таблиця 8

Середні значення індексу соціальної дистанції в регіонах України

	Регіони:				
	Західний	Західно-Центральний	Східно-Центральний	Південний	Східний
Християн	1,82	1,51	2,00	2,09	2,02
Мусульман	5,68	5,34	5,37	4,61	5,49
Іудеїв	5,51	5,87	5,06	4,24	5,03
Представників нетрадиційних релігійних організацій	5,75	5,60	5,42	5,20	5,85
Невіруючих (атеїстів)	5,33	3,42	3,40	3,07	3,33

Таблиця 9

Середні значення індексу соціальної дистанції у вікових групах

	Вік:			
	18-29 років	30-44 роки	45-59 років	60 років і більше
Християн	1,80	1,75	1,99	1,93
Мусульман	5,22	5,04	5,32	5,57
Іудеїв	5,00	4,71	4,94	5,15
Представників нетрадиційних релігійних організацій	5,45	5,52	5,62	5,73
Невіруючих (атеїстів)	3,66	3,63	3,65	3,87

Таблиця 10

Середні значення індексу соціальної дистанції залежно від статі респондентів

	Стать:	
	Чоловіча	Жіноча
Християн	1,88	1,85
Мусульман	5,24	5,32
Іудеїв	4,95	4,94
Представників нетрадиційних релігійних організацій	5,62	5,56
Невіруючих (атеїстів)	3,67	3,74

Таблиця 11

Середні значення індексу соціальної дистанції в групах, виділених на підставі національної самоідентифікації респондентів.

	Ким Ви себе вважаєте за національність?			
	Українцем (кою)	Росіянином (кою)	І українцем (кою), і росіянином (кою)	Інша відповідь
Християн	1,84	1,82	2,14	1,97
Мусульман	5,41	4,89	5,57	4,18
Іудеїв	5,10	4,34	5,32	4,21
Представників нетрадиційних релігійних організацій	5,58	5,56	5,97	5,24
Невіруючих (атеїстів)	3,90	2,91	3,48	3,72

Таблиця 12

Середні значення індексу соціальної дистанції залежно від типу поселення

	Тип поселення:	
	Місто	Село
Християн	1,86	1,85
Мусульман	5,15	5,58
Іудеїв	4,71	5,46
Представників нетрадиційних релігійних організацій	5,54	5,67
Невіруючих (атеїстів)	3,47	4,20

Таблиця 13

Середні значення індексу соціальної дистанції в групах, виділених на підставі освітнього рівня респондентів.

	Рівень освіти:			
	Початкова чи неповна середня	Повна середня	Вища (вуз 1-2 рівнів акредитації)	Вища (вуз 3-4 рівнів акредитації)
Християн	2,02	1,79	1,80	1,88
Мусульман	5,75	5,39	5,11	5,02
Іудеїв	5,34	5,03	4,82	4,63
Представників нетрадиційних релігійних організацій	5,75	5,60	5,47	5,58
Невіруючих (атеїстів)	4,12	3,70	3,51	3,66

Таблиця 14

Середні значення індексу соціальної дистанції в групах, виділених на підстави конфесійної приналежності (конфесійного самовизначення) респондентів.

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	УАПЦ	Греко- католи- ки	Віруючі, але не належать до жодної це- ркви (грома- ди)	Невіру- ючі
Християн	1,62	1,68	2,21	1,88	1,93	2,24
Мусульман	5,22	5,51	5,89	5,52	5,00	5,16
Іудеїв	4,75	5,21	5,83	5,48	4,70	4,63
Представни- ків нетради- ційних релі- гійних орга- нізацій	5,73	5,75	6,02	5,69	5,26	5,58
Невіруючих (атеїстів)	3,81	4,00	5,17	5,39	3,18	2,69

ДИАЛОГ НАУКИ И РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ А. Ф. ЛОСЕВА

1. ПРАВОСЛАВИЕ И НАУКА

Под наукой обычно понимают совокупность утверждений относительно фактов, имеющих место в мире, отвечающих требованиям формальной непротиворечивости, статистичности, воспроизводимости, естественности, причинно-следственной связности, опытной проверяемости, интересубъективности. Принято считать, что наука способствует разрушению традиционных религиозных представлений, кризису религиозного мировоззрения. К XX веку стало ясно, что позитивистские утверждения о науке, например, о ее все-силлии, нуждаются в уточнении. Религиозный философ А. Ф. Лосев внес свой вклад в осмысление феномена науки, показал, что процесс научного познания и путь духовного восхождения неотрывны от культурно-исторической практики, истина едина, науку отличает особый способ освоения субъектом истины, который не противостоит религиозному развитию человеческой личности. Хотя в последние триста лет религия и наука принадлежат различным мировоззрениям (порождены различными мифами – в терминологии Лосева), это не фатальное свойство умственных и душевных способностей человека.

Суть взаимоотношений между православием и наукой, как она представлялась религиозным философам Серебряного века (к которым можно отнести и А. Ф. Лосева) хорошо выразил Л. П. Карсавин: наука должна строиться на началах христианской религии, поскольку последняя обладает абсолютной истиной. Но внешнего

подчинения науки религии следует избегать: наука должна свободно воцерковиться, то есть свободно искать себе абсолютного обоснования и свободно исправлять свои ошибки.¹

Конфликт христианской веры и науки вовсе не является неизбежным, потому что христианство создало предпосылки для появления научной картины мира. Предпосылкой становления науки, заложенной в христианстве, является также полное доверие к божественному творению мира и человека, которое означает твердое убеждение в единстве субъективного и объективного. Мир воспринимается рационально организованным, как отблеск рационального бога. Наука развивается из рационалистических традиций средневековой жизни, основанных на христиански-платонической идее предуготовленности человека к адекватному познанию действительности (человек – «духовное подобие бога»). Считается, что Бог сотворил мир упорядоченным образом; следовательно, мир познаваем. В науку органически влились античный рационализм и христианский аскетизм. Учеными руководила вера в то, что человеку дана власть над Землей, чтобы он подчинил ее себе. Поэтому люди могут создавать технологии, не классифицируя это как насилие над Божьим миром. Понимание природы лишь как совокупности механических законов, исключало идолопоклонство. Тем самым христианство отчасти способствовало появлению механицизма, лежащего в основе новоевропейской научной парадигмы. Каким образом стала возможна конфронтация науки и религии и как возможно ее прекращение? Ответы на эти вопросы мы можем найти в творческом наследии А. Ф. Лосева, который обосновывает новый способ взаимоотношений религии и науки.

Христианское миропонимание присутствует в историко-философских исследованиях Лосева как ценностный ориентир, точка отсчета для характеристики культурно-исторических эпох², а также как самостоятельный предмет его философско-богословской рефлексии.

Лосева волновала проблема цельного, гармоничного видения мира, единого языка Бытия. «Современность возжаждала синтеза более, чем всякая другая эпоха», – писал Лосев в своей ранней

¹ Карсавин Л. П. Апологетический этюд // Путь. – 1926. – № 3. – С. 23.

² Античность для него – та эпоха, где истина «впервые сознавалась и слышалась из глубин человеческого духа» («Эрос у Платона»)

работе «Эрос у Платона» (1916)³. Огромную ценность, на наш взгляд, представляют его наблюдения над теми процессами, которые совершаются в научном сознании в первой половине XX века и, по его мнению, готовят возможность плодотворного синтеза религиозной веры и научного мировоззрения.

Исходной интуицией Лосева, которой он руководствовался во всех своих размышлениях, была интуиция всеединства. Диалектика потому и выделяется из всех методов, что дает возможность «охватить живую действительность в целом». «Это изначальное восприятие действительности, как «целого», само по себе не выводимо из «феноменологической редукции»,.. не выводится из диалектики, а наоборот. Сама диалектика возможна только при предположении «смысловой взаимосвязанности и самопорождаемости»⁴. Второй исходной интуицией Лосева, также носящей характер метафизического утверждения и углубляющая первую, является апофатика. В своем анализе космоса он опирался на эти две аксиомы. Ему казалось ясным, что современная наука, радикально изменившая взгляды на вещи и отказавшаяся от догматизма, приходит к этим предположениям.

2. НАУКА И РЕЛИГИЯ – ДИАЛОГ ИЛИ КОНФРОНТАЦИЯ?

Анализ понятия наука встречается во многих работах Лосева: «Этика как наука» (1912), «Античный космос и современная наука» (1925), «Диалектика мифа» (1927) и др. Науку и богословие («религиозную науку») Лосев иронично называет «хлопоты субъекта по отысканию законов случайного бытия»⁵. Из этого вовсе не следует отрицание значимости и необходимости наличия науки в культуре. Это означает только, что Лосев против абсолютизации человеческих знаний о мире. Чтение работ Лосева помогает осознать отличие научной теории от попыток ее превращения в униве-

³ Лосев А. Ф. Эрос у Платона – Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. – М., 1993. – С. 32.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. – СПб., 1991. – Т. 2, ч. 2. С. 137.

⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа – Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 573.

рмальную схему объяснения действительности или всеобъемлющее мировоззрение.

В своем анализе науки, осуществленном в «АКСН», «Диалектика мифа», Лосев рассматривает ее как историческую структуру, сложившуюся в определенной социокультурной ситуации в XVI – XVII вв. и претерпевавшую серьезные изменения в XX в. Главным образом, он анализирует границы науки в период становления Нового времени и в период наметившегося выхода из него. Как когнитивная система наука имеет относительные границы (познанное – непознанное) и абсолютные границы (познаваемое – непознаваемое). Это – ее внутренние границы. Как социокультурный институт, наука граничит с другими сферами культуры (религией, политикой, моралью и т. д.). Это – ее внешние границы. Лосев был одним из первых философов, поставивших этот вопрос в отечественной культуре, опередив знаменитых философов науки XX века (Поппер, Фейерабенд, Кун, Хьюбнер). Вопрос о границах науки выступает у него как глубокий философский вопрос.

Лосев проводит мысль, что элемент иррациональной веры органически присущ человеческому мировосприятию. Чтобы понять его отдельные идеи, важно представлять систему Лосева целиком, знать целое, определяющее отдельные построения. Это целое – религиозная позиция, связанная с теоретическим обоснованием православных догматов, главным образом, имяславия.

В своих исследованиях Лосев различает «чистую науку» и реальную науку. Под первой он понимает сумму определенных смысловых закономерностей, отвлеченное, вневременное и внепространственное построение, отличая ее от реальной науки, которая всегда исторична, идеологична, зависит от фактической обстановки.

С точки зрения Лосева, главный признак, отличающий науку от религии – отношение к жизни, участие личности в этой жизни. Наука вырастает на некоторых специальных изолированных функциях духа. Религия есть бытие синтетическое, а не изолированно-абстрактное самоутверждение личности. «Реализм», «жизненность», «практика» – чисто религиозные категории. Религиозный человек хочет утверждаться только на подлинно-реальном бытии, только на жизненном опыте, ему запрещено быть только теоретиком, пре-

небегая жизненным осуществлением его идеалов. Основная цель религии – преобразование личности, поэтому личная причастность имеет большее значение для религии. Наука – «отвлеченная копия и аналитически продуманная картина законченного и механического мира»⁶, а религия – сфера внутреннего бытия, ее интересует личностный смысл.

Надо отметить, что Лосев отвергает легкие способы разрешения противоречий между религией и наукой, как-то:

- Наука рассматривает мир объективно, религия – субъективно.
- По мере накопления научных знаний о мире значение религии будет уменьшаться.
- Основа религии не разум, а вера, стало быть, научные заключения о мире не имеют религиозного значения.

В своих работах Лосев показывает, что действительное положение дел гораздо сложнее. Он ищет новую модель взаимоотношений науки и религии, для чего разоблачает накопившиеся предрассудки.

Лосев убежден, что все мировоззренческие убеждения человечества мифологичны, упираются в веру, в первичную интуицию бытия. «Все на свете есть миф». Каждая мифология (система убеждений, не нуждающихся в доказательствах) стремится охватить всю действительность. Свою критику сциентизма Лосев строит на демонстрации того, что наука никогда не была свободна от идеологических требований. Это дало ему возможность устранить разрыв между религией и наукой, который возник из-за того, что преувеличивали безличную, объективную сторону науки и личную причастность, составляющую суть религии.

Наука и религия претендуют на описание реальности, находящейся за пределами человеческого мира. Но они описывают ее разными языками. Следует стремиться к связанной интерпретации всего опыта, что побуждает искать единый взгляд на мир. С точки зрения Лосева, человек сначала ощущает жизнь в ее целостности и связности.

⁶ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С. 103.

Взгляды Лосева на взаимоотношения науки и религии можно рассматривать как модель диалога. С его точки зрения, происходящее в научном сознании в начале XX века, готовит возможность плодотворного сотрудничества религиозной веры и научного мировоззрения с целью восстановления равновесия между человеком и природой, между рациональным и духовным измерениями человека. Он пытался найти теоретическую модель, способную стимулировать диалог религии и науки.

Соображения Лосева о границах власти человеческого разума, об опасностях гносеологического конструктивизма и прожектерства, приводящих к социальному утопизму, нуждаются в отдельном исследовании. Если признать существование двух фундаментальных интересов разума (по Канту) – 1) интереса так понимать мир, чтобы чувствовать себя частицей природы, а мир – своей родиной и 2) интереса самоутвердиться путем господства над природой, то очевидно Лосев принимает первый вариант. Второй же склонен считать «антропологической гордыней», в преодоление которой вносит свой вклад, потому что подрывает основание бесконечной гордости новоевропейским человеком собой – научный разум с его техногенной активностью, преобразующей мир. Поскольку кругом человека окружает мифологическое отношение к вещам, «дело не может ограничиться одними идеальными понятиями»⁷. Невозможна тотальная рационализация. Наука имеет внешние границы.

Критика Лосевым новоевропейской модели науки имеет современное звучание. Речь идет о роли, месте, ответственности науки в современном мире. Несмотря на огромные успехи в улучшении материальных условий жизни на Земле, научные революции, имеющие место на протяжении последних четырех веков, привели к утрате равновесия в отношении человека с природой. Техногенная цивилизация привела человечество к порогу самоуничтожения. В связи с этим остро стоит проблема статуса науки в культуре, возникают сомнения в самооценности науки, возникает проблема поиска нового пути цивилизационного развития.

Напомним, что главный недостаток новоевропейской науки, по мнению русских религиозных философов, в том числе и Лосева,

⁷ Лосев А. Ф. Диалектика мифа – Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 400.

заключается в том, что она «разрушила космос и создала представление о мире, как хаосе слепых и мертвых сил и тем утвердила в душе религиозного человека нового времени мучительную двойственность между религиозной верой и научным сознанием»⁸. Новые факты приводят к переосмыслению сложившихся стереотипов мышления.

3. ДИАЛОГ НАУКИ И РЕЛИГИИ В СВЕТЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ.

С позиций науки XX века мир стал настолько взаимозависимым, что «представляется тканью, сотканной непрерывностью взаимодействующих процессов, где ни космос, ни природа, ни человек, ни любое иное сущее не обладают фундаментальными сущностными характеристиками, не зависящими одна от другой... Истоки представления, которое мы строим о себе, природе и космосе, заключены в структурных составляющих вещей и материи. Значит, акты сознания и материя находятся в тесной и неразрывной связи»⁹.

Лосев устанавливает аналогии между новейшими научными теориями и учениями античной физики. Аналогия просматривается именно в XX веке, потому что никогда прежде наука не переживала столь острый кризис и смену физического мирозерцания, спор о фундаментальных понятиях никогда не был столь актуальным. Обосновывая тождество философии и математики, «отец Павел приходит к тому же универсализму и синтезу, который был в античности, но только на новых основаниях, на новейших математических достижениях»¹⁰. В связи с этим Лосев считал исследования античного космоса своевременными и практичными. Эти исследования могут способствовать восстановлению утраченного новоевропейской наукой образа вселенной.

В своих ранних работах Лосев у античных мыслителей обнаруживает правильный, с его точки зрения, подход к трактовке

⁸ Франк С. Л. Наука в современном сознании// Путь. – 1926. – № 4. – С. 116.

⁹ Фарах Сухейль. Религиозный феномен и современная наука// Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 170.

¹⁰ П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева// Контекст. Литературно-теоретические исследования 1990. – М., 1990. – С. 12.

соотношения человека и Космоса, изучения сознания и изучения Вселенной, бытия и мышления. Главным здесь является положение, что изучение сознания, и изучение Вселенной неразрывно связаны друг с другом. «Мир и человеческое «я» есть один мировой процесс, бесконечно эволюционирующий. Человек – та часть этого процесса, которая познает самого себя. Так как человек – часть мирового процесса, то он – носитель законов этого процесса. Так как он существо с самопознающей душой, то он еще и создает эти законы. Так как, наконец, мысли и весь человек невозможны без эволюции, ибо жизнь есть движение..., то познание этих законов мирового процесса совершается постепенно, путем медленной эволюции в самопознании», – отмечал Лосев в работе «Этика как наука»¹¹.

Лосев видит достоинство античной науки в том, что она представила космос, как божественное единство и божественную гармонию мирового бытия, и на этом общем сознании утвердила познание отдельных закономерностей мировых явлений. «На самом деле есть единое, единственное Бытие, окружающий нас мистически-символически-мифологический мир, и нет никакого иного Бытия или иного мира. Но методы их рассмотрения – разные. Один рассматривает части мировой картины и связывает их в целое. Другой не хочет знать никаких частей, рассматривает мир в его сущности...»¹². Причем, Лосев отмечает, что в древних теориях мира нельзя видеть только научные методы и их несовершенство. «Греческой мысли...противоречит та условная, отвлеченная, отъединено и внежизненно созерцаемая система схем и методов, которая именуется у нас наукой»¹³. Эмпирические наблюдения, сделанные греками и ценные с нашей точки зрения, имели религиозный, мистический, философский смысл, но не смысл «закона природы», отвлеченно усвоенного и «эмпирически» найденного. Таким образом, по мнению Лосева, древнегреческое мышление, принимаемое им за образец, не сводится ни только к науке, ни только к религии.

Неклассическая наука, по мнению Лосева, способствует формированию нового взгляда на мир. Он начинает раскрываться

¹¹ Лосев А. Ф. Этика как наука//<http://courier.com.ru/humanities/html/751.htm>.

¹² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С. 113.

¹³ Там же. С. 101.

как таинственный, полный живых сил космос, наводящий человека на мысль об его Божественном Творце. Природа, описываемая классической физикой – «без цвета, без запаха, глупая штука» (Уайтхед), радикально изменилась. И в этом огромная заслуга А. Эйнштейна. «Перед нами вселенная, в которой мы только начинаем различать новые структуры. Мы открываем для себя волшебный мир, такой же удивительный и новый, как в откровениях детства... С Эйнштейном мы начинаем понимать наше единство с космосом, эволюция которого включает условия, делающие саму жизнь возможной». ¹⁴ «Законы Ньютона были универсальны, поскольку они не различали медленное и быстрое, легкое и тяжелое; но универсальные постоянные (скорость света c , константы Больцмана k , константы Планка h и гравитационная постоянная – Е. П.) порождают такие различия: c позволяет нам отличать медленное от быстрого, h – тяжелое от легкого. Вместо единой структуры всех физических объектов мы обнаруживаем теперь множественность структуры» ¹⁵.

В работе «Античный космос и современная наука» Лосев ставит перед собой задачу «синтезировать отвлеченную диалектику и физическое миропонимание – так, как это было в греческом миропонимании» ¹⁶

Если мы сумеем отделить диалектику от мифа, науку от верований, то многое извлечем из античной диалектики, сумеем применить ее к нашему опыту и миропониманию. Дать диалектику античного космоса, значит выяснить три категории – имя, число, вещь. Потому что космос есть «вещь, устроенная числом и явленная в своем имени» ¹⁷. Диалектика потому так важна, что позволяет логически построить все бытие, смысловую связь всего со всем, в том числе и смысловую связь человеческой мысли с окружающим ее бесконечным бытием. Поскольку диалектика занимается логическим конструированием предмета, она схожа с наукой. Лосева упрекают в рационализме, на что он отвечает: «Подчинившись факту,

¹⁴ Пригожин И. Эйнштейн: триумфы и коллизии//Эйнштейновский сборник, 1978-1979: Сб. статей. – М.: Наука, 1983. – С. 122.

¹⁵ Там же. С. 121.

¹⁶ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука//Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. – М., 1993. – С. 198.

¹⁷ Там же. С. 67.

вы умалили самостоятельную смысловую стихию разума и не дали ему развернуть все таящиеся в нем возможности. Надо сначала дать систему самообосновывающихся эйдосов диалектики, необходимую для мышления вообще, а потом уже, в связи с теми или иными фактами...нанизывать на полученный скелет диалектики живое тело фактов и цельной действительности»¹⁸. Эйдос – «цельный смысловой лик вещи», «в вещи нет ничего, кроме эйдоса». Эйдос – это бытие, основанное на самом себе. «Надо его увидеть, и это будет единственным доказательством его истинности»¹⁹. В отличие от мифологии, диалектика берет во внимание не вещь целиком, а только ее эйдетический скелет, ее логические и категориальные «скрепы». Эйдосы находятся в умном мире, отличном от чувственного мира и предшествующего ему. Совокупность всех эйдосов есть перво-зданная сущность. «Будучи погружена в меон, (она) необходимым образом является строжайше определенной и ограниченной величиной. Мир – совершенно определенная, счислимая величина»²⁰. «Новая наука (новоевропейская – Е. П.), отрицая эйдосы и самостоятельное бытие смысла и в то же время находясь под абсолютным требованием разума мыслить вечно-неподвижное и вечно-постоянное перенесла это вечное и неизменное на химические элементы... в результате эйдосы стали представлять в виде физических вещей или в виде психических процессов и их законов – в спиритуализме»²¹. Таким образом, по Лосеву нарушили правила диалектики: нельзя допускать движения и овеществления смысла и нельзя логизировать факт, уничтожая жизнь. Нарушение этих правил ведет к натурализму и формалистической метафизике (Кант в трактовке Лосева – это натуралистическая метафизика).

Попробуем понять, почему диалектическую философию, по Лосеву, отличает «интимно-жизненное отношение к вещи». Лосев считает устаревшим недооценку мифа у Платона, призывая видеть существенную связь мифа с диалектикой. Древние орфические космогонии – лоно диалектики. О Пифагоре встречаем следующее: «Вся эта мистика чувственных эйдосов, понимаемых как числа,

¹⁸ Там же. С. 74.

¹⁹ Там же. С. 69, 71.

²⁰ Там же. С. 280.

²¹ Там же. С. 223.

не есть нечто отсталое и требующее преодоления. Нет, дальнейшее развитие пифагорейства и платонизма только дифференцировало эту густую и сочную мистику чисел в понятиях, вырабатывая из нее диалектику, но сама диалектика... требует полноты и нетронутости мистических созерцаний»²². Звездное небо потому наполняет душу глубоким, чистым и благородным чувством, что звезды – «умные силы и воинства небесные, сияющие из чистого хрустального Неба на грешную и темную Землю»²³.

С диалектической точки зрения новейшие научные открытия, например, открытие делимости атома, современные учения об электромагнитном поле являются вполне закономерными. Воскрешать платонизм в физике – значит принять, что физические элементы и их качества, вообще материя «определены эйдосами и числами» (Платон. Тимей. 53в). В итоге новейших открытий современной физики стало возможным утверждать о том, что материя таит в себе некую нематериальную сущность. Атомы и другие частицы вещества – виды энергии, находящиеся в постоянном движении и не имеющие самостоятельного существования.

На мой взгляд, проблема представления «мира в целом», выработка современной наукой нового образа мира обсуждается у Лосева в контексте антропологического дискурса, сосредоточенного на заботе об экзистенциальном статусе человеческого бытия во Вселенной. Лосев признается в ужасе, который охватывает его при чтении учебников по астрономии. «Механика Ньютона построена на относительности и нигилизме, при котором нет ничего абсолютного ни в чем, и все растекается и рассыпается в бесконечное число друг другу враждебных и уходящих в бездну нигилизма жалких монад». Теория относительности «ценит каждый индивидуум и спасает его, давая ему абсолютное место»²⁴. В определенном смысле «неклассическая наука XX в. – это ответ на адресованный нашему столетию вопрос XIX в. о такой рационалистической структуре бытия и познания, которая не игнорировала бы судьбы человека и была бы в этом смысле гуманистической».²⁵

²² Там же. С. 83.

²³ Там же. С. 479.

²⁴ Там же. С. 498.

²⁵ Кузнецов Б. Г. Этюды о метанауке. – М.: Наука, – 1982. – С. 130.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблемы, связанные с взаимоотношением религии и науки, сложны и многогранны. В своей статье мы, не претендуя на полноту освещения всей этой проблемы, проанализировали позицию русского религиозного философа А.Ф. Лосева в отношении диалога религии и науки.

Осуществленные Лосевым сравнительный анализ античной и современной космологии, попытка проанализировать общую историю науки, охватывающую ее эволюцию от генезиса до современных тенденций, остаются актуальными для понимания своеобразия современной социокультурной ситуации, связанной с расширением сферы влияния науки.

Лосев выступает против превращения научной теории в универсальную схему объяснения действительности или всеобъемлющее мировоззрение. В принципе, в этом вопросе Лосев солидарен с неокантианством, запрещающим науке ставить вопрос об абсолютном бытии. Всякий научный закон – только гипотеза, наука по сути своей гипотетична и функциональна. Раскрывая сущность «чистой науки», указывая ее назначение и границы, Лосев способствует правильному пониманию различий науки и религии, что является необходимым условием диалога ученых и богословов.

Лосев показывает, что изоляция науки от религии ведет к господству «отвлеченных начал», к разрушению целостности видения человека и мира. Антропологический и культурный кризис порождает не рациональная познавательная деятельность, а отказ ученого признавать глубинный смысл тварного бытия. По его мнению, для человеческого ума крайне важно различать небо физическое от иноприродного неба, сущность отличать от энергии.

Естественнонаучная модель рациональности – не единственная ее форма. Рациональность определяется тем, как человек обрабатывает поступающую к нему информацию, а не тем, из какого источника она поступает. Законы рациональности едины и для представителей церкви, и для ученых.

Православие Лосева носит открытый характер. С его точки зрения предание подлежит рациональному осмыслению и творческому развитию. Лосев предлагает рациональные процедуры к анализу

православного предания (в работе «Абсолютная диалектика = абсолютная мифология»). Он решается развивать догматику, вводя в христианскую Троицу четвертое начало – софийное, которое, по его мнению, осуществляет первые три. Лосева не смущает отсутствие в патристике специального учения о Софии. «Учение, которое мы находим в догмате, сформулировано слишком суммарно и цельно; тут сразу дана почти без всякого расчленения и смысловая, и софийная, и даже ономатическая характеристика. Потому, мы, задаваясь целями диалектического анализа, имеем полное право находить более детальные моменты, входящие в эту слишком общую формулу»²⁶. Софийность в Боге – это момент субстанциальности, который присутствует в нем наравне со смысловым моментом. «Кто отрицает софийность в Божестве, тот вообще отрицает божество как субстанцию, как реальность»²⁷, сводит Бога к идеально-мысленному бытию.

Проделанный нами анализ позволяет признать справедливость оценки С. Земляного: «...За вычетом Флоренского никто не сделал более Лосева для налаживания обоюднородного диалога между православной мыслью и современной наукой. Лосев прорвал многовековую (само) изоляцию этой мысли, усвоил ее представления и концепции, разверзшие совершенно новые мыслительные перспективы»²⁸.

Можно ли упрекнуть Лосева в религиозной идеологизации науки? В своих рассуждениях на темы теории относительности он опирался на Флоренского, главным образом, на его работу «Мнимость в геометрии». Все там изложенное напоминает доказательство бытия Бога в свете данных естественных наук. Подобное использование науки для защиты религии, по крайней мере, существования трансцендентного мира, не пристало глубокому религиозному мыслителю. Пытаясь доказать правоту Платона, Аристотеля и отцов церкви, находя в теории относительности пересказ в физических терминах мира идей, чистых форм и «воинства небесного», попадают под определение ереси, сформулированное Тридентским собором: «Кто скажет, что согласие на христианскую веру не свободно, а с необходимостью вызывается

²⁶ Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика = абсолютная мифология// Начала. – 1994. – № 1. – С. 18.

²⁷ Там же. С. 19

²⁸ Земляной С. От систематики имяславия к эстетике язычества// «Ex Libris НГ», электронная версия приложения к «НГ». Номер 003 (24) от 29 января 1998 г. Полоса 4.

доводами человеческого разума, да будет анафема!» Но: «Кто скажет, что человеческий разум настолько независим, что не может ему быть от Бога повеления верить, да будет анафема!»²⁹

От обвинений в магизме (попытка определить законы духовного мира и через знание этих законов, включая себя в ассоциативные символы, числа, имена, иметь возможность воздействовать на духовный мир) Лосева спасает только его вторая исходная интуиция – апофатика. Любое знание дано нам, по Лосеву, *sub specie aeternitatis*. «То знание и есть наука, в котором существует непонятная нам иррациональная часть, служащая предметом наших изысканий. А что без тайн, что все понятно, то не есть настоящая наука»³⁰. Диалектика у него не претендует на абсолютное значение. «Апофатическая неисповедимость и энергичная, явленная именуемость – необходимые диалектические коррективы ко всей нашей системе; и без них вся эта система цепенеет и умирает в оковах мертвого рационализма»³¹.

В восприятии Лосева христианство, в частности христианское учение о триединстве, – простая, конкретная и очевидная жизненная установка. Под той сложной диалектической системой, которую он разворачивает в своих работах, кроется так воспринятое христианство. Понятен жизненный исток его софиологии, стремящейся преодолеть «метафизический изолюционизм, желающий отделить Творца от творения, творение от Творца, а нас – от Творца, от Космоса и друг от друга»³². «Мистическая концепция «Софии» содержит в себе как открытость творений перед Творцом, так и милость Творца к Своему творению, но и то, и другое – как единую и уникальную Тайну»³³.

Мудрость удерживала его сознание от посягательства на то, что сознанию неподвластно. Неконтролируемый, самодовольный рационализм, с его точки зрения, предаёт забвению все иные способы постижения бытия и пребывания в нем.

²⁹ <http://www.kuraev.ru/vera.html#209>

³⁰ Лосев А. Ф. Этика как наука// <http://courier.com.ru/humanities/html/751.htm>.

³¹ Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика = абсолютная мифология// Начала. 1994. – № 1.-С. 30.

³² Аверинцев С. С. Софиология и мариология: предварительные замечания//Аверинцев С. С. София-Логос. К. 2001. С. 252.

³³ Аверинцев С. С. Концепция Софии и смысл иконы//София-Логос. Словарь. К. 2001. С. 8.

ЭВОЛЮЦИЯ ВЕДИЙСКОГО РИТУАЛА (К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ)

Веды представляют собой наиболее древние религиозные тексты, которые дошли до нас не в виде разрозненных отрывков, как это имеет место в случае других древних религиозных текстов, а в достаточно полном виде. На это указывал еще в конце прошлого века известный санскритолог и знаток ведийской религии А.Хиллебрандт, который по этому поводу писал: «Санскритская филология по сравнению с исследованиями в области классической древности (Altertumskunde) имеет то преимущество, что она не должна свои знания всех сакральных текстов черпать из отдельных случайных данных, но имеет в своем распоряжении учебники, которые составляют основу знания жертвоприношений жрецов»¹ Наличие столь древней и богатой комментаторской литературы делает этот памятник уникальным и незаменимым источником не только для изучения истории религиозной мысли, но и для решения таких важных теоретических проблем, как проблема возникновения религиозного знания, его структуры и сущности.

Считается общепризнанным, что эти тексты формировались в течение длительного периода. Они отличаются как по языку, так и по содержанию. Это и послужило многим исследователям поводом к тому, чтобы противопоставлять не только самхиты брахманам, но и Ригведу Яджурведе и Атхарваведе. Противопоставления

¹ Hillebrandt A. Ritual-literatur. Vedische Opfer und Zauber. – Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. Hrsg. von G.Bühler, 3.Bd.,2.Heft, Strassburg, 1897, s.1

такого рода привели в конечном счете к взгляду, согласно которому религиозные представления древних индийцев претерпели существенную эволюцию, суть которой сводится к тому, что первоначально наивные религиозные представления древних индийцев постепенно превратились в скучные магические заклинания, а народная религия – в магическую религию узкого круга жрецов. Подобного рода утверждения, доминировавшие в западной санскритологии в конце 19 и начале 20 века, бесспорно, имели под собой почву и в советской литературе стали настолько привычными, что не вызывают споров. Такая тенденция к резкому противопоставлению различных частей Вед, как нам представляется, не всегда оправдана и ведет к негативным последствиям. Главным из них является то, что наивные надежды первых исследователей этого религиозного памятника на его однозначную интерпретацию были поставлены под сильное сомнение. Ригведа, представленная как самостоятельный памятник народной религиозной поэзии и ставшая объектом исследования ученых, придерживающихся самых разных методологических подходов и теоретических взглядов, породила такое огромное число противоречащих друг другу точек зрения, что уже почти никто из исследователей не надеется на возможность ее непротиворечивой интерпретации.

Трудности, с которыми столкнулись исследователи ведийской религии, объясняются не только различием теоретических установок и методологических подходов их исследователей, но и особенностями представленных в ней религиозных взглядов. Так, в представлениях древних индийцев о богах можно выделить следующие характерные черты, непривычные для европейского человека. Во-первых, образ богов в Ригведе достаточно аморфен, боги лишены практически как антропоморфных, так и зооморфных черт. Во-вторых, многие из них репрезентируют самые разные явления природы. Так, Варуна представляет и воду и ночное небо, а Митра – огонь и дневную половину дня. С другой стороны, одно природное явление, например, солнце, моделируют ряд божеств: Сурья, Пушан, Савитар, Ушас, Агни, Митра и некоторые другие боги. В-третьих, один и тот же Бог может олицетворять как явления природы, так и этические, социальные и религиозные принципы. Особенно много споров возникло вокруг образов Митры и Варуны. Предметом спора

стала не только этимология имен этих богов, но и вопрос о том, что собственно они олицетворяют. Первоначальный взгляд А. Бергена, Г. Ольденберга, А. Хиллебрандта и других, которые рассматривали этих богов как олицетворения природных явлений, категорически отвергли Мейе, П. Тиме и В. Ленц, которые считали, что Митра является деификацией этической абстракции – договора.² Многие боги не олицетворяют никаких сил природы, а представляют собой деифицированные имена деятеля: Дхатар – «устроитель», Дхартар – «поддерживатель», Вишвакарман – «создающий все», тваштар – «создатель». Не связаны с природными явлениями и боги, в состав имен которых входит слово «pati» – господин. К ним относятся такие важные божества ведийского пантеона, как Брихаспати, или брахманаспати, – «господин молитвы», Праджapati – «господин потомства», а также ряд более мелких богов: Кшетрасьяпати – «господин поля», вастошпати – «господин жилья», ванаспати – «господин поля» и некоторые другие. Не олицетворяет никаких сил природы и такое важное божество ведийского и зороастрийского пантеона, как Арьяман – гостепреимство. Наличие этих и других божеств, которые явно не олицетворяют никаких сил природы (Шраддха – «Вера», Манью – «Гнев», Ниррити – «Гибель», Бхага – «доля», Вач – «речь» и др.), а также тот факт, что для многих богов в большей мере характерны социально-этические функции, ставят, на наш взгляд, под сомнение представление о том, что ведийская религия возникает вследствие олицетворения сил природы и представляет собой типичный образец наивной народной поэзии.

Важной особенностью ведийского пантеона является и отсутствие четкой иерархии божеств. В качестве главных богов в Ригведе выступают самые разные боги – явление, которое М. Мюллер назвал «генотеизмом». Парадоксальны и родственные отношения между богами. Так, Земля и Небо выступают то как родители богов, то как их дети. Они выступают то в качестве супругов, то в качестве брата и сестра. Аналогично Адити и Дакша рассматриваются то как супружеская пара, то Адити выступает в качестве матери Дакши, то Дакша – в качестве ее отца (РВ, Хб 72, 4: «От Адити родился Дакша,

² См. Thieme P. *Mitra and Aryaman*. – Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol.41. New Haven, 1957; Lentz W. *The Social functions of the Old Iranian Mithra*. – W.B. Hennig Memorial Volume. 1970

От Дакши же – Адити»). Все это заставляет нас усомниться и в том, что отношения между богами являются экстраполяцией социальных или родственных отношений. Один бог может взять на себя функции другого и тем самым отождествиться с ним. Агни, например, может репрезентировать всех богов. В этой связи трудно понять, имеем ли мы дело с пантеистической, политеистической, монотеистической или генотеистической религией.

Не менее странной кажется нам и мифология Ригведы. Прежде всего бросается в глаза бедность мифологических сюжетов. Почти все они носят космогонический характер. Большая часть их дублирует миф об убийстве Индрой злого демона, змея Вритры. Не менее странным представляется нам и сам процесс космогенеза. Акт творения рассматривается как непрерывный, многократно повторяющийся процесс. В качестве космогонического начала выступают самые разные боги: Индра, Варуна, Тваштар, Вишвакарман, Вач, Агни, Апас, Хиранья Гарбха и другие. Практически каждый бог наделен такой силой. Причем в качестве первоначал выступают и такие абстрактные начала, как Сат (бытие), тапас (вселенский жар) и Экат (Единое). Творение мира из ничего практически неизвестно древним поэтам. Лишь в одном гимне мы встречаем утверждение, что «из небытия бытие родилось». Однако анализ контекста показывает, что речь здесь идет о рождении богов в виде произносимых гимнов. Фактически, здесь говорится о порождающей космогонической силе священной речи: благодаря гимнам то, что было для нас небытием (боги), становится бытием. Таким образом, небытие понимается здесь не в абсолютном смысле, а в относительном, реальным же началом выступает Брихаспати как персонификация священной речи («Брихаспати вылавил их [богов] как кузнец, В первом поколении богов, из небытия родилось бытие»). Сам акт творения понимается не как творческий акт обладающей абсолютной волей божественной личности, а как придание миру новой формы – действие, которое, как и всякое ритуальное действие, подчинено универсальному космическому закону Рита. Действия творца уподобляются действиям ремесленника и описываются, как правило, с помощью метафор «лепка», «ткачество», «построение», «резьба», «плавка» и т.п. Сам создатель выступает как ткач, кузнец, ваятель, строитель, т.е. как ремесленник, представитель хотя и почетной, но не самой престижной профес-

сии. Примечательно в этой связи то, что в ведийском пантеоне почетное место занимают замечательные мастера Рибху, которые были обожевлены и наделены практически всеми божественными функциями, включая и функцию мирозидания. Наличие в ведийском пантеоне Рибху, а также божественных певцов Ангирасов лишний раз подчеркивает еще одну важную черту религиозных представлений древних индийцев, а именно: в Ригведе отсутствует та огромная пропасть между людьми и богами, которая характерна для более поздних религий. Боги тоже не всегда были бессмертными богами. Они стали ими благодаря акту жертвоприношения. В большинстве гимнов Ригведы боги, даже неистовый Индра, выступают скорее как защитники, товарищи людей, иногда даже как наемные работники, а не как грозные самодержцы. Р. Н. Дандекар указывает на еще одну особенность ведийской космогонии - она не знает телеологии. В Ригведе создатель не руководствуется никаким задуманным планом, а действует как ремесленник. «Возможно, именно поэтому, - отмечает он, - создатель сам по себе не играет сколько-нибудь заметной роли в индуистской религиозной мысли, которая редко задается вопросом о том, каким образом, ради кого и зачем был сотворен мир».³ Однако этот взгляд Р. Н. Дандекара нуждается в уточнении. Целесообразность в религиозном мировоззрении древних индийцев присутствует, но не в виде замысла Бога-творца, а виде универсального космического закона Рита, которому подчинялась деятельность как людей, так и богов. Не являлись исключением и такие виды творческой деятельности, как сочинение гимнов и творение мира. Как и всякая деятельность, творение мира должно было быть направлено на поддержание этого целесообразного порядка, воплощавшего в себе идею истинного бытия. В этой связи представляются не совсем оправданными попытки Г. Людерса⁴ доказать, что Рита – это истина и ничто, кроме истины, т.е. что это не космический порядок. Г. Людерс при этом ссылается на часто встречающееся словосочетание *satyāṅṛta*, в котором *Ṛta* как «истина», «справедливость» противопоставляется *aṅṛta* – неистинному, несправедливому.

³ Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. М.: Восточная литература, 2002, с.137

⁴ Lueders H. *Varuṇa*. Bd.2. *Varuṇa und das Ṛta*. Göttingen, 1952

Однако Ṛta как бытие (sat) противопоставляется небытию (asat), а также всему вредоносному и враждебному (druh) и бездне, хаосу (paraṅka). При этом sat понималась как область, в которой обитали боги и люди, тогда как asat – это область, где обитали злые демоны. Прилагательное druh означает «вредоносный», «враждебный», но будучи субстантивированным он обозначает, согласно Г. Грассманну, «вредоносного демона» (beschädigender Dämon)⁵. Таким образом, asat и druh в некотором смысле можно рассматривать как синонимы мира, враждебного миру людей и богов, и как антонимы слову Ṛta. Человек, соблюдающий универсальный закон Рита, называется ṛtavan «добродетельный», «праведный», а нарушающий его - druhvan «вредный», «неправедный». Любопытно, что латинское слово ritual происходит от прилагательного ritus, которое, как и ведийское ṛtavan означает «правильный», но в ведийском языке его смысл более прозрачен: «правильный» означает «соответствующий универсальному закону Рита». Ведийская религия не знает рая и ада. Термин paraṅka, означавший первоначально «бездна», «хаос», впоследствии используется для обозначения ада. Любая попытка выйти за границы Риты рассматривалась как нарушение этого священного порядка, как путь, ведущий в бездну. В Ригведе функции единственного бога-карателя выполняет Варуна, который своими таинственными путями утаскивает провинившегося именно в бездну. Таким образом, Рита понимается не только как универсальный закон бытия, не только как область, объединяющая людей и богов, но и в более узком смысле, как совершенный, божественный порядок, как цель, к которой должен стремиться человек, находящийся между миром богов и бездной. Согласно Г. Грассманну, слово Ṛta – это пассивное причастие прошедшего времени от глагола ar, которое означает не только «двигать», «приводить в движение», но «путем движения приводить к определенной цели» («durch Bewegung an ein festiges Ziel bringen»).⁶ Если также учесть, что Рита понимается в гимнах Ригведы не как статический закон, а преимущественно как космическая сила, созидаящая и поддерживающая порядок, гарантирующий нам жизнь, здоровье, процветание и прочие блага, то вполне оправдано будет предположить, что понятие «Рита»

⁵ Grassmann, H. Wörterbuch der Rigveda. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1873, s.648

⁶ *ibid.*, s.98

включает уже в себя момент целесообразности. И поскольку акт творения должен осуществляться в соответствии с законом Рита, то он с необходимостью носит целесообразный характер. И хотя это понятие не стало впоследствии синонимом рая, а, напротив, потеряло свое прежнее значение, в Ригведе оно обозначало нечто очень сильно напоминающее наш рай. И тот факт, что впоследствии оно фактически было заменено понятием Брахмана, бессмертного начала, источника и цели всякого развития, на наш взгляд, также подтверждает правомерность такого предположения. Одной из важнейших особенностей ведийской религии является то, что универсальный закон Рита выступает как космическая сила, стоящая как над богами, так и над людьми. Ни один бог и ни один человек не могли его нарушить безнаказанно. Этот закон регулировал естественный ход природных процессов (космический аспект), отношения между людьми (социально-этический аспект) и отношение между людьми и богами (религиозный аспект). Именно поэтому на него нельзя смотреть как на чисто религиозный закон, а ритуал, понимаемый как действие в соответствии с законом Рита, нельзя рассматривать как чисто религиозное действие.

Из этой особенности вытекает другая важная особенность ведийской религии, которая, как нам кажется, может послужить ключом к пониманию религиозных воззрений древних индийцев, а именно: то, что основу как ведийской религии, так и брахманизма составляет ритуал жертвоприношения. В этом ритуале не следует видеть лишь попытку как-то умиловить богов, его функции многообразны. А. Хиллебрандт⁷ указывает на то, что в Ригведе для обозначения жертвоприношения использовались разные термины. Это прежде всего термин *yajña*, который Г. Грассманн трактует как «почитание богов»,⁸ *adhvara* – «религиозный праздник, жертвоприношение, понимаемое как «совокупность всех богослужебных действий, которые совершаются в определенное время (*ṛtu*) с целью почитания одного или многих богов»;⁹ *diviṣṭi* – первоначальное дословное значение «желание неба», наряду с «жертвоприношением»

⁷ Hillebrandt, A. Ritual-literatur. Vedische Opfer und Zauber. – Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde. 3.Bd., 2.Heft, Strassburg, 1897, s.11

⁸ Grassmann, H. Wörterbuch der Rigveda. Leipzig, 1873, s.1076

⁹ *ibid*, s.49

означає також «благоговення». «молитва»;¹⁰ термін «vidatha» служить для означення зібрання взагалі і святкового релігійного зібрання для здійснення богослужіння в частині,¹¹ а термін «vṛjāpa» означає, власне, місце для здійснення жертвоприношення.¹² Кожен ритуал був спрямований на досягнення певного практичного результату. В Ригведі, як правило, мова йде про набуття якихось матеріальних благ – багатства, перемоги в війні, довгої життя, великого врожаю, приплоду худоби і т.п. Не менш часто в гімнах Ригведи зустрічаються прохання захистити від ворогів або покарати їх. Лише деякі ритуали мають своєю метою досягнення інших світів або бессмертя, т.е. несуть чисте релігійне значення. Жертвоприношення розуміється тут як дія, яку виконується за певною схемою: «ми даємо тобі, а ти – нам». В деяких гімнах жертвоприношення навіть порівнюється з торговою угодою. Жертвоприношення виконується за примусом: воно змушує того, кому приносять жертву, виконати відповідну дію. В цьому полягає, на наш погляд, основна магічна функція жертвоприношення, яку вигідно виділяють жертвоприношення з інших видів магічних дій і перетворює його в найбільш ефективний засіб для досягнення бажаних матеріальних благ.

В брахманах ми зустрічаємося з більш глибокою трактовкою жертвоприношення. Ритуалу жертвоприношення тут приписується велика створююча сила, яку можна впливати не тільки на долю людей, але і на космічні процеси. В Майтраяні самхиті¹³ ця думка висловлена дуже чітко: «Життєва сила виникає завдяки жертві, дихання – завдяки жертві, мова – завдяки жертві, око – завдяки жертві, слух – завдяки жертві, дух – завдяки жертві, жрець – завдяки жертві, небо – завдяки жертві, жертва виникає завдяки жертві» (Майтр. Самх.1,11,3). Подібні висловлювання ми часто зустрічаємо і в інших брахманах. В Шатапатха брахмані,¹⁴ наприклад, говориться: «Душа всіх істот,

¹⁰ *ibid.*, s. 605

¹¹ *ibid.*, s.1278

¹² *ibid.*, s.1329

¹³ Die Maitrayani Samhita, hrdg. von Dr. Leopold von Schröder. Leipzig, 1881-1886

¹⁴ The Shatapatha Brahmana. Ed. by A. Weber. B. – L., 1855

всех богов – вот что такое жертва»(Shatapatha Br. XIУ, 3,2,1). Как душа всех существ, жертва отождествляется с Праджапати. Все, что имеет отношение к жертве, приобретает священный характер. Это не только участники жертвоприношения, не только исполняемые гимны, песни, молитвы, но и разного рода приспособления и предметы, которые используются в процессе жертвоприношения. Все, что причастно акту жертвоприношения, наделялось этой чудодейственной силой. Ему приписывалась все созидаящая и все преодолевающая сила. Поэтому, согласно Шатапатха брахмане, тот, кто посвящает себя жертве, тот посвящает себя всему, тот созидает из себя все, то есть отождествляется с Брахманом, творцом вселенной. В брахманах неоднократно утверждается, что благодаря жертве боги достигли бессмертия и смогли одолеть демонов. Принеся в жертву Пурушу, боги породили вселенную. Большая часть мифов, которые мы встречаем в Яджурведе и брахманах, также космогонического характера. И каждый космогонический акт рассматривается здесь как жертвоприношение. Мир возникает и существует благодаря жертве. Закон жертвы становится основным в мировоззрении брахманизма, а жертвоприношение – основным средством для достижения практически любой цели. В этой связи вполне естественно возникает вопрос, каким образом локализованный в пространстве и времени акт жертвоприношения мог выполнять такую космогоническую функцию, каким образом он мог повлиять на процессы, протекающие в космосе. Некоторые исследователи склонны видеть в этом какой-то скрытый интерес, который якобы преследовали жрецы, приписывая своим действиям такую чудодейственную силу. Для других возможность такого воздействия кажется плодом голого воображения. И если в Ригведе подобные претензии, действительно, можно было объяснить поэтической фантазией поэтов, то в Яджурведе и брахманах мы встречаемся с попыткой решить этот вопрос в практической плоскости.

Прежде всего следует отметить, что универсальный характер жертвоприношения в этих текстах не постулируется. Сам способ организации жертвоприношения должен гарантировать возможность такого воздействия на космические процессы. Достигается это путем многочисленных отождествлений элементов ритуала с элементами космоса. Так, жертва отождествляется не только с Пра-

джапати, но и с Вишну. Алтарь, на котором осуществлялось жертвоприношение, должен моделировать вселенную: его нижняя часть отождествляется с Землей, верхняя – с Небом, а средняя – с атмосферой. С другой стороны, Земля и Небо отождествляются с социально-этическими категориями: «Закон – это Земля, Истина – это Небо» (Maitr. S.,3,1,6). Но закон здесь же отождествляется с днем, а истина – с ночью. Можно было бы предположить, что в основе этого соответствия лежит иная связь, а именно: Варуны – с законом, Митры – с истиной. И действительно, в другом месте подчеркивается связь Митры с истиной (Maitr.S.,4,3,9). Однако Земля также отождествляется в одном случае с Праджапати, а в другом – с Агни Вайшванарой. В свою очередь Праджапати отождествляется также с жертвой и солнцем, а Агни Вайшванара – с годом, Индрой и снова с солнцем. Особенно богатой оказывается система соответствий между стихотворными размерами и элементами космоса. Так, Земля отождествляется с размером гаятри (Maitr.S.,3,1,1), но также с размером Ма (Maitr.S., 3,2,9) и саманом Rathantaram (Maitr.S., 3,1,1). Небо отождествляется с размером Jagati (Maitr.S., 3,1,2), Pratima (Maitr.S.,3,2,9) и саманом Brihat. Воздушное пространство – с размером Trishtubh (Maitr.S., 3,1,2) и Prama (Maitr.S.,3,2,8) В целом стихотворные размеры отождествляются с богиней Вач (Maitr.S., 2,2,3), с петлями Варуны (Maitr.S., 2,3,3) и одеянием Агни (Maitr.S.,3,1,5). Часто утверждается: «Размеры – это Брахман». При этом под брахманом имеется в виду не только молитва, но и жертва, жрецы и все элементы священнодействия. Наконец, в другом месте говорится: «Брихаспати – это Брахман, стихотворные размеры – это Брихаспати» (Maitr.S.,2,2,3). В Ригведе также часто указывается на связь стихотворных размеров с тем или иным божеством. В десятой мандале мы читаем: «Гаятри установила связь с Агни, Савитар соединился с Ушнихой, Сома, возвеличиваемый гимнами, – с Ануштубхом, Брихати поддержала речь Брихаспати. Вираджд – преимущество Митры-Варуны, Триштубх – здесь доля дня Индры, Джагати пришла ко всем богам. Затем установили связь земные риши» (Rgveda,X,130,4-5). Аналогичные соответствия в Ригведе мы встречаем довольно часто. Правда, если в гимнах их легко принять за плод поэтической фантазии, то по отношению к яджусам, которые лишены каких-либо поэтических украшений и служат практическими предписаниями для жрецов,

этого не скажешь. Это дает нам основание сделать вывод, что такого рода соответствия выполняют определенную практическую функцию в ведийском ритуале и являются скорее прескрипциями, чем простыми метафорами или сравнениями. Так, например, в одном месте мы читаем: «Триштубх – это сила и мощь, таким образом достигают силы и мощи» (Maitr. S.,2,4,4). Из приведенного выше гимна Ригведы и других мест Яджурведы мы узнаем, что триштубх соответствует Индре, который воплощает в себе силу и мощь. Благодаря такой системе соответствий устанавливалась связь между стихотворным размером и определенным практическим результатом, которого жрец стремился достигнуть посредством чтения метрических стихов. Функция таких соответствий-отождествлений состояла в том, чтобы обнаружить некоторую скрытую в данном размере потенциальную способность или силу, которую можно было бы затем использовать в практических целях. Считалось, что чем больше такого рода соответствий мы установим, тем больше скрытых сторон некоторого объекта или явления мы затронем, и чем длиннее цепь соответствий, тем глубже мы проникаем в суть данного предмета или явления. Эти «тайные» стороны предмета, очевидно, представлялись древним индийцам как скрытые в них магические силы. Таким образом, установление подобных соответствий было направлено в конечном счете на овладение скрытыми в явлениях магическими силами. Это был процесс не теоретического познания, а практического овладения магическими силами. Отсюда вытекает и тот необычный характер данной системы соответствий, который так поражал исследователей. Леопольд фон Шредер, который впервые исследовал и полностью издал Майтраяни самхиту, например, признавался, что для него все эти соответствия носят «странный и бессмысленный характер и создают впечатление произвольных построений, основанных на игре фантазии».¹⁵ Наш выдающийся исследователь ведийских текстов Т.Я.Елизаренкова также отмечала, что «соответствия мифологических персонажей и размеров... в РВ представлены отдельными противоречивыми высказываниями», что «в РВ нет единой системы соответствий

¹⁵ Schröder, L. von. Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung. Leipzig, 1887, s. 129

мифологических персонажей и размеров» и что «эти мифологические представления не соответствуют реальной ситуации гимнов». ¹⁶ Создается впечатление, что мышление жрецов и древних поэтов совершенно алогично. Однако это не совсем так. Среди принципов, в соответствии с которыми устанавливается эта система соответствий, встречаются и законы логики. Так, в одном месте утверждается, что бессмертие – небесный мир (Maitr.S.,1,10,17), а небесный мир – год. И так как год состоит из двенадцати месяцев, то делается вывод, что посредством двенадцати жертвоприношений можно достичь бессмертия. Умозаключение здесь строится на основе закона транзитивности, который, кстати, довольно часто используется в Яджурведе и брахманах. Мы встречаем там постоянно рассуждения, которые строятся не только в форме простого категорического силлогизма или полисиллогизма, но и в форме энтимемы и эпихейремы. Поэтому неправомерно, как нам кажется, говорить об алогичности мышления брахманов. Оно скорее «сверхлогично», поскольку наряду с обычной логикой присутствует еще какая-то другая логика. Так, в основе утверждения «бессмертие – это небесный мир» лежит предпосылка, что на небе живут бессмертные боги, и через сопричастность бессмертным богам небесный мир отождествляется с бессмертием. Год символизирует полноту, завершенность (годового цикла), а следовательно, совершенство. А совершенными являются боги, которые живут на небе, поэтому небесный мир отождествляется с годом. Логика брахман и яджусов, как и всякая логика, опирается на предпосылки, без осознания которых мы не сможем понять ни Ригведу, ни Яджурведу. Необходимо признать, что мы имеем дело с принципиально иным видом сознания, с так называемым магическим сознанием, которое обладает своей спецификой.

Прежде всего следует отметить, что в период создания самхит и брахман магическое знание было единственным и универсальным видом знания. Магические представления самых разных народов, на каком бы удалении они ни жили, существенно не отличались друг от друга. Согласно этим представлениям, мир полон скрытых сил. Каждому предмету или явлению присуща своя специфическая сила, которая определяет особенности его свойств. Эта сила, как

¹⁶ Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль вдийских риши. М.:Наука, 1998б с. 115

правило, была невидима, но могла и проявляться. Граница между видимым и невидимым практически отсутствовала. С невидимой силой маг обращался так же, как и с видимыми предметами. Так, например, злую силу можно было вытрусить или выбить, как пыль, ее можно было смыть, как грязь, сжечь, выкурить дымом или прогнать криком. Не случайно, все магические силы, несмотря на свое многообразие, в древнеиндийских текстах обозначались термином *Tāpi* «тело». Эта сила и определяла сущность предмета или явления. Правда, через соприкосновения она могла перейти от одного предмета к другому, а от другого к третьему и т.д. Следует подчеркнуть что эти представления, не были порождением большой фантазии или голыми спекуляциями. В их основе лежит многолетний опыт народной медицины. Следовательно, они опираются на определенный опыт, который впоследствии был экстраполирован на все явления и послужил основой магического мировоззрения. Действительно, в мире существует много видов растений и каждое обладает специфическими свойствами, которые скрыты в его соке. В этом соке, согласно древним представлениям, и заключается его сущность. Не случайно в Атарваведе и даже в упанишадах для обозначения сущности предмета используется термин *rasa* «сок». Именно в соке скрыта присущая этому растению магическая сила. Мы можем ее получить, выпив данный сок. Как видно, это знание мы используем и сейчас. Но если мы его используем только в узкой сфере нашей деятельности, то для древних людей оно имело парадигмальный характер, а его законы считались универсальными. Так, передача магической силы могла осуществляться как непосредственно, так и опосредовано. В последнем случае в силу вступали магические законы.

Фундаментальным законом магического сознания является закон сопричастности. Согласно этому закону, магическая сила может переходить от одного явления или предмета к другому, если между ними установлена какая-либо связь. Такие явления или предметы считаются сопричастными, они могут репрезентировать друг друга и отождествляться, поскольку обладают одной и той же магической силой, а значит, и сущностью. Сопричастными могут быть часть и целое. Например, тигр обладал специфической тигриной силой. Но эта же сила была присуща шкуре тигра, его зубу и глазу.

В принципе, любая часть тигра обладала ею, однако репрезентативными считались, как правило, наиболее характерные его части. В религиозно-магическом сознании такого рода части рассматривались как символы, которым приписывалась та же магическая сила, что и предмету в целом. Так, во время обряда раджасуя, посвящения в цари, будущий царь ступал ногой на тигриную шкуру, которая здесь выступала как символ царской власти. Считалось, что через соприкосновение со шкурой этого животного он приобретал ту магическую силу царской власти, которой обладал царь зверей. След животного тоже считался его частью и способен был наделить того, кто его касался, соответствующей силой.

Сопричастными считались предмет и его образ. Для этого достаточно было, чтобы образ обладал хоть небольшим сходством с оригиналом. Однако чем больше было сходство между оригиналом и его образом, тем большей была вероятность успешного магического воздействия на предмет путем манипулирования с его образом. По этому принципу и был построен ведийский ритуал. Каждая его часть репрезентировала ту или иную часть космоса, ту или иную космическую силу, а ритуал в целом был организован так, что моделировал весь космос или тот объект, на который нужно было воздействовать. Показателен в этом отношении ритуал ашвамедха, ритуал жертвоприношения коня. Разные части жертвенного коня символизировали разные части космоса. По одну сторону жертвенного костра ставили золотой сосуд, по другую – серебряный. Они символизировали солнце и луну, но также две части Золотого Зародыша. В целом акт жертвоприношения символизировал космогенез. Здесь каждый предмет, каждое действие, каждая деталь имели символическое значение, но для участников ритуала это был реальный производственный процесс, который должен был привести к реальному результату. Достигался он прежде всего благодаря соблюдению магических законов. Усложнение ритуала и придание каждой мелочи принципиального значения было направлено прежде всего на то, чтобы максимально приблизить образ к оригиналу и тем самым повысить его эффективность. Система соответствий призвана была не столько объяснить символический характер ритуала, сколько установить сопричастность между элементами ритуала и элементами кос-

моса и тем самым повысить силу его магического воздействия на космос. Безусловно, знание символического смысла ритуального процесса было необходимым условием получения соответствующего плода уже в ведийский период. Принцип *ya evam veda* «кто знает так» мы часто встречаем и в Ригведе. Однако первоначально определяющее значение имел физический аспект ритуала (уровень тела), реальное магическое воздействие на силы космоса, и лишь постепенно на первый план выдвигается ментальный аспект (уровень ума). Прав был В.С.Семенцов, когда подчеркивал, что как система соответствий, так и мифологемы в рамках религиозного ритуала носили прескриптивный характер.¹⁷ Но его утверждение, что они выступали как предписания для визуализаций, которые должен был осуществлять брахман, нам представляется сильной модернизацией. Очевидно, речь идет о позднем периоде развития брахманизма или даже о периоде, когда создавались так называемые йогические упанишады. В Ригведе нет указаний на то, что жрец-брахман осуществлял йогический процесс. Но там ясно указывается, что его функция состояла в чтении космогонических гимнов. Так, в РВ X, 71, 11 функции хотара, удгатара, брахмана и адхварью описываются следующим образом: «Кто-то сидит, приводя к процветанию гимны,

Кто-то поет мелодию к (стихам) шаквари.

Кто-то – брахман – провозглашает знание происхождения начал, а кто-то измеряет меру жертвоприношения» (пер. Т.Я. Елизаренковой).

Космогонические мифы были, таким образом, частью ведийского ритуала и выполняли свои магические функции. Они призваны были усилить магическое действия ритуала, который уже в ранневедийский период претендовал, очевидно, на то, чтобы управлять процессом космогенеза или, по меньшей мере, корректировать его и благодаря этому способствовать достижению желаемой цели. В данном случае использовались магические свойства речи и визуализация поэтому была необязательна. Лишь гораздо позже она стала применяться опять же все с той же целью усиления магической силы ритуала.

¹⁷ Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы (ритуальный символизм). М.:Наука, 1981

Сопричастными считались так же предмет и его имя. Имени в древности приписывали магическую силу. Предполагалось, что тот, кто знает тайное имя человека или предмета, знает его сущность, а значит, может подчинить его своей воле. Поэтому в архаических племенах ребенку давали два имени – собственное имя, которое считалось подлинным, и нарицательное. Первое хранилось в тайне, последнее использовалось для общения, его могли знать все. Наделение именем рассматривалось как акт священнодействия и ему был посвящен особый ритуал, поскольку считалось, что имя способно предопределить судьбу человека. Очевидно, именно эти магические свойства имени послужили тому, что первоначально безличные магические силы, с которыми оперировал маг, постепенно приобрели личные имена и персонифицировались. Подтверждением этому служит тот факт, что в Атхарваведе, например, одна и та же сила может выступать и как личная, и как безличная. Преимущество персонифицированных сил, которые стали рассматривать как богов, состояло в том, что по отношению к ним можно было использовать одну из наиболее мощных магических сил – речь. Поэтому в ведийской религии персонифицировалось все, что обладало такой скрытой магической силой. Это не только явления природы, но и душевные качества, социально-этические категории и предметы, которые использовались в ритуале жертвоприношения. Даже Гибель была персонифицирована в виде богини Ниррити, поскольку считалось, что злую силу нельзя уничтожить, а можно только перенести с одного предмета на другой, с другого - на третий и т.д. И только принеся ее в жертву богине Ниррити, можно было от нее избавиться окончательно. Подавляющая же часть богов представляла собой персонификацию жизненных сил. Так, наиболее древние и почитаемые боги ведийского пантеона – Варуна, Митра и Агни - часто назывались асурами не в негативном смысле, который это слово получило позже, а в позитивном. Слово *asura* происходит от именной основы *asu* (дыхание, жизнь) и суффикса обладания *ra*. Поэтому *Asura* – это тот, кто наделен жизненной силой, или, как утверждает Р. Н. Дандекар, магической потенцией. Он даже предложил эти воззрения древних ариев назвать не пантеизмом, а панасуизмом.¹⁸ В Яджурведе прямо утверждается, что боги – это прана (Maitr. S.,2,3,5).

¹⁸ Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. Москва: Восточная литература, 2002 г., с. 141

В брахманах и упанишадах это считается само собой разумеющимся. Магические силы, как жизнесозидающие силы, отождествляются с дыханием космоса. Их способность переходить друг в друга, объединяться и интегрироваться переносится затем на мир богов. И как магические силы восходят в конечном счете в какой-то первоначальной, породившей их силе, так и олицетворяющие их боги могут претерпевать подобные изменения и в конечном счете растворяться в одном из них. Имена богов уже древними риши считались нарицательными. Поиск тайного имени, а это касалось не только богов, но практически любого явления или предмета, равносильно был познанию его подлинной сущности, узнав которую мы в состоянии будем подчинить данную личность или данный объект нашей воле. Отсюда столь огромный интерес к этимологии, с которым мы сталкиваемся уже в Яджурведе. Путем исследования этимологии слова брахманы пытались постичь суть обозначаемого им явления. И это был один из наиболее распространенных способов не только познания, но и овладения действительностью. Подобные исследования, как правило, излагались в форме мифов, но это не обязательно влияло на правильность полученных результатов. Так, например, утверждается, что Праджапати создал асуров с помощью определенного дыхания (*asu*) (Maitr.S.,4,2,1) Основываясь на такой этимологии, многие ученые, в том числе Р.Н. Дандекар, тоже возводят этимология слова *asura* к *asu* «жизнь, жизненное дыхание». Этимология слова *deva* «бог» возводится к корню *div* «день»: «Когда был день, Праджапати создал богов, в этом – сущность богов» (Maitr. S.,4,2,1). Аналогичным образом сущность человека сводится к мышлению: «Когда Праджапати создал богов, он задумался (*amanasyata*); благодаря этому он создал людей; в этом – сущность людей» (Maitr.S.,4,2,1). Язык, таким образом, выступал не только как важнейший аспект ритуала, призванный усилить его эффективность, но и важнейшее средство проникновения в сущность действительности. Этимологические исследования в конечном счете сводились к поиску первоначального слога, из которого возникли все слова и который потенциально заключал в себе всю силу речи. Предполагалось, что этот слог обладал наибольшей магической силой. И кто овладеет им, тот сможет овладеть всеми силами космоса, тот станет равным брахману. Таким образом, познавательная функция такого рода исследований расс-

матривалась як второстепенная. Главной же оставалась, бесспорно, магическая функция.

Уже в Ригведе священная речь рассматривалась как жертвоприношение. Как и всякое жертвоприношение она обладала мощной творческой силой. Она призвана была творить сакральный мир. Для этого она должна была быть очищенной. Это необходимое условие вступления в контакт с богами, ибо люди - нечисты, а боги - чисты. Эта чистота связана прежде всего с речью. Люди говорят неправду, боги говорят всегда правду. Люди преследуют практические цели и потому лгут, каждое же действие богов выступает как акт жертвоприношения, лишенный практического интереса, и потому им нет необходимости говорить неправду. Благодаря жертвоприношению боги стали бессмертными. Тот, кто совершает жертвоприношение, становится причастным миру богов и тем самым достигает бессмертия. Поэтому акту жертвоприношения всегда предшествовали очистительные обряды. Считалось, что тот, кто совершает жертвоприношение неочищенным, оскверняет богов, а это могло вызвать гнев богов и повлечь за собой негативные последствия для жертвователя вплоть до летального исхода. Жертвоприношение, которое первоначально было, очевидно, простым магическим актом, постепенно выделилось как наиболее эффективное магическое действие. Как указывалось выше, магическая сила жертвоприношения состояла в том, что оно способно было вызывать соответствующее обратное действие. Поэтому тот, кто читал молитву, пел священные песни или читал священные гимны не только создавал сакральный мир, но и сам очищался. Во время обряда жертвоприношения он переходил из мира профанного в мир сакральный. В «Атхарваведе» указывается: «Жертва, очищенная священной молитвой, несет тебя вверх» (Atharv.XIII,1,43). В Ригведе Речь отождествляется с тайным знанием, истинной и праведностью. Она возвещает «пути благодеяния» и поэтому поступающий неправедно теряет право на Речь (РВ X 71, 6). И хотя утверждается, что «мудрые мыслью создали Речь», «очищая ее, как муку через сито» (РВ X 72, 2), в этом же гимне признается первенство речи, а сам процесс создания трактуется как обнаружение уже ранее существующего:

«С помощью жертвы пошли они по следу Речи.

Они обнаружили, что она вошла в слагателей гимнов» (РВ X 72,3).

Речь это не только могучее средство для призывания богов (РВ VI 73, 2) и уничтожения недругов (РВ VI 73, 3), но и порождающее богов начало. В упомянутом выше гимне говорится о «рождении богов в виде произносимых гимнов» (РВ X 72). Важнейшим свойством сакральной речи признается ее способность приносить плоды. Уже в древнейших гимнах Ригведы речь рассматривается как наиболее важная часть жертвоприношения, все более отселяясь на второй план все другие виды жертвоприношения. Именно это свойство речи активнее всего используется в ведийском ритуале и, очевидно, именно поэтому среди различных видов речи на первый план выдвигается, восхваление, почитание (*namas*). В одном из гимнов Ригведы говорится: «Могуче почитание. Я делаю себя склонным к почитанию. Почитание держит на себе Землю и Небо. Почитание богам! Почитание господствует над всеми. Даже проступок свой я делаю хорошим благодаря почитанию» (РВ VI 51, 8). Почитанию приписывалась способность не только подчинять себе волю богов, но и непосредственно влиять на космические силы. Даже в заклинаниях при изгнании злых духов или диких зверей рекомендовалось сначала выразить им почтение, а потом лишь осуществлять соответствующие действия. Предполагалось, что магическая сила такого рода действий во много раз усиливалась благодаря почитанию. Такую силу почитание приобрело благодаря тому, что оно выступало как такой вид речи, в котором жертвенный характер сакральной речи проявлялся с наибольшей силой. Благодаря этому восхваление приобретало все те магические свойства, которые были присущи жертвоприношению. Как и жертва, восхваление могло насытить богов и придать им силы. Эти свойства священной речи позволяют нам глубже уяснить характер ведийской религии.

Гимны Ригведы, как правило, состоят из двух частей: в первой восхваляется то или иное божество, а во второй высказывается просьба. Роль восхвалений в этих гимнах, на наш взгляд, вполне очевидна: они призваны были принудить богов выполнить соответствующую просьбу. Сама речь строилась в соответствии с законами магии. То, что мы воспринимаем как метафоры, гиперболы, сравнения, для древних поэтов было способом усиления магической силы речи. Этой же цели служат и приворотные слова и магические истины, которые в изобилии встречаются в гимнах Ригведы. Все эти

приемы были направлены на то, чтобы сделать неизбежным результат магических действий. Этому же служили и ритуальные действия. Ведийский ритуал строился на основании магических законов: каждый предмет ритуала рассматривался как часть космоса (закон сопричастности части и целого), а сам ритуал имел структуру, которая отображала структуру космоса (закон сопричастности предмета и его образа). Благодаря такой организации ритуала, а также благодаря магической силе речи локализованный в пространстве и времени ритуал способен был воздействовать на космос в целом. И тот факт, что поэты Ригведы не так часто и не так откровенно говорили о принудительной силе гимнов, не является, на наш взгляд достаточным основанием для того, чтобы отрицать, как это делал Г. Ольденберг,¹⁹ принудительную силу гимнов. Сами принципы построения ведийского ритуала и священной речи указывают на то, что они должны были по замыслу жрецов обладать такой силой. На основании этого можно сделать вывод, что ведийская религия являет собой типичные пример магической религии, причем она в большей мере является магией, чем религией. Подобное утверждение, безусловно, нуждается в разъяснении, поскольку магия обычно понимается слишком узко, а религия, наоборот, широко. Так, В. В. Карамбелкар следующим образом определяет отношение между религией и магией: «Под магией мы понимаем попытки достичь осуществления желаний, путем воздействия на ход событий без какой-либо помощи или вмешательства божественных сил путем заклинания или ритуала. В религии божественной благосклонности ищут с помощью гимнов и жертвоприношения. Цель религии в умилоствлении и убеждении, тогда как существенной чертой магии является принуждение».²⁰ Апелляция к божественным силам не может быть, на наш взгляд, основным критерием для разграничения магии и религии. Все зависит от того, как понимаются эти божественные силы и какой характер носит само обращение к ним. В Ригведе, как указывалось, боги больше напоминают безличные магические силы, чем привычных для нас антропоморфных богов, и, что важнее, их свойства и отношения между ними мало чем отличаются от тех свойств и отношений,

¹⁹ Oldenberg H. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, s. 313

²⁰ V. W. Karambelkar. The Atharvavedic civilization. Nagpur, 1959, p. 90

которые присущи магическим силам. В. Карамбелкар совершенно справедливо указал на одну важную особенность магии – на присущую ей силу принуждения. Мы старались показать, что в ведийском ритуале и в гимнах Ригведы стремление достичь наибольшей силы принуждения является чуть ли не главной целью. Даже просьбы и умиловительные – это только магический прием, направленный на то, чтобы принудить божество удовлетворить желание. Сам факт обожествления, а точнее, персонификации магических сил, который состоял главным образом в придании той или иной силе определенного имени, был связан со стремлением использовать магическую силу имени и речи. Религия начинает выделяться из магии тогда, когда речь признается самым мощным магическим орудием для достижения цели. В этом смысле мы можем говорить о ведийской религии, поскольку это значение речи там осознано в наибольшей степени. Но это – магическая религия, поскольку речь в Ригведе сама по себе обладает божественной силой и может непосредственно без апелляции к другим божествам влиять на ход событий. В этом отношении она является в большей степени магией, чем религией. Но важнее другое: у ведийской религии преимущественно те же цели, что и у магии – достижение материальных благ. Наконец, центральное положение ритуала – это характернейшая черта магии и магических религий. И хотя хотары (жрецы, читавшие гимны) часто претендовали на должность нетара (руководителя ритуала), чтение гимнов было лишь частью ритуала жертвоприношения и имело значение только в его рамках. Само понимание ритуального действия, которое мы встречаем в Ригведе, указывает на то, что мы имеем дело скорее с магией, чем с религией. И в магии, и в Ригведе ритуал понимается как внешнее действие направленное на то, чтобы путем воздействия на внешние силы достичь практического результата. Несколько иначе обстоят дела в брахманизме.

В брахманизме хотя и сохраняется прежнее понимание ритуального действия, но оно там отходит на второй план. На первый план выдвигаются субъективные последствия ритуального действия. Согласно брахманизму, совершая те или иные действия, мы сами изменяемся, изменяется наше сознание. И это изменение есть тот внутренний плод, который мы получаем, совершая ритуальные действия. только при таком понимании ритуала можно

говорить о религиозном сознании. Магическое сознание ориентировано на внешний плод, религиозное - на внутренний. В магии целью являются внешние блага, в религии – внутреннее совершенство, ведущее к бессмертию. Достижение бессмертия в брахманизме становится уже определяющей целью, тогда как в ведийской религии оно было одной из многих целей и достигалось не путем преобразования внутреннего сознания, а путем чисто внешних действий и благодаря магическим законам. Меняется в брахманизме и само понятие жертвоприношения. Закон жертвы становится одним из основных законов брахманизма. Но там он становится уже универсальным законом, отесняя на второй план магические законы. Жертвенным уже считается не только специальный обряд, а практически любое действие, совершаемое не ради эгоистических целей, а как жертва, т.е. ради общего блага. Брахманизм в еще большей степени, чем ведийская религия, является космической религией. миф о принесении богами в жертву Пуруши становится в брахманизме одним из центральных мифов. Он указывает не только на единство человека и космоса, но и на универсальный характер самого акта жертвоприношения. Именно в брахманизме происходит полное отождествления процесса космогенеза с жертвоприношением. Закон жертвы гласит: мир возникает и поддерживает свое существование благодаря жертве. И хотя процесс жертвоприношения в брахманизме понимается еще в характерном для магического сознания натуралистическом духе, как круговорот пищи или как обмен дарами, все же закон жертвы выступает здесь уже не как магический закон, а как религиозный принцип, ведущий к достижению религиозной цели. Согласно брахманизму, боги стали бессмертными, совершив жертвоприношение. Каждый поступок бога – это жертвоприношение. Поэтому, если мы хотим достичь мира бессмертных богов - а в брахманизме мы впервые встречаем противопоставление мира богов и мира предков, противопоставление, которое непосредственно связано с главной религиозной целью – мы должны поступать как боги и тогда мы, правда, по магическому закону сопричастности достигнем бессмертия. Лишь на более позднем этапе развития брахманизма достижение бессмертия стало пониматься как слияние с бессмертным началом – Брахманом. И хотя здесь все еще присутствуют и маги-

ческие представления и характерный для магического сознания брахманизм, на что указывали в шраманский период противники брахманизма, все же так понимаемое ритуальное действие можно рассматривать как нравственное и религиозное действие, поскольку требует от адепта отказа от поступков ради мирских целей. Поэтому только в брахманизме ритуал приобретает действительно религиозные черты, а его эволюция указывает на то, что переход от ведийской религии к брахманизму был переходом не от народной религии к магии, а скорее наоборот – от магии к религии.

ПРАВОСЛАВНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ И ПРАВОВАЯ ОРИЕНТАЦИЯ¹

По моему глубокому убеждению, сам характер богословия, как он был принят и развивался в Восточной Церкви свидетельствует о самых существенных чертах мировоззрения населения Византийской империи (трудно сказать вполне определенно, но, вероятно, в первую очередь - греков), поэтому обойти его при исследованиях, связанных с формированием интересующего нас типа правосознания, было бы ошибкой. Но тогда возникает проблема поиска такой методологии, которая позволила бы нам усмотреть те черты, что могли бы быть найдены за богословскими текстами и в то же время указывать на определенный тип правосознания, определяя или порождая оба явления. Стоит ли говорить, что поиски подобного «первоисточника», мягко говоря, проблематичны. Поэтому ход нашего рассуждения будет построен следующим образом: мы попытаемся определить в качестве гипотетического предположения круг проблем, которые являются общими для права и для богословия. Затем мы рассмотрим, как эти проблемы решались в рамках восточной богословской мысли. Для полного завершения такого рода работы нам следовало бы осуществить «проверку»: предположив существование некоторых структур национального (общественного) сознания, приводящих к весьма определенным формам теологии, мы могли бы также попытаться обнаружить их в качестве идеологических категорий массового сознания. После этого нам

¹ Эта статья является непосредственным продолжением моей статьи «К проблеме научной методологии исследования влияния православного мировоззрения на правосознание» и также выполнена при поддержке Research Support Scheme Фонда поддержки «Открытого общества», грант № 412/2000.

следовало бы пристально изучить все формы проявления народных движений в Византии – восстания, борьбу «димов»², специфику форм народного эпоса и характеры народных легенд и т. д. Однако от второй части задачи нам придется отказаться – это потребует специального исследования, лишь связанного с нашей темой, но не являющейся ее частью. Вследствие этого, все, найденное нами в ходе исследования, будет носить характер предположения, не более. С другой стороны, такое положение дел имеет то преимущество, что позволяет нам достаточно вольно обращаться с методологией, вводя предположения, догадки и даже вымыслы наряду с фактами. Будем помнить об этом.

Первое, что нам надо выделить – это мистический характер, присущий православной теологии. Конечно, мистика свойственна в той или иной степени любой теологии – как православной, так и католической, протестантской, мусульманской и др. И всюду она составляет неотъемлемую часть этого богословия. Однако в православии мистика носит особый характер и играет роль весьма специфическую, что мы и попробуем выразить. «Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью»³. При знакомстве с работами восточных отцов Церкви становится видно, что одна из сторон мистического умозрения заключена в том, чтобы не просто усматривать истину как некое любование ею, а усматривать ее в форме определенной, весьма специфически выраженной теории, то есть по сути дела в форме догмата. В этом смысле мистика получает не индивидуальный и не общественный, а общинный характер, мистическое достижение одного оказывается приобретением всей группы единоверующих, по сути дела – всей Церкви.

Здесь оказывается весьма существенным не момент личного созерцания истины сам по себе, а в первую очередь некое приоб-

² «Димы» - цирковые партии в Константинополе и ряде других городов империи, своего рода «партии», находящиеся в оппозиции по большинству социальных, политических, а иногда и богословских вопросов. При этом связь с цирком была самая прямая – они поддерживали одну из четырех команд, различаясь по цветам, но реально это была лишь форма членения социальных движений византийского общества.

³ *Лосский*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. В кн.: Мистическое богословие. К., 1991. С. 98.

речение всей общины, всего сообщества верующих. Это находит свое выражение в том, что сам по себе мистический опыт личности, если он противоречит или даже остается нейтрален по отношению к догмам православной Церкви, не только не имеет ценности, но, скорее, рассматривается как явление негативное (например, мистические откровения, остающиеся в рамках католицизма). «Нам часто говорят, что важна только духовная настроенность, что догматическая разница ничего не меняет. Тем не менее, духовная жизнь и догмат, мистика и богословие нераздельно связаны в жизни Церкви. Что же касается Восточной Церкви, то она, как мы уже говорили, не делает особо четкого различия между богословием и мистикой, между областью общей веры и сферой личного опыта»⁴. Таким образом, человек в рамках культуры восточной христианской традиции оказывается с самого начала не самостоятельной единицей прежде всего, а частью общины верующих, и его опыт духовного пути носит двоякий характер: с одной стороны, он всецело принадлежит самой личности, с другой же – в значительной мере принадлежит всему сообществу православных.

Возникает на первый взгляд весьма противоречивая картина: мистическое постижение истины оказывается подлинным только при условии, что в этой истине открывается лишь то, что и так известно и давно существует в качестве догматов. Однако это не совсем верно, потому что при таком подходе оказывается утраченным сам момент индивидуального переживания истины. Отсюда можно сделать вывод, что личность неразрывно связана с процессом постижения истины, истину нельзя представить как нечто самостоятельно существующее и самостоятельно функционирующее без связи с теми, для кого она, собственно, и является истиной. С этим оказывается связана еще одна, не менее важная сторона мистического усмотрения – сторона практическая, *πράκξις*. Эта сторона не только преобразует того, кому открывается мистически истинная картина всего существующего в мире, она носит и некоторую «обучающую» функцию: регламентация того, как получить возможность подобного усмотрения сути вещей, оказывается гарантией того, что и другим людям общины это доступно. К тому же эта сторона высту-

⁴ Там же. С. 101 – 102.

пает еще одним критерием того, что усмотренное было истинным, а не внушено некими злыми силами.

Чрезвычайно показательна в этом смысле проблема рассмотрения заблуждения тех, чья причастность православной Церкви не может ставиться под сомнение. В качестве примера возьмем объяснения преп. Варсануфия Великого (ум. ок. 540 г.), относительно мнения св. Григория Нисского о возможности смягчения и окончания мучений грешников (мнение, противоречащее официальной доктрине и всей святоотеческой традиции). Будучи спрошенным об этом, старец отвечал, что это – результат нескольких причин. Во-первых, даже и Святым невозможно постичь «все глубины Божии», а кроме того, это было весьма распространенное мнение прежних учителей (здесь старец говорил, не только о св. Григории, но и обо всем капподоксийском кружке) и хотя Святые превзошли своих прежних учителей, «но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, то есть учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и Святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигли собственным умом; впоследствии же и те и другие слова приписаны были им»⁵. Иначе говоря, по мнению преп. Варсануфия Великого (которое для нас важно как общепринятый ортодоксальный взгляд на проблему), причины прокравшихся в работы великих Отцов Церкви заблуждений лежат в некоем нарушении «регламента» или порядка приобщения к истине. Меньше всего преп. Варсануфий Великий предполагает, что св. Григорий Нисский бездумно повторял чьи-либо слова, даже своих выдающихся учителей, но тот факт, что он специально обратился с молитвой к Богу с просьбой отличить истинное от ложное в

⁵ Преподобных Отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников. Пер. с греческого. Изд. 4-е. СПб., 1905 (репринт: М., 1993), с. 387. Цит. по: *Лурье В. М.* Послесловие к книге св. Григория Нисского «Об устроении человека». СПб., 2000. С. 199 – 200.

учении своих учителей, привел его к возможности ввести в свои работы ложные положения по весьма существенному вопросу.

Практическая сторона мистики не сводилась лишь к предписанию того, как может быть получено мистическое усмотрение истины, безусловно, в ней преобладал скорее даже нравственный аспект, аспект делания (деятельности) в специфически-православном понимании этого термина. Здесь «метафизика отсутствует, идеология отодвигается на второй план; в основу мистики полагается внутренний опыт – переживание; возвышенное парение спекулятивной мысли сменяется напряжением духовного подвига; место метафизических построений и схем занимает психологическое изображение внутренней жизни, сопровождаемое нравственными наставлениями относительно духовного «делания»⁶. Некоторые авторы, в том числе как раз П. Минин, считают, что в мистике можно выделить два самостоятельных в принципе направления. «Оставляя в стороне частности и обращая внимание на самое существенное, мы можем отметить два главных направления в древне-церковной мистике – одно абстрактно-спекулятивное, другое нравственно-практическое. Наиболее видным представителем первого является автор произведений, известных под именем Дионисия Ареопагита; второе нашло себе яркое выражение в трудах преп. Макария Египетского и позднее Симеона Нового Богослова»⁷.

В плане того, как отражено мистическое учение в трудах Отцов Церкви, П. Минин совершенно прав, однако ни в коей мере не следует забывать, что тем не менее мистика в Восточной Церкви выступает в своем единстве, представляя собой некий единый «инструмент» познания и преобразования собственной жизни, более того, эти два направления понимаются как в сущности неразделимые, хотя и не выступают как одно и то же. «Можно было бы вообще сказать, что восточное монашество чисто созерцательного характера, если бы различие между обоими путями – созерцательным и деятельным – имело на Востоке тот же смысл, что и на Западе. В действительности же в Восточной Церкви оба пути друг от друга неотделимы: один

⁶ Минин П. Главные направления древне-церковной мистики / Мистическое богословие. К., 1991. С. 361 – 362.

⁷ Там же. С. 343.

путь немислим без другого, ибо аскетическое совершенствование, школа внутренней молитвы, именуется духовным деланием»⁸.

Та как нас в первую очередь интересуют вопросы, связанные с формированием правосознания, обратимся теперь к этой проблеме, оставив в стороне рассмотрение мистики как особого явления, ее природу, предпосылки и исторический характер ее возникновения и т. д. В плане заявленного интереса для нас оказываются важными такие стороны мистики как ее внутренняя организация (в этом смысле православная мистика отлична от католической, иудейской, мусульманской и др.⁹) как некое отражение настроенности, направленности определенной культуры на восприятие бытия. Отметим лишь, что многочисленные определения мистики сходятся в том, что мистика подразумевает восприятие Бога на основе прямого внутреннего переживания, *cogntio Dei experimentalis*, как говорит Фома Аквинский, познание Бога в опыте. Однако для нашего исследования важнее оказывается как бы «место» Бога, как последнего предела и первопричины всего, как подлинной реальности, поэтому здесь я говорю о «бытии», используя этот термин именно в этом значении.

Что же дает нам в этом отношении картина православной мистики? Право, наряду с многими другими своими сторонами, может рассматриваться как некоторое свидетельство о подлинности бытия, но свидетельство заведомо неверное, лишь приближенное к подлинности, но никогда этой подлинности не достигающее, однако неизменно претендующее на это. Более того, сама эта претензия, некая уверенность в подлинности есть неотъемлемая черта права, без которого оно не могло бы претендовать на высший авторитет. Мистика же, даже будучи выражена в языке (в качестве догматов), также не ставит под сомнение абсолютную истинность развернутой ею картины, при этом отличаясь куда большей устойчивостью. Можно это выразить точнее: хотя результат мистического откровения претерпевает некоторые изменения во времени (известна и открыта история принятия догматов, более того, она

⁸ Лосский. Ук. соч. С. 104.

⁹ «Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д.». (Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. Израиль, 1989. С. 25.)

растянута на несколько веков и в целом допускает, хотя и негласно, последующие изменения), сама система мистического откровения в ее основных чертах остается неизменной; право же, сохраняя значительное количество неизменных принципов, тем не менее меняется прежде всего как система.

В православной мистике мы находим две черты, на которые следовало бы обратить внимание: во-первых, что истина, полученная мистическим путем не регламентирует преобразования общественной жизни здесь, в повседневном мире, но регламентирует лишь преобразования самой личности, в значительной мере, хотя и не до конца, призывая ее оставить это существование, ради подлинной жизни в Боге; во-вторых, следует отметить весьма специфически-настороженное отношение к языку, что выражается в том, что основными терминами оказываются греческие (это и понятно), но термины эти всегда наделяются определенным весьма специфическим значением, а никогда не заимствуются из живого повседневного языкового обихода.

Например, в русском православии «личность» - это совсем не то, что личность в философии или психологии, и уж совсем не то, что в повседневном языке. Но также и греческие Отцы Церкви отказались категорически от термина πρόσωπον – ‘наружность’, ‘вид’, ‘маска’ (использовавшемся, например, Феофрастом для определения типов личностей, характеров¹⁰), который использовался на Западе (persona), заменив его на весьма специфический термин ‘υπόστασις, первоначально означавший «нечто существующее». Вообще язык православного богословия (как греческий так и «русский») существенно отличался от обыденного живого языка, что произвело к созданию особого образования в южнославянских странах, в том числе и в Киевской Руси – церковно-славянского языка. Язык этот понимался как единственный (кроме греческого, а позже - латинского), на котором может быть выражено область сакрального знания¹¹. Не случайно и Церковь, и власть долго противились уже в XIX веке

¹⁰ Феофраст. Характеры. Л., 1974. Там же см. статью Стратоновского Г. А. Феофраст и его «Характеры» (С. 45 – 83), где приводится этимология и история применения термина.

¹¹ Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв.) М., 1994. С. 9 – 10, 15.

изданию нового перевода Библии и других богословских текстов на живом русском языке.

Отметим, что первые русские юридические памятники, известные нам – «Устав князя Владимира Святославича о десятинах, судах и людях церковных» и «Русская правда» были написаны не на церковно-славянском, а на древнерусском языке, хотя обоим предшествует предисловие, написанное на церковнославянском языке¹². Факт этот сам по себе замечательный: право понималось, как нечто здешнее, земное, но при этом основывалось или покоилось на некоем небесном, трансцендентном основании. Мы еще вернемся к этой проблеме, отметив здесь лишь важное для нас наблюдение Б. А. Успенского: «В России же административное, юридическое как бы выключалось из области подлинной культуры»¹³, можно добавить, что эти сферы таким образом практически выпадали из области сакрального. И хотя в Византии не было такой ситуации двуязычия (хотя, по мнению Б. А. Успенского, относительно периода IX – XIII вв. правильно говорить не о двуязычии, а о диглоссии), то некое подобие диглоссии – различие сфер сакрального и бытового (административного, юридического и т. д.) – мы можем признать.

Что же касается первой выделенной нами черты византийской мистики – проблеме приобщения божественной, высшей сфере бытия, то здесь всякие предположения могут быть высказаны даже не в качестве догадок, а в качестве весьма специфических «подозрений», проверка которых потребовала бы специального исследования. Тем не менее, их все же следует высказать. Столь существенно важная роль мистики в православном учении во многом способствует обесцениванию практической земной жизни. Мистическая компонента не просто трансцендирует Бога, а делает разрыв с Ним *значимым*, отсутствие Бога в земной жизни оказывается существенным. С другой стороны пути к Богу как пути сугубо индивидуального нет, «мистический индивидуализм остался чуждым духовному опыту Восточной Церкви»¹⁴. По сути дела, единственным путем оказывается преобразование самого себя таким

¹² Там же. С. 44.

¹³ Там же. С. 16.

¹⁴ Лосский. Ук. соч. С. 106.

образом, чтобы и вся община оказалась преобразованной, но при этом не были бы никем нарушены границы православной ортодоксии. Именно в силу этого порыва к преобразованию окружающего социума русскую православную философию характеризуют как «подвижничество и героизм»¹⁵. Вследствие этого, вполне естественным оказывается весьма сдержанное отношение к тем, кто стремится преобразовать общество путем его вполне рациональной (правовой, структурной) реорганизации. Если такая реорганизация не представлена в форме мистического приобщения к высшей истине (какие бы формы та не имела – Бог, справедливость, всеобщее благосостояние и т. д.), если идеология не пытается отождествить новый порядок с самим бытием как оно есть, то по сути для такого мировоззрения она должна выглядеть как деятельность антихриста (отношение, весьма характерное для православно ориентированных русских мыслителей к реформам Петра I, во многом – Александра II, а также любым бунтам и революциям). Преобразование должно происходить на основе некоторого «семейного» отношения, где глава семьи, преображаясь за счет духовного опыта сам, преображает и всю семью. Он и видит дальше, и знает больше.

Таким образом, в мистическом православном учении можно обнаружить целый ряд черт, которые вполне были способны привести к формированию негативного отношения к праву с точки зрения его основной функции – соотнесения порядка этого мира с миром высшим. Право при этом понимается как средство низменное, бытовое, как необходимость организовать порядок на этой земле, но не более того, и в результате праву отводится регулятивная функция, а не преобразующая. Можно сказать иначе, мистический элемент православного учения лишает право идеологического измерения, всецело оставляя его за собою.

Чрезвычайно важно также попытаться взглянуть на то, как в рамках православной традиции решается проблема личности, то есть некоторого личностного измерения существования, или, иначе говоря, проблема признания субъективных прав, а тем самым некой природы человека. Здесь мы сталкиваемся с весьма серьезными трудностями. Несмотря на существование великолепно разрабо-

¹⁵ Лосев А. Ф. Основные особенности русской философии / Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 510.

танной православной антропологии, представляется весьма затруднительно интерпретировать ее в интересующем нас философском аспекте – аспекте формирования правосознания. Это связано, во-первых, с кажущейся близостью терминологии, на деле оборачивающейся глубоким различием в понимании употребляемых терминов, во-вторых, православная антропология ориентирована совершенно иначе, нежели антропология рациональной философии, на которой базируются любые направления западной философии права, наконец, в-третьих, сама философская антропология, в отличие от православной, остается областью весьма проблематичной, где соперничают самые различные, а порой – противоположные, подходы к проблеме, где нет не только единого решения, но даже единой методологии поиска такого решения.

Не вызывает особого сомнения, что в какой-то мере общее мнение современного западноевропейского подхода к проблеме антропологии, согласно которому природой человека оказывается свобода, рождено одним из принципиальных вопросов католического и протестантского богословия – проблемой предопределения. «Как для католицизма, так и для протестантизма конститутивно важна (позитивно или негативно) теория предопределения, совершенно безразличная для православия»¹⁶. Следует отдавать себе отчет в том, что это совершенно не случайное расхождение восточной и западной традиций христианства. В той же статье С. С. Аверинцев пишет, что «стиль католицизма конституировался в пелагианских спорах о воле и благодати, не нашедших понимания на Востоке; для православия такую же роль сыграли христологические споры IV века»¹⁷. Проблема соединения божественной и человеческой природ у Христа оказывается и в самом деле конституирующей для всего православного учения в целом, в том числе и для антропологии. «Для католической теологии Бог и человек суть прежде всего субъекты воли, для православия – объекты онтологических процессов»¹⁸. В силу того, что современная философия практически не востребует подобную точку зрения на человека, говорить о православном учении о чело-

¹⁶ Аверинцев С. С. Православие / Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 333.

¹⁷ Там же. С. 334.

¹⁸ Там же. С. 333.

веке языком современной философии оказывается почти невозможно. «Я не берусь излагать то, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские (здесь – православные. С. Ш.) богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их наделили бы, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции – от образа мысли, следовавшей путем весьма отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания?»¹⁹. Такой подход сродни поиску работ о человеческой душе в современной психологии.

Мы оказываемся в весьма сложной ситуации. Поскольку мы исходим из предположения, что именно субъективное ощущение своей природы лежит в основе не только одного лишь субъективного права, но и права как системы законов (при той оговорке что за правом в последнем значении оказывается скрыта природа всего социального мира, а не отдельного человека, но воспринимается она им только через личностный опыт), то мы не можем отказаться от попытки взглянуть на православное учение с этой точки зрения. С другой же стороны нам противостоит весьма строгое именно онтологическое учение, то есть, если мы там обнаруживали онтологию «за» правом, то здесь, напротив, онтология предшествует и праву, и человеку. Для того, чтобы наше рассмотрение было бы *философски корректным*, нам следовало бы создать принципиально новую онтологию, которая позволяла бы совмещать онтологию православную и онтологию традиционно-философскую, чтобы иметь возможность как-то соединить эти учения. Тем самым (очень трудно удержаться здесь от аналогии) мы уже вступаем в область как раз христологических споров относительно соединения природ во Христе – божественной и человеческой, завершившихся как раз Халкидонским собором. Создание подобной онтологии ни коим образом не входит в нашу задачу (если бы мы не находились в спасительных пределах

¹⁹ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности / Лосский В. Н. Богословие и боговидение. Сб. ст. М., 2000. С. 289.

философии, такую задачу вполне можно было бы назвать святотатством), поэтому нам остается иной путь.

Для нас самым существенным вопросом оказывается момент соотношения высшего (горнего) и земного мира для человека. Поскольку мы признали право в качестве земного, деятельного, реального воплощения нашей сущности (в ее специфической онтологической форме – как условий ее проявления себя), то мы должны признать следующее: для формирования определенно позитивного восприятия права необходима система, в которой эти два мира, две сферы были бы равноправны и взаимосвязаны. То есть человек должен обладать возможностью реализовать свою подлинную (божественную, высшую, духовную и т. д.) природу в своей повседневной бытовой жизни. Таким образом, сделать это он может только посредством права, так как оно, как мы говорили, является единственной формой выражения сущности или заявления природы человека о своем (ее - природы) существовании. Весьма показательным, как в этом отношении православие рассматривает западное христианство.

«Искушение может быть понято юридически, и тогда аскетические подвиги человека будут направлены на то, чтобы *заслужить оправдание*, выйти неосужденным из создавшегося греховного положения. Таков в главном взгляд латинской схоластики. С другой стороны человеку может быть внушено моралистическое понимание Евангелия и его жизнь будет стремлением исключительно к нравственному усовершенствованию. Спасение будет в таком случае восприниматься как катарсис, а конечная цель земной жизни, как *моральное уподобление* Христу, совершенному Нравоучителю. Таков взгляд протестантского пуританизма и морализма»²⁰. И хотя архимандрит Киприан (Керн) несколько раз подчеркивает, что это лишь весьма условная схематизация этих учений, но из всей его работы видно, что он в целом именно так и считает. Но нас сейчас не интересует точность его интерпретаций, другой интерес заставляет нас заглянуть дальше. Что же мы видим?

Мы видим, что как раз эти два взгляда, изложенные в такой схематизации, всецело отвечают тем условиям, которые мы сформулировали выше. В обоих случаях самым существенным оказывается

²⁰ Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.392.

как ты прожил именно эту свою жизнь, такой, как она тебе была дана (проблему монашества и клира для католичества мы сейчас оставляем в стороне – нас интересуют светские люди). Можно, конечно, (и совершенно обоснованно) оспаривать мнение архимандрита Киприана, автора интересного, эрудированного, признаваемого вполне компетентным, но в данном вопросе явно пристрастного. Можно, но это не изменит сути дела. Существенным оказывается вопрос, как обстоит дело в Восточной Церкви.

Ответ заключен в простой на вид (краткой) формуле: искуплением является *обожение*. Обожение, греч. *αποθεϊωσις* – термин Афанасия Александрийского (IV в.): «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился»²¹. Более развернуто это можно выразить примерно следующим образом: посредством умного делания (поста, молитвы и т. д.) человек достигает состояния «апатии»²², бесстрастия, то есть всецело избавляется от страстей и за счет снисхождения на него Святого Духа, претерпевает онтологическое превращение. «Святость понимается здесь не только как психологический факт: она должна распространиться и на тело аскета, сообщая ему новое органичное состояние (в легендах животные узнают святого по запаху)»²³.

При этом отметим, что православие особое внимание уделяет тому, что обожение нельзя понимать в духе пантеизма – как полную утрату личности, растворение ее в безличностном Божестве²⁴. Отрицает православие также и метафорическое превращение – нравственное совершенство и т. д. Однако при этом эти моменты все же приходится оговаривать особенно, тем более, что не вполне ясно, что имеет в виду православие, когда говорит о том, что «личность сохраняется». Православное понятие личности, как уже отмечалось весьма специфично, при условии, что можно вообще говорить о «личности» в православии как о «понятии». «Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того,

²¹ Цит. по: *Арх. Киприан (Керн)*. Антропология... С. 394.

²² Там же. С. 417.

²³ *Аверинцев С. С.* Православие / Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 334.

²⁴ Например, *Минин*. Указ. соч. С. 341.; *Арх. Киприан (Керн)*. Указ. соч. С. 401.; Свящ. Климков О. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 195 – 196.; и др.

что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко»²⁵. Именно на основе учения о Лицах (Ипостасях) В. Н. Лосский приходит к весьма своеобразному выводу о том, что «сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит»²⁶.

Такое положение дел едва ли может нас удовлетворить. Однако я и вовсе не возьмусь определять понятие «человеческая личность» в православном учении. Однако у нас остается возможность подойти к этому вопросу с другой стороны. Мы можем определить, что мы называем «личностью», или точнее, что мы называли в ходе рассуждений в первой части, где шла речь о праве, *человеком*. Согласно тому, что было сказано, Я, мои права, Другой и действительность – понятия взаимосвязанные и взаимозависимые. Они возникают одновременно и существуют в тесном органичном соединении – изменение одного из них неизбежно влечет изменение всех остальных. Как уже говорилось, возникновение этого Я (то есть осознание человеком себя как особой личности) возникает в результате взаимодействия с другими людьми. Эти взаимодействия позволяют человеку «вычленив» себя из своего прежнего исключительно внутреннего восприятия мира и создают тем самым, реальность «внешнего» мира, как мира объективного, в который помещен человек. При этом определенность эта возникает только в результате деятельности человека, его поступков, у которых как правило есть некая цель (может быть скрытая даже для самого человека) – ребенок тянется за едой, за яркой игрушкой, взрослого привлекают некие другие вещи и т. д. Вхождение в новое общество или ориентация на новых Других (не вообще иных, а новых в принципе – переход от родителей к общению со сверстниками), как правило, влечет за собой возрастные кризисы (самые известные – 3,

²⁵ Лосский. Богословское... С. 289 – 290.

²⁶ Там же. С. 299 – 300.

7, 14 лет), о чем часто говорят психологи²⁷. Таким образом, можно сделать вывод, что человека как личность в этом мире определяет его отношение к другим вещам, людям и самому себе, отношение, которое строится на стремлении удовлетворить свои потребности (естественные, культурные и какие угодно еще).

Теперь посмотрим, что же неизбежно должен «потерять» человек для достижения обожения? Прежде всего – страсти. Согласно учению большинства отцов Восточной Церкви (преп. Иоанн Кассиан, св. Ефрем Сирий, преп. Нил Синайский, св. Иоанн Лествичник, Евагрий²⁸), главных страстей всего восемь: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. Только избавившись от всего этого «груза» человек может продолжать свое движение к совершенству. Конечно, словарный запас почти любого языка позволяет найти страсти, не внесенные в этот список, например, жестокость. Однако отметим, что речь шла лишь о главных страстях, более того, у перечисленных выше авторов речь идет о том, что одни страсти порождают другие и приведенные восемь – своего рода просто отмеченные «ступени» на пути личности к полному падению. Нет сомнения, что все дурные наклонности человека вполне могут быть отнесены к этому списку; едва ли Церковь, будет отрицать пагубное действие алкоголизма или наркомании – она лишь отнесет их к разновидностям чревоугодия и вполне справедливо. Обращает на себя внимание отсутствие веселости, бодрости, некоего оптимизма – это пожалуй, единственная «страсть», на утрате которой Церковь не будет настаивать, однако и тут есть выход – это в общем-то и не страсть вовсе. Однако, судя по всему, она также должна быть устранена, так как она не может соответствовать «чувству очистительной скорби и печали о Боге и сердечному сокрушению, которое претворяет несклонное к покаянию раскаяние в покаяние спасительное. Ибо без наличия сокрушенного сердца нельзя достигнуть истинного покаяния»²⁹ Таким образом, все «пассионарии» Л. Н. Гумилева – люди

²⁷ См., например, *Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность.* / *Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения.* В 2-х тт. Т. 2. М., 1983. С. 137.

²⁸ Перечень авторов, как и перечень страстей привожу по: арх. Киприан (Керн). Ук. соч. С. 409.

²⁹ Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Монреаль, 1965. (Репринт: М., 1993.) Ч. 1. С. 73. (Беседа 6).

обреченные. А как быть с теми, кто отстаивает свои права? Как решается вопрос о взаимоотношениях с Другими?

Конечно, уединение – вовсе не обязательное условие просветления, святым вполне дозволено общаться с людьми, но это общение весьма странного рода. Его никак нельзя понять, как общение в процессе удовлетворения своих потребностей. Попробуем присмотреться к этому состоянию «отрешенности от мира». «Чрез бесстрастие человек уничтожает разделение на полы, как не относящееся к идее человеческого существа»³⁰. Надо сказать, это шаг весьма кардинальный и решительный. Это, конечно, можно толковать в современном смысле как достижение полного равенства прав, однако, едва ли это могло предполагаться всерьез православием не только IV или XIV веков, но даже и XIX века. С другой стороны, православие выражает чрезвычайно позитивное отношение к телесности, а, например, святитель Григорий Палама вообще видел в телесности преимущество человека перед ангелами (мы в этом созданы более по образу Божию, чем они)³¹. Однако плоть, согласно тому же автору, нужна лишь как развитие присущей человеку расположенности к обожению, что достигается благодаря творчеству, делу (на основе знания). «Вера без дел мертва и призрачна, и дела без веры – напрасны и бесполезны»³².

Нам, таким образом, не придется расставаться с телом (при обожении), но тело не поможет нам в плане установления и отстаивания своих прав. Более того, о правах вообще трудно говорить в связи с православием, так как там на первом месте всегда «коллективная психология», общинность, которая уничтожает любой индивидуализм. Речь идет вообще о растворении индивидуальности (но не личности), преодолении ее как помехи для преобразования не только себя, но всего окружающего мира. «Тварь, будучи одновременно «природной» и «ипостасной» (то есть будучи создана по образцу Бога-Троицы, где сущность-природа одна, а Ликов-Ипостасей три. – С. Ш.), призвана осуществлять равным

³⁰ Минин. Ук. соч. С. 390.

³¹ Беседы... С. 163. (Беседа 19); см. также: арх. Киприан (Керн). Ук. соч. С. 364, где приводится обширная цитата из сочинения святителя Григория Паламы, посвященная рассмотрению этой проблемы.

³² Беседы... С. 86. (Беседа 8).

образом свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций. Это значит, что уровень, на котором ставится проблема личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают»³³. Новая онтология должна быть по своей сути онтологией социальной (не говоря уже о том, что в ней должно быть место Богу), то есть там как раз и должны быть на первом месте (в качестве элементов) «онтологические процессы», а вот взаимодействие этих процессов будет образовывать уже телесность. Отсюда понятно и особое отношение к греху, который рассматривается «как *заболевание* души, нарушившей первозданную гармонию миротворения и божественного плана мира»³⁴. То есть грех оказывается неким «вирусом», искажающим все те же «онтологические процессы», то есть всю общину, весь мир. Так что тут позиция «отношение к Другому» вообще оказывается неприменима. К Другому как раз надо относиться как к самому себе, как относился бы один орган к другому, будучи обособленными частями единого целого (природы). Какие уж тут права...

Но, возможно, даже в состоянии обожения личность может вести диалог с Богом, таким образом выстраивая свои права по отношению к нему? Безусловно, во многом это так, ведь даже при обожении человек не может по природе слиться с Богом («По учению св. Максима Исповедника [De ambiguis: PG, t. 91, col. 1308 B], в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой»³⁵), а стало быть, все же вынужден как-то относиться к нему. Здесь безусловно есть основания для возникновения правовых отношений. Однако и тут нас ожидает разочарование. Вот слова преп. Исихия Иерусалимского (V в.): «Царствие Небесное не есть награда за дела, а благодатный дар Владыки, уготованный верным рабам. Раб не требует свободы, как награды; но, получив ее, благодарит, как должник, а, не полу-

³³ Лосский. Богословское... С. 302.

³⁴ *Арх. Киприан (Керн)*. Ук. соч. С. 405.

³⁵ Лосский. Очерки... С. 151.

чив, ожидает как милости»³⁶. Приводя эти слова преп. Исихия, архимандрит Киприан (Керн) делает весьма показательный вывод: «Это все, подтверждая притчу о найме работников в виноградник (Матф. XX, 1 - 16), показывает насколько христианское учение о спасении и Царстве Небесном далеко от мирских, социальных понятий о справедливости, равенстве, праве»³⁷. Что и говорить – весьма показательный вывод!

Таким образом, можно сделать вывод, что православное учение о человеке не только не предполагает присутствия в нем некоторых элементов или структур, которые бы способствовали развитию позитивного (в западном понимании) правосознания, но, напротив, почти напрочь отрицает даже возможность предпосылок такого подхода. Надо также отдавать себе отчет в том, что мы сознательно сделали упор не на тексты самих отцов Восточной Церкви (мало кому известные и по сей день как в России, так и в Украине и Белоруси), а на их истолкование современными авторами, относящими себя к Православной Церкви. Надо учесть, что сознанию большинства верующих все нюансы и теоретические тонкости православной теории были едва ли доступны и понятны. Они воспринимали это грубее, проще, (с точки зрения теории, конечно, а не веры). Теория вообще оказывалась неизвестной, все сводилось к обряду, к вере и т. д., что нам еще предстоит рассмотреть. Но тот факт, что православие как учение, выражающее некоторый склад национального характера и задающее основные культурные и мыслительные структуры не способствовало развитию правосознания – это кажется нам бесспорным.

³⁶ Цит. по: *Арх. Киприан (Керн)*. Ук. соч. С. 399.

³⁷ Там же.

РЕФЕРАТЫ

Георг Хильгер, Штефан Ляймгрубер, Ханс - Георг Зибертц.

РЕЛИГИОЗНАЯ ДИДАКТИКА. РУКОВОДСТВО К ОБУЧЕНИЮ, ОБРАЗОВАНИЮ И ПРОФЕССИИ.

Goerg Hilger, Stephan Leimgruber, Hans – Georg Ziebertz.
Religions – didaktik. Ein Zeitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf.-
München, Kösel – Verlag, Gmb and Co., 2001 – 558s.

Авторы руководства считают, что преподавание религии и теория религиозной дидактики должны быть переосмыслены и соответствовать мировоззренчески плюралистическому обществу начала третьего тысячелетия.

Содержание книги делится на четыре части: в первой – религиозная дидактика рассматривается как научная дисциплина; во второй – определяется место религиозного образования и воспитания в школьном учебном процессе; в третьей – обосновываются принципы религиозной дидактики; четвёртая – посвящена планированию и проведению занятий по религии

Своей целью авторы избирают раскрытие современной религиозной дидактики как научной междисциплинарной отрасли знания и специальности. В ней кооперируются теологические и гуманитарные дисциплины, в первую очередь педагогические, опирающиеся на историко-герменевтическую, эмпирико-аналитическую и идеолого-критическую методику.

В работе речь идёт о многочисленных внутренних и внешних условиях, факторах, структурах и других явлениях и сферах, влияющих на проведение занятий по религии. Внимание учебного процесса, реализующего теорию современной религиозной дидактики, сосредоточено на субъективно-ориентированных религиозных уче-

никах (обучение религии в Германии дело добровольное - Э.М.) таким образом, чтобы достичь сдвига от проблематики «традиционного кризиса вер» к вопросам усвоения вер и сенсификации религиозного измерения действительности.

Способ изложения содержания анализируемых в книге проблем демонстрирует широчайший (энциклопедический) охват вопросов и понятий, относящихся к религиозной дидактике. Там где нет однозначного ответа, вопросы ставятся дискуссионно, там, где это требуется, темы излагаются в развитии (историческом и в перспективе разрешения проблем).

В реферате из всего круга затронутых в монографии проблем, представлена лишь та их часть, которая имеет непосредственное значение для длящейся в Украине дискуссии по вопросам о преподавании религии. Акцент сделан на том, что и как предлагают авторы «Религиозной дидактики» преподавать на уроках по этому предмету.

Особой задачей религиозной дидактики, по мнению авторов, является обеспечение научно обоснованной рефлексивной компетенции в сфере планирования, проведения и ценностного содержания религиозного учебного процесса, а также его соответствия общим задачам образования. Понятие «рефлексивная компетенция» включает в себя, по меньшей мере, два момента: способность обозревать учебный процесс и уметь анализировать его отдельные компоненты и «саморефлексию», связанную с личным опытом преподавания, критический анализ которого необходим для улучшения качества занятий.

Словосочетание «религиозная дидактика» объединяет два понятия. Первое – «религия» указывает на теологическую сторону этой науки, второе – на гуманитарную область рефлексии. Религиозная дидактика сегодня не может быть больше удовлетворена временами катехизации (до 1955 года все занятия по этому предмету сводились к преподаванию вероучения, обрядов, таинств и молитв – с.169), она сотрудничает с современными теологическими дисциплинами и обязательно с гуманитарными науками. С теологией – как со специальной наукой, в связи с её содержанием; с педагогикой – как общей наукой воспитания и образования; со всеобщей дидактикой, – как теорией занятий, так и теорией учительства и ученичества; и школьной педагогикой – как с институциональной

педагогической наукой. В широком смысле религиозная дидактика является мостом между теологией и гуманитарными науками, между теорией и практикой, между исследованиями и повседневностью религиозных уроков.

Религиозный учебный процесс осуществляется в социальном контексте, определяющем его условия и рамки. Современный контекст характеризуется как «постмодерн», главным признаком которого является плюрализм. При таких общественно-культурных предпосылках религиозность не является чем-то обязательным. Плюрализм представляет проблему для проведения занятий по религии, но даёт и определённые шансы. Проведение религиозных занятий в коммуникативно-диалогической форме является надлежащим ответом вызову мировоззренческого плюрализма современности. Исходным основанием для этого ответа на перемены в религиозной жизни современного обществе – есть построение концепции: от парадигмы конфессиональности (с противоположной ей секуляризацией), к парадигме плюрализма (с противопоставлением фундаментализма и индефферентизма). Плюрализм надо осваивать плюралистически (с. 87).

Коммуникативное видение образования базируется на нескольких исходных пунктах.

- коммуникация – больше чем инструмент общения на занятиях. Коммуникативный подход сосредотачивает внимание на понятности (доступности) и понимании языково-коммуникативных действий и показывает, что и как связывает коммуникацию с учёбой;
- коммуникация показывает различия в языковой сфере, в которых коренятся разные интенции, и которые требуют коммуникативного освоения;
- коммуникация нацеливает на отношение к учащимся как к равноправным партнёрам. В общении на занятиях предоставляется возможность формулировать собственную позицию, развивать её и уметь придавать ей соответствующее направление;
- коммуникация означает «постижение многообразия». Плюрализм мнений и аргументов – это богатство. Коммуникация образует «запас» аргументов, чтобы впоследствии обосновывать собственную позицию;

- школьная коммунікація виробляє здатність до зміни перспективи бачення, за допомогою вміння співчувувати аргументам іншого. Ця здатність повинна бути не тільки вироблена, але й постійно тренуватися в навчальному процесі. Школярі і школярки вчаться розуміти різницю і виходити з неї і навчаються вмінню їх подолати. Вони також навчаються спільно освоювати непереможні різницю в наступному;
- коммунікація відповідає подіям християнського відкриття, яке само по собі представляє в діалогічному образі.

С конструкційної перспективи розуміння освіти, конструкцій повинно бути як можна більше. Що означає, в першу чергу, вимога до власної активності і самостійної діяльності, усвідомлення власних уявлень про світ. Власні конструкції осмислюються в зв'язі з іншими конструкціями (реконструкція). На тому виникає процес посередництва, презентації і засвоєння інформації, усвідомлення наявного запасу знань. Немає конструкцій без помилок і прощання з наївними відповідями, обманливою впевненістю в образі (деконструкція).

Велике уваження в «релігійній дидактиці» відводиться аналізу засобів масової інформації, їх впливу на підліткове покоління, (в його сприйнятті оточуючої дійсності, в тому числі і релігійної життя), використанню цих засобів на уроках по релігії.

Автори виходять в обговоренні даного питання з того, що за допомогою своїх функцій (інформаційної, пізнавальної, розважальної, комунікативної і інтерактивної (CD –ROMs, Інтернет) мас-медіа змінюють первісне ставлення людини до світу. Вони не тільки розповідають про реальність, скільки косвенно, творять саму дійсність і різні медіасвіти. Вони структурують, визначають і будують реальність. Дійсність як така і постановлена дійсність частково наслідують одна одну і можуть змішуватися в сприйнятті. В сукупності вони ставлять завдання перед виховальним процесом – відійти, в зв'язі з ними і по тому приводу, від фатальної

альтернативы между отвращением и эйфорией к создаваемым ими мирами и через реалистическое и критическое отношение к масс-медиа и посредством их найти новый подход к природе, культуре, обществу, а также к религии.

Значительная часть «Руководства» посвящена содержанию термина «религия», обсуждению его содержания и обоснованию понятия «религиозное измерение действительности»:

Этимологически понятие «религия» производное от трёх слов и значений, которые ему придавали: Цицерон (106 - 43 в. до н.э.) religio – от *relegere* - происходящее снова и снова, скрупулезно соблюдаемое; Лактанций (ок. 250 – 325) – от *religari* – связь с Богом; Фома Аквинский (1225-1274) – от *reeligere* - переизбрание. Во всех трёх значениях речь идёт о специфическом отношении людей к чему-то особенному, но до 16 века это понятие не применялось в общем словоупотреблении; в церковно-христианском контексте доминировало понятие «вера».

Со ссылкой на Г. Гохманна (ст. «Религии» в словаре «Социология религии» – 1994), авторы приводят три культурно-исторические формы понятия «религия»:

- сперва оно служило очищению религии. Во времена Реформации христианская религиозная система освобождалась от магии, астрологии, суеверий и т.п.;
- далее понятие «религия» служило универсализации религии. Завоевание в 16 и в последующих веках европейцами различных частей мира, породило вопрос о применимости собственно христианских традиций к описанию религиозных представлений и ритуалов других народов (мифов, культов и т.п.)
- и третий аспект – дифференциация «религии». В эпоху Просвещения и в последующих в философии и религиоведении содержание понятия менялось (например: христианское откровение и деизм, а потом и пиеизм, янсенизм, методизм и т.д.) и каждое определение считало верным то содержание, которое вкладывало в свою разновидность христианской веры.

Авторы приводят 13 определений религии известных её исследователей и приходят к выводу, что все они объединены: всеобщим значением; трансцендентным аспектом; а также связью и ориенти-

рованием людей или групп людей в запредельных обстоятельствах, будь-то нуминозная сила крайних ценностей, Ультиматум, предельные смыслы, боги, демоны и т.д. – что собственно и означает религиозное измерение действительности.

Авторы считают, что на занятиях по религии учащихся должны сформировать готовность и способность:

- Высказывать свои смысложизненные вопросы (откуда, зачем и куда), и свои воззрения на возможные ответы (опросная компетенция);
- Выразить себя, своё восприятие жизни, жизни других и мира и свой опыт перед другими (компетенция восприятия);
- Толковать и на, основе полученного в процессе преподавания импульса, передавать своими словами и образами тексты, картины и музыку, используемые на занятиях по религии;
- Участвовать духовно и с личным вкладом в проводимых на занятиях по религии беседах, дискуссиях и символических действиях (ритуалах) (коммуникативная компетенция»);
- Приобрести глубокие познания в истории и содержании отдельных библейских текстов, их возникновении и толковании (библейская компетенция);
- Приводить в критико-продуктивное соотношение элементы библейских, теологических и церковных преданий с собственным опытом (коррелятивная компетенция);
- Ознакомиться с содержанием и формами выражения других религий, развить внимание и понимание других людей с иным толкованием жизни;
- Осознавать людские проблемы и проблемы взаимоотношений между людьми, развивать сочувствие к другим, представлять пути разрешения проблем или последствия (этическая компетенция);
- Выражать свои сомнения, колебания по поводу существования Бога и связанный с ними опыт, доверять иудейско-христианским представлениям о Боге, постигать их как повод для собственного религиозного развития (теологическая компетенция)

Помимо «концепций» осуществления занятий по религии, авторы обосновывают также принципы религиозной дидактики, необходимые для общего ориентирования, ценностного содержа-

ния и проведения религиозных уроков во всевозможных ситуациях. Всего их 15, все они и традиционные и новые осовременены. В том числе есть среди них и те, которые характерны для коренным образом изменившейся религиозной жизни 2-й половины XX века.

Экуменическое обучение. Необходимость соблюдения этого принципа вытекает из межконфессиональной ситуации образовавшейся в настоящее время, в которой религиозная идентичность находится в состоянии конкуренции. Надо ценить представления о мире других людей. В многозначном слове «ойкумена» можно найти и значение «большая и маленькая ойкумена». Задача соединения «большой и маленькой ойкумен» возложена на церковь как обозначение и таинство священного для единства между людьми и людьми с Богом (например, в их статусе «бытие для другого» – «Dasein für andere»)(с. 432).

Интеррелигиозное обучение - принцип, который действительно проявляет себя в качестве исходного пункта религиозной дидактики, исходя из социальной ситуации, теоретико-познавательной необходимости и религиозно-теологической точки зрения. Наши соседи принадлежат к великим религиям и основным заданием школы и занятий по религии является содействие лучшему пониманию иностранного в его социокультурных и религиозных основах. Обращение к общим корням в Боге, Аврааме, в Святом письме, в этике и эсхатологии делает возможным внимательное обхождение с другими и согласие между разными ищущими и верующими людьми.

Обучение для единого мира – вызвано глобализацией практически всех сторон современной жизни человеческого сообщества. Оно помогает сознанию отдельного человека устанавливать связь с глобальной ситуацией, и выработать способность и готовность, как у учащихся, так и учителей школы к ответственности за эпохальные, ключевые проблемы современности. В центре внимания находится перспектива достижения справедливости для всех людей в бедных странах. Текущая задача учебного процесса – становление у учащихся христианской солидарности, проявляемой и через помощь тем, кто нуждается в ней рядом, в духе известного изречения: «Мысли глобально - действуй локально».

Э.И. Мартынюк

КУЛЬТЫ, РЕЛИГИЯ И НАСИЛИЕ

Cults, Religion and Violence./ ed. by David G. Bromley, I. Gordon Melton.- Cambridge, University Press, 2002. –250p.

В книге исследуются вопросы, когда и почему возникает насилие в связи с деятельностью новых религиозных культов и можно ли, и как, его предвидеть, соответствующим образом с ним справиться и отклонить. Авторы, ведущие международные эксперты по религиозным движениям и насильственному поведению, сконцентрировали своё внимание на четырёх значительных эпизодах насилия, связанных с новыми религиями имевших место в последнее десятилетие прошлого века: пожар, приведший к смерти «Ветви Давидовой» в Маунт Кармен неподалёку от Вако (США – 1993 г.); убийства и самоубийства членов «Солнечного храма» в Швейцарии и Канаде (1994 г.), газовая атака «Аум Синрикё» в токийском метро (Япония, 1995 г.); коллективное самоубийство группы «Небесные врата» в Калифорнии (США, 1997 г.). Они изучают динамику, приведшую к этим трагическим событиям в северной Америке, Европе и Азии и формулируют выводы в отношении наиболее общих взаимосвязей между насилием и религиозными культурами в современном обществе. Издатели Давид Бромли и Гордон Мелтон (они же и авторы ряда отделов книги) исследуют в прологе наиболее близкий по времени инцидент – нападение террористов из Аль-Каиды на Пентагон и Всемирный Торговый Центр – 11 сентября 2001 г.

События, рассматриваемые в книге, в которых насилие связано с религией, относительно редки в истории, но потенциально их воздействие на общество, может быть очень широким.

Книга состоит из пролога и 12 глав. Авторами, кроме уже вышеупомянутых, являются также достаточно известные, в основном американские и западноевропейские религиоведы, изучающие актуальные проблемы современной религиозной жизни.

В прологе ставится вопрос о религиозном измерении терроризма. В нём обращается внимание и на то, что американское правительство тщательно отделяло Аль-Каиду и её деяния от основного ислама, и на то, что подавляющее число мусульман пытаются дистанцироваться от этой террористической группировки, как почти все христиане от «Народного храма» и буддисты от Аум Синрикё.

Однако, практически, как изъясняют авторы, со времён ослабления халифата (форма власти в мусульманском обществе, объединяющая духовное и политическое лидерство, господствовавшая с 632 г. - год смерти Мухамада - до падения Османской империи), усиления западного влияния в исламо-арабском регионе – возникают ревивалистские группы мусульман, пытающиеся возродить в качестве идеала и на практике времена господства мусульманства. Уже в XIX столетии ваххабиты, из семьи сторонников которых происходит Усама Бин Ладен (1957 г.) прибегали к буквальному прочтению Корана и хадисов. Современный же исламский ревивализм реально появляется в Египте в 1920-е годы, через шесть лет после падения халифата – «мусульманское братство». Поскольку все их сегодняшние последователи в различных странах участвуют в политической дестабилизации, западные исследователи тяготеют к изучению их просто как революционных политических или террористических организаций, не обращая внимание на религиозное измерение деятельности подобных групп.

Исследование Аль-Каиды в её мусульманском контексте только начинается, отмечают издатели, книга, говорят они, посвящена эпизодам, в число которых события 11 сентября 2001 г. не входят, тем не менее исследователи уже обратили внимание на некоторые характеристики, присущие как новым религиозным движениям, так и Аль-Каида (харизматическое лидерство и тоталитарная организация, например).

Очень важным для авторов представляется исследование инцидентов, связанных с религиозным насилием, с вовлечением в него анализа активного социального обмена между религиозными движениями и другими социальными институтами.

Насилие концептуализируется в 1-й главе как деяние, процесс или отношения, в которых участвуют индивидуумы или коллективы,

внутри или вне конкретной религиозной группы. Оно может выйти за институциональные пределы, иметь религиозную цель или иную и атаковать не только религиозные, но и другие социальные институты. Все четыре, рассматриваемые в этой книге эпизода насилия как раз и свидетельствуют об изменении отношений между обществом и религиозными организациями, следствием чего и были состоявшиеся трагедии.

В 2-й и 3-й главах обосновываются теоретические рамки, в которых интерпретируются вышеназванные эпизоды. В главах 4-7-й анализируются основные элементы движений и общественных организаций, часто идентифицируемых как порождающие насилие. Особое внимание уделено высокой организационной требовательности и динамике харизматического лидерства религиозных движений и характеристикам социальных организаций – правительственному контролю, осуществляемому спецслужбами и стратегиями оппозиционных религиозным движениям группировок.

С 8-й по 11-ю главы, вышеназванные насильственные инциденты, рассматриваются в хронологическом порядке, поскольку данные эпизоды и реакция на них влияли на последующие. В 12-й – авторы – составители подводят итоги исследования и определяют его эвристические возможности.

Давид Бромли во 2-й главе с целью социологического уяснения тех обстоятельств, в которых отношения между религиозными движениями и отдельными сегментами общества перестают быть толерантными предлагает термин «Драматическая развязка» и определяет четыре уровня напряжённости между ними, что могут следовать один за другим: (1) Латентное напряжение – при котором наличествующее противоречие между учредительной логикой и организацией движения с одной стороны и обществом с другой не обязательно может быть выражено; (2) Зарождающийся конфликт, в котором обоюдное противостояние не артикулировано в идеологических терминах, будущие противники организационно не мобилизованы, вызывают друг у друга «обеспокоенность»; (3) Напряжённый конфликт, при котором наличествует высокая мобилизация и радикализация движений и оппозиционных групп, противоположные сто-

роны ориентированы друг против друга как «опасные», и (4) «Драматическая развязка» – аномальные случаи насилия, являющиеся производными от роли то ли религиозного движения то ли от государственных или общественных организаций, всегда являющаяся скорее продуктом интерактивного обмена между движениями и контрдвижениями, чем им внутренними характеристиками.

Сотни религиозных движений различных масштабов и типов возникали в истории, но опасные конфликты были не так уж часты. Радикальные группы обычно дистанцировались от установленного социального порядка, создавали изолированные поселения. Доминирующий социальный порядок зачастую зачислял такие группы в аутсайдеры, старался их игнорировать. В наше время, например, у «Ветви Давидовой» был открытый длительный конфликт с Адвентистами седьмого дня, но споры были большей частью символическими, почти не вовлекавшими общественность. Вообще, абсолютное большинство движений в той или иной мере инициировавших возрастание конфликтности уровня «драматической развязки» не достигало.

Напряжённый конфликт формируют несколько факторов: 1) рост числа движений, «умножающий споры» 2) радикализация и мобилизация как движений, так и контрдвижений, что делает их более опасными друг для друга; 3) выход третьих партий, создающих коалиции потенциально содержащие независимые инициативы урегулирования конфликта; 4) вовлечение различных партий в многочисленные споры, формирующие альтернативу между «проблемой культов» и «проблемой репрессий».

Драматическая развязка – довольно редкое событие, наступающее в ходе нарастающей поляризации при дальнейшей эскалации напряжённого конфликта. Возможными результатами этих процессов являются битва, капитуляция или исход. Чаще всего битву инициируют контролирующие органы, на которую религиозные движения отвечают либо капитуляцией, либо исходом, тоже определяемыми как внутренними, так и внешними факторами. Трагедия «Ветви Давидовой» – представляет убедительный пример доминирования внешних условий, а «Небесных врат» – внутренних. Такие факторы как секретность, организационная консоли-

дация или фрагментация, третьи партии могут дестабилизировать неопределённую ситуацию.

В 3-й главе Г. Мелтон и Д. Бромли опровергают четыре из целого ряда заблуждений о связи между новыми религиозными движениями и насилием, которые оказывают влияние на их изучение и формирование политики:

Наиболее часто встречается мнение, что насилие является повсеместно распространённой чертой новых религий, и, напротив, устоявшимся религиям присущ более мирный характер. Есть много оснований считать это мнение заблуждением. Во-первых, новые религии наследуют элементы предшествующих, то-есть уже легитимизированные черты. «Ветвь Давидова», например, происходит от адвентизма, движение Харе Кришна от бенгальского индуизма и т.д. и т.п. Критерий отличия новых религий вообще не сводим к простой дихотомии. Во-вторых, есть, как уже отмечалось выше, много типов населения и не все они могут быть связаны с религиозной группой или религиозной целью. В-третьих, число религиозных групп сформировавшихся в последние десятилетия чрезвычайно велико. Только в США по подсчётам Мелтона из 2000 тыс. ныне действующих религиозных организаций более половины были учреждены после 1960 г., причём в эти цифры не включено огромное число групп, относящихся к New Age. На фоне этих расчётов, число насильственных инцидентов, связанных с новыми религиозными движениями пропорционально мало. Подобный же вывод может быть сделан и в отношении Африки, где за последние 70 лет появилось около 5000 новых религий. Трагедия в Уганде, где пожар унёс жизни около 1000 человек, вовлечённых в «Движение за восстановление 10 заповедей», была ужасной, но это очень редкое событие. В-четвёртых, если вспомнить о религиозных конфликтах: между протестантами и католиками в Северной Ирландии; Израилем и Палестиной на Ближнем Востоке, мусульманами и индуистами в Индии, мусульманами и христианами в Судане и в Индонезии, Тутси и Банту в Руанде, а этот список можно легко расширить, то сравнение о связи новых религиозных групп с насилием в пользу устоявшихся организаций окажется неверным.

Первое заблуждение вызывает второе, которое пытается объяснить, почему насилие встречается в деятельности новых рели-

гиозных движений. Сводится это объяснение к склонности новых групп к насилию. Лучше всего проиллюстрирует верность этого тезиса пример движения Миллера, пророчествовавшего о пришествии Христа в 1843 г. За последующие 150 лет были сформированы в продолжение интерпретации этого пророчества сотни групп, среди которых – международные движения Адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы. Однако лишь в «Ветви Давидовой» насилие обрело своё воплощение.

Третье заблуждение сводится к тому, что новые религиозные движения провоцируют насилие в двух возможных сценариях – убийство и самоубийство. Однако история и современные события свидетельствуют о том, что новые религиозные движения куда более склонны к пламенной риторике, чем к актам насилия, предпочитая приновляясь вливаться к обществу.

Четвёртое заблуждение вытекает из модели формируемой предыдущими. Предетерминация насилия. Раз деятельность новых религиозных групп обречена заранее на проявление насилия, следует усилить меры социального контроля за ними. Что, в конечном счете, может привести к применению насильственных действий против новых религий со стороны государственных организаций.

Томас Роббинс в 4-й главе исследует непостоянный характер НРД как фактора насилия. Для этого он очерчивает насилие в 2-х важнейших измерениях – социально/культурном и экзогенно/эндогенном. К социальным факторам относятся структурные и организационные паттерны (лидерства, общественной структуры, практики, социального контроля и т.д.), к культурным – идеологические и ориентационные модальности как-то групповые верования и ритуалы. Различия между этими факторами не очень строги, харизматическое лидерство и сопровождающая его мессианско – пророческая мистика могут относиться одновременно и к структуре и к культуре. К внутренним или эндогенным факторам, проявляющимся в религиозных движениях относятся идеология, ... организация и лидерство, а ко внешним (экзогенным) – влияние окружающей действительности, к которой движение должно приспособиться.

Автор сосредотачивается на 2-х эндогенных факторах: «апокалипсическое мировоззрение» и «тоталитарная организация». Среди апокалипсических групп, автор обращает внимание на те,

что исповедуют «катастрофический милленаризм», в котором существующий социальный порядок оценивается как зло и требование которых «разрушить Вавилон», может интерпретироваться как призыв к насилию, к свержению существующего строя, либо к самоубийству; но «может» – не обязательно «должен». Исследователи обращают внимание на динамику роста внешней агитации против групп, предшествующую совершённым актам насилия. Апокалипсизм, тотальность и их подварианты свидетельствуют, главным образом о тенденции к изоляции духовного сообщества от стандартов социума, в котором они существуют. Но даже стремление к этой изоляции не спасает от насилия как это было, например, в фашистской Германии против пацифистов и антирасистских движений.

Лорн Доусон в 5-й главе приходит к умозаключению, что сама по себе харизматичность лидера не приводит к насилию, ибо это явление присуще многим движениям (в том числе религиозным и политическим). У М. Вебера харизматический тип власти является одним из трёх наряду с традиционным и рационально – легитимным. Автор определяет четыре специфические проблемы харизматического менеджмента: 1) утверждение персоны лидера; 2) ослабление эффекта психологической идентификации последователей с лидером; 3) отрицание рутинизации харизмы и (4) достижение новых успехов, которые могут в экстремальных случаях повлечь насильственные действия, ибо каждый харизматический лидер утверждает собственную уникальную традицию, а харизма по своей природе требует постоянной легитимации, например из новых религиозных движений Сан Мен Мун (Церковь единения) и Дайсаку Икеда (Сока Гоккай) нашли пути решения этих проблем, создав организации с элементами (по М. Веберу) «чистого» и «официального» типов харизмы.

В 6-й главе Стюарт Райт исследует проблему насилия, исходя из того, что её лучше понять как продукт поляризации между двумя контрастными формами власти – харизматической и рационально-легитимной, импульс которому может быть надан как той, так и другой стороной. Одной из мощнейших сил, производящих поляризацию является определение движения или правительственного учреждения «поверженным». Конфликты между государством и религиозными движениями явление не редкое, но насильственная

конфронтация не так уж часто. Инициативы посреднических групп могут снизить уровень поляризации, не допуская агрессивных поползновений государства и создавая условия легализации для движений. В посреднических группах могут участвовать эксперты по новым движениям. Но правительственные структуры не охотно привлекают экспертов к посредничеству, ибо те критикуют и деятельность государственных органов. Наконец, среди представителей правительственных организаций, находящихся в конфликте с религиозными группами могут быть и те, что руководствуются собственными религиозными убеждениями, а это, в свою очередь может повлиять на достижение компромисса с участниками проблемных групп.

В 7-й главе Айлин Баркер осуществляет компаративный анализ общественной роли пяти типов групп, названных ею «наблюдателями культов», по характеру и степени их влияния на ситуацию вокруг новых религий: от тех, кто безоговорочно осуждает «культы» до тех, кто является защитниками новых религиозных организаций. Между ними: антикультисты, критикующие еретические верования новых религий; группы исследователей, стремящихся получить объективную информацию о том, что делают новые религиозные движения, во что верят и как относятся к обществу; правозащитники и выступающие против преследования религиозных меньшинств. Отсюда закономерно вытекает требование общественного контроля за «наблюдателями культов», поскольку в своей деятельности они могут руководствоваться такими соображениями и принципами («деструктивная» и «тоталитарная секта», например), которые могут привести к насилию вообще и против членов неорелигий в частности.

Для общества предпочтительнее позиция групп, ориентированных на получение объективной информации о деятельности новых религиозных движений.

Джон Холл анализирует в 8-й главе конфронтацию «Ветви Давидовой» с федеральными силовыми структурами и проводит сравнения с более ранним аналогичным инцидентом, в котором оппозиционной группой был «Народный храм» (его члены, переселились из США в Гайану, где в 1975 году, после посещения общины представителями Конгресса США около 950 человек покончили жизнь

самоубийством, либо были убиты по приказу Джимма Джонса, возглавлявшего группу). Он утверждает, что оба движения были предрасположены к конфликту с внешними организациями, но это вовсе не влекло за собой конфронтацию. Прослеживая реакцию союза бывших членов этих общин и родственников тех, кто в них побывал, масс-медиа и различных правительственных органов, он приходит к выводу, что избранная ими стратегия быстрого разрешения проблемы значительно повлияла на совершенные членами религиозных групп актов насилия. Как демонстрирует анализ конфликта «Ветви Давида» с их культурным оппонентами и государством, личные представления о зле, исходящем от культов, может повлечь культурные крики о помощи и обратиться в элементы государственного дискурса с ужасающими последствиями.

Массимо Интровинье и Жан-Франсуа Майер в 9-й главе анализируют некоторые попытки объяснения убийств и самоубийств членов «Солнечного храма»: промывание мозгов, пропагандируемого антультивистами; незаконная экономическая деятельность, прикрываемая религией, поддерживаемая рядом средств массовой информации; психопатологией, находящей поддержку в некоторых академических кругах, и миллениальной уязвимостью – предполагаемой рядом учёных. Авторы отдают предпочтение последнему объяснению и обоснованно утверждают, что в случае с «Солнечным храмом», также как и с «Народным храмом», и «Небесными вратами», смысл жизни членов этих групп заключался в том, что 1) они скорее принадлежали не к этому миру, а к другому царству; 2) они становились всё более чуждыми этому миру; 3) они превращались в мишени тайных сил, стремящихся разрушить их движения; и (4) в дальнейшем не были связаны правилами современного общества. Эти факторы вели вышеназванные группы к осуществлению насилия.

В 10-й главе «Драматические конфронтации: Аум Синрикё против мира», Ян Ридер изучает трансформацию Аум от мирной медитационной и целительской группы до воинственного движения, которое применило нервно-паралитический газ в токийском метро. Насильственное окончание деятельности Аум автор поясняет совокупностью внутренних (личность лидера, миротрицающая ориентация, экстремальная аскетическая практика и другие внутренние

проблемы) и внешних (оппозиция масс-медиа, правительственных органов, семей обращённых) факторов. Конфликт с различными элементами японского общества привёл к «комплексу преследования», так, что движение ощущало себя мишенью широкого тайного сговора. При поляризованной позиции и апокалипсической идеологии, оппозиция влечёт за собой укрепление движения своих границ, солидарности и отрицание конвенционального общества. Насилие сначала направлено внутрь движения и только в последствии вовлекает окружающих. Однажды инициированное, оно продолжает раскручиваться по спирали и выходит из под контроля. Всегда имеет место комплекс внутренних и внешних организации и внешней оппозиции динамик, приводящий к моменту конфронтации и деструкции.

Роберт Валх и Давид Тейлор начали изучать «Небесные врата» почти сразу после возникновения этого движения в 1975 году. Они утверждают в 11-й главе, что «переход» (самоубийство) было результатом плана, который складывался медленно на протяжении 20 лет и не явился продуктом лишь внешней провокации. До 1997 года (до «перехода») движение прошло через 7 фаз: «пробуждения», – когда были сформулированы апокалипсическая идеология и инициировано отделение от конвенционального общества; «куколки» – когда были оставлены старые идентичности и созданы новые совместимые со «следующим уровнем» существования и образовалась сердцевина устойчивой группы последователей. Создание этой знаменитой группы было фазой «класс». Фаза «кризиса и неопределённости» стала осевой в возрастании харизматической власти, когда движение стало рассматривать себя в качестве мишени физической смерти для спасения. В период «недостижимости» движение ощущает, как суживаются его возможности, и прибегает к более экстремальным действиям. На протяжении фазы «поиска новых возможностей» была развита альтернативная линия поведения, которая призывала скорее к самоубийству, чем телесной трансформации как средству достижения соответствующего уровня. В фазе «финальный исход» был совершён «переход», ставший итогом предшествующих фаз. История этой группы может быть суммирована как процесс прогрессирующего «предумышленного разрыва» с обществом. В начале,

его главным образом определяют общественные и экономические условия, но основная причина – ментальный разрыв «Небесных врат» со всем человеческим, включая тело. Самоубийство было большей частью логическим умозаключением. Сразу после принятия решения, самоубийцы вели себя с той же методической точностью, характерной для фазы «класс», которой придерживались на протяжении 20 лет. Смерть означала окончание учёбы, сопровождается «бросание шапок вверх учениками». Самоубийство означало конец «класса» и начало новой жизни в качестве полноправных членов Нового Царства.

В заключительной 12-й главе авторы – составители формулируют некоторые выводы проведенного в книге анализа связи новых религиозных движений, которые могут быть использованы для дальнейшего изучения проблемы. Во-первых, эти инциденты, связанные с насилием в религиозных группах возможны и впредь. Комплекс вызывающих их условий исключителен, но не уникален, о чём свидетельствует трагический эпизод в Уганде в 2000 г. Поэтому нужно конструировать такие рамки интерпретации, которые бы позволили лучше их понимать.

Все факторы, вызывающие возникновение актов насилия не могут быть сведены лишь к перечню характеристик религиозных движений или контролирующих групп. Нужны синтезирующие концепции. Одним из уроков изучения насильственных эпизодов является факт их возникновения в результате широкого социального взаимодействия. Первоначальный импульс к насилию может исходить как от религиозного движения, так и от контролирующих органов. Вероятнее более полезным будет осмысление этих случаев в терминах «опасной ситуации», чем «опасной организации».

В будущем необходим сравнительный анализ дестабилизирующих качеств органов контроля, особенно когда они с помощью силы пытаются решать проблемы, возникающие в разных субкультурах, сами будучи одной из них, софистически понимая возложенные задачи.

Ещё одним уроком является то обстоятельство, что значительную роль в возникновении насилия играют относительно маленькие субгруппы, а не движения или административные органы в целом. Другим уроком является влияние фактов насилия на

другие, не вовлечённые в них движения, политические коалиции и силовые структуры.

Основным выводом, объединяющим все главы тома есть то, что поляризация является ключом к драматической развязке. Факторы, вызывающие поляризацию включают качества движений и контролирующих органов с одной стороны и динамику общения между ними с другой.

ПРОГРАМА КУРСУ: «КОНВЕРГЕНТНІ ПРОЦЕСИ В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ»

1. Мета і задачі курсу «Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття» в навчальному процесі.

1.1 Курс «Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття» спирається у першу чергу на релігієзнавчі дисципліни, що вивчають студенти у попередні роки навчання: «Основи релігієзнавства», «Філософія релігії», «Історія релігії», «Соціологія релігії», «Наука и теологія», «Проблеми індуїстської філософії» та увесь комплекс філософського знання, яким володіють студенти останнього курсу філософського факультету. В свою чергу впливає на засвоєння паралельно вивчаємисть спецкурсів та проблем: «Компаративістське релігієзнавство», «Релігія, політика, право», «Теологія ХХ століття», «Езотерична філософія і релігія» і др.

1.2 Метою викладання курсу «Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття» є те, що вивчення і засвоєння цієї дисципліни буде сприяти:

- зростанню загальної релігієзнавчої культури: (толерації, об'єктивності, діалогізації);
- формуванню цілісного уявлення о сучасних тенденціях в релігійному житті регіону та України;
- вмінню аналізувати релігійну ситуацію у різних геополітичних вимірах.

1.3 Задачі вивчення курсу «Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття» охоплюють в першу чергу проблеми визначення та характеристики головних подій та найважливіших тенденцій у розвитку релігійного життя світу в останні

десятиріччя минулого століття, які з одного боку є виявом загально-
носупільних процесів зазначеного періоду часу, а з другого – про-
довжують характеризувати сучасні явища у цій конкретній сфері
життєдіяльності людства, та впливають на подальшу історію супіль-
ства в цілому.

2. Студент повинен знати:
 - ознаки, що дозволяють визначити процеси у релігійному житті як «конвергентні»;
 - основні конвергентні процеси в релігійному житті минулого століття;
 - місце і роль релігійних організацій в вирішенні нагальних проблем сучасності;
 - принципові умови досягнення толерантного спілкування між представниками різних релігій та світобачень.

3. Студент повинен вміти:
 - аналізувати релігійну ситуацію в регіоні та Україні на тлі глобальних тенденцій релігійного життя;
 - вживати досвід толерантного ставлення до інакочисельних, мирного вирішення проблемних питань у стосунках між представниками різних релігій.

програма курсу «конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття»

№	Назва теми	Всього годин	
		лекції	семінари
1	«Конвергентний процес» як термін сучасного релігієзнавства	1	—
2	Акселерація	0,5	—
3	Актуалізація есхатології	1	1
4	Актуалізація соціальних концепцій	1	1
5	Американізація	1	1
6	Вельтизація	0,5	—
7	Віртуалізація	1	1
8	Глобалізація	1	2
9	Діалог	1	1
10	Екуменічний рух	1	1
11	Егосинтонізація	0,5	—
12	Екзотерізація	0,5	—
13	Зростання інклюдізму	0,5	—
14	Консьюмерізм	0,5	—
15	Модернізм і постмодернізм	1	1
16	Нові релігійні течії	1	—
17	Паксізація	0,5	—
18	Приватизація	0,5	—
19	Сучасний релігійний плюралізм	0,5	—
20	Раціоналізація культових дій	0,5	—
21	Ревівалізм	0,5	—
22	Секуляризація	0,5	—
23	Синкретизм	0,5	—
24	Сцієнтизм	0,5	—

25	Уніфікація екстеріоризації	0,5	—
26	Толерантність	1	1
27	Фемінізація	1	1
28	Фундаменталізм	1	1
29	Харизматизація	0,5	—
30	Конвергентні та дивергентні процеси в історії релігії і сучасному релігійному житті	1	2
		22	14

Тема I «Конвергентний процес» як термін сучасного релігієзнавства

Зміст терміну «конвергенція» у релігієзнавстві за Генріхом Фріком («Порівняльне релігієзнавство» – 1928 р.): тяжіння до вживання загальнонаукової лексики, розглядання паралельних явищ і процесів в різних релігійних традиціях. Поширення нового наповнення змісту «конвергенції» у релігійному житті другої половини ХХ ст. – як «зближення релігій» у таких формах: а) співробітництво релігій (на рівні організацій, громад, вірних); б) прагнення до об'єднання різних деномінацій в єдину традицію; в) тенденція до утворення єдиної світової релігії та ін. Сучасне визначення «конвергентних процесів» як притаманних більш ніж одній релігії так і тих, що свідчать про тенденції зближення соціальних, доктринальних та організаційних позицій між двома чи багатьма релігіями. Перелік, систематизація головних тенденцій сучасного релігійного життя як «конвергентних процесів». Дискусійність у визначенні тієї чи іншої тенденції як «конвергентної». «Дивергенція» як антонім, що характеризує процеси розбіжності між релігіями. Взаємообумовленість конвергентних процесів сучасності, прогнозування їх подальшого розвитку, або занепаду.

Тема II Акселерація

Акселерація як феномен суспільного буття сучасності. Прискорений розквіт, стрімке поширення релігійних явищ, процесів

у другій половині ХХ ст. Вихід на світовий рівень нових релігій та рухів. Стрімке зростання християнських і синкретичних церков у Африці, поширення фундаменталізму в мусульманських країнах, численне навернення до релігії в постсоціалістичних країнах, швидке зростання протестантських громад в Латинській Америці, тощо.

Тема III Актуалізація есхатології

Загальне – соціальне, що сприяє актуалізації есхатології. Посилення і поширення у релігійному середовищі почуттів, що базуються як на сталих, так і на нових поглядах пов'язаних з очікуванням наближення кінця людства та Всесвіту. Мілінаристські настрої. Передбачення Нострадамуса: *Doomsdays cultes*. Нові пророцтва та пророки. Тлумачення сучасних артефактів, глобальних проблем та актуальних питань; Відкриття нових засобів витлумачення традиційних святих писань та інших авторитетних текстів. Аналогії з минулим. Нові докази наближення кінця людства. Зміна уявлень про потойбічний світ. Особливості розпоширення в пострадянському просторі України сучасних есхатологічних уявлень: (Чорнобиль: штрихкоди, ідентифікаційні номери, релігійні конфлікти тощо.)

Тема IV Актуалізація соціальних концепцій

Соціальна доктрина Римо-католицької церкви. Основи соціальної концепції Російської православної церкви. Головні засади соціальних концепцій іудаїзму, ісламу, протестантських деномінацій. Вплив різноманітних ідеологій на соціальні концепції релігійних організацій у післявоєнну добу. Ставлення до соціальних питань деномінацій, що діють в Україні.

Тема V Американізація

Роль США у всесвітній історії другої половини ХХ ст. Посилення впливу Сполучених Штатів Америки на релігійне життя у світі. Діапазон реакцій на американізацію (вестернізацію, модернізацію). Релігійний антиамериканізм. Особливості американського ставлення до релігії (історія і сучасність). Форми впливу американ-

ських деномінацій: місіонерська діяльність, матеріальна підтримка, карго-культи, консьюмеризація тощо. Релігійна діяльність США як чинник конвергентних процесів у релігійному житті. «Акт про міжнародну релігійну свободу» 1998 р. Прояви американізації в релігійному житті України.

Тема VI Вельтизація

Загальнокультурні зміни, що сприяють поширенню в думках і діяльності представників багатьох різних релігійних організацій прагнення до створення всесвітньої організації, що поєднувала б усі релігійні традиції на підґрунті подолання історично існуючої відчуженості. Діяльність Парламенту світових релігій: історія та сучасний стан.

Тема VII Віртуалізація

Сучасний плюралізм віртуальних світів. Зростання ролі кібернетичних засобів у сучасному релігійному житті. Комп'ютерна мережа як засіб централізації релігійного та церковного життя і можливість для автономізації всіх рівнів носіїв релігії (групи, індивідуума тощо). Віртуальні релігії. Бог і комп'ютер. Відображення релігійного життя в інтернеті, новації, що пов'язані з використанням можливостей комп'ютера. Комп'ютерна залежність і релігійний досвід.

Тема VIII Глобалізація

Глобалізація як фактор суспільного життя другої половини ХХ ст. Глобальні події в релігійному житті цього періоду: повернення євреїв на батьківщину предків; відродження буддистських та індуських традицій у зв'язку з набуттям незалежності Індії та країнами південно-східної Азії; розквіт нової самостійності в ісламі з часів нафтової кризи; виникнення нових релігій і релігійних рухів; зовнішня загроза існуванню автохтонних релігій, навернення до релігії у постсоціалістичних країнах, екуменічний рух. Глобалізація релігійних конфліктів сучасності. Конвергентні процеси в релігійному

житті як прояви глобалізації. Ставлення релігійних організацій та віруючих до глобальних проблем сучасності. Глобальна етика. Релігійне життя України в глобальному вимірі.

Тема IX Діалог

Відношення поміж релігіями в історії людства. Передумови сучасного діалогу. Рівні діалогу: всесвітній, регіональний, національний, місцевий. Типи діалогу: міжрелігійний, міжконфесійний, між новими і традиційними релігіями, між представниками релігій та носіями світських ідеологій. Методи і процедури: планування, організація, контакти, обговорення, впровадження домовленостей тощо. Темі обговорення: доктринальні, організаційні, співпраці в соціальній сфері, вирішення глобальних проблем тощо. Принципи діалогу: взаємоповага, самовизначеність учасників, самокритика стосовно минулого, неупередженість, чесність, тактовність, відкритість. Особливості діалогу між представниками авраамістської традиції іудеями, християнами та мусульманами. Діалог християнських церков з індуїзмом, буддизмом тощо. Діалог між християнами та марксистами. Проблеми релігійного діалогу в Україні.

Тема X Екуменічний рух

Ідеї воз'єднання християнських церков в історії. Три історичні спроби практичного втілення ідеї поєднати християнські деномінації: 1) синкретична у первісному християнстві; 2) імперський екуменізм; 3) сучасний екуменічний рух. Особливості екуменічного руху в історії і сучасній Україні. Діяльність Всесвітньої Ради Церков. Екуменічна хартія для співробітництва церков у Європі (1999). Структура і завдання екуменічного руху. Екуменічна еклезіологія та богослужіння. Проблеми міжхристиянського порозуміння в світі та в Україні.

Тема XI Егосинтонізація

«Постосьові» релігії (за К. Ясперсом) як більш індивідуалістичні «релігії спасіння», на відміну від «природних». Зростання значення особистості в релігійному житті. Дияконія і апостолат вірних.

Урахування релігійними організаціями різних соціальних та індивідуальних потреб віруючих, індивідуальна праця з ними. Фактори, що сприяють індивідуалізації сприйняття релігії: сучасний релігійний плюралізм, віртуалізація, розвиток ринку релігійних послуг, тощо.

Тема XII Екзотеризація

Езотеризм та екзотеризм в історії релігії. Доступність утаємничених знань в умовах дії сучасних засобів масової комунікації.

Тема XIII Зростання інклюзівізму

Зміни у масовій свідомості ставлення до іновірців. Можливість присутності на молитовних зборах представників різних конфесій, невіруючих. Визнання за представниками інших релігій шансів на спасіння. Визнання всіх релігій за єдине (Бахаї), тощо.

Тема XIV Консьюмерізм

Процес поширення разом з релігійною формою інших життєвих стандартів, менталітету, системи цінностей. Міжцілівізаційні зустрічі: асиміляція, конфлікти, тощо і релігія. Ринково-орієнтований Євангелізм.

Тема XV Модернізм і постмодернізм

Зміна парадигм в історії теології і церкви (відповідно Г. Кюнгю): апокаліптична – первісного християнства, еліністична – прадавньої церкви; середньовічна – католицької церкви; реформаторська – протестантська; просвітницька – Нового часу. Існування прихильників усіх цих парадигм у наш час. Сучасна парадигма: діалектична теологія, екзистенціальна теологія, політична теологія, теологія визволення, феміністська, чорна, третього світу та інші теології сучасних християнських деномінацій. Теологія в умовах постмодернізму. Осучаснення, оновлення релігійних феноменів і фундаменталістські тенденції в різних релігіях, християнських конфесіях світу і в Україні.

Тема XVI Нові релігійні течії

Особливості формування і поширення нових релігій в другій половині XX ст.: світові суспільні процеси, та зміни в релігійному житті сталих релігійних течій. Теоретичні та методологічні проблеми дослідження новітніх релігійних течій: визначення, класифікація. Характеристика найбільш поширених в світі і Україні нових релігій. Особливості розпоширення нових релігій в Україні. Образ нових релігій в засобах масової інформації.

Тема XVII Паксізація

Традиційна класифікація релігій у релігієзнавстві за географічним критерієм: автохтонні, національні, світові. Сучасні умови розпоширення автохтонних і державно-національних релігій на світовому рівні у повному традиційному обсязі, чи якихось елементів (культових, доктринальних, організаційних) і новоутворень.

Тема XVIII Приватизація

Релігія як приватна справа і держава. Створення ринку релігійних послуг. Релігійні феномени як товар. Приватизація релігії.

Тема XIX Сучасний релігійний плюралізм

Культурний плюралізм XX ст. Релігійний плюралізм та проблеми національної та індивідуальної самоідентифікації. Правові аспекти функціонування релігійного плюралізму. Особливості релігійної ситуації в українській державі.

Тема XX Раціоналізація культових дій

Зростання в масовій свідомості раціонального тлумачення і ставлення до різних культових припісів: посту, кошерності, обрізанню, асанам, мантрам та ін. Витлумачення їх як дієт, гігієнічних процедур, психотехнік, фізичних вправ тощо. Дераціоналізація деяких світських інституцій та феноменів як протилежний

процес. Ставлення доктринальних коментарів до тенденції раціоналізації.

Тема ХХІ Ревівалізм

Прогнози щодо зникнення чи умалення релігійного впливу на суспільство на початку та в середині ХХ ст. Відродження зацікавленого ставлення до релігії в широких верствах населення світу (кількісне зростання практично всіх інституцій). Стримке відродження релігії в постсоціалістичних країнах. Особливості релігійного відродження в Україні.

Тема ХХІІ Секуляризація

Історія терміну. Секуляризація як фактор суспільного життя ХХ ст.: тенденції, ознаки, чинники, що сприяють зменшенню релігійного впливу на деякі сфери життєдіяльності суспільства. Десекуляризація.

Тема ХХІІІ Синкретизм

Синкретизм у попередній історії – при створенні релігій: християнства, іслама тощо. Синкретизм в новітніх релігійних течіях. Поєднання у свідомості сучасних віруючих та віровченнях якихось доктрин двох або багатьох релігій (розповсюдження в християнізованих колах віри в карму, реінкарнацію тощо, християнських вірувань в Азії: свят, літосчислення тощо). Синкретизм та еkleктика у сучасній релігійній свідомості.

Тема ХХІV Сциєнтизм

Взаємозв'язок науки та релігії. Ставлення релігії до науки в історії людства. Вплив науки на релігійні уявлення в другій половині ХХ ст. Богослов'я природи. Неотомізм. Соціобіологія. Модифікація богослов'я і розвиток науки про людину і філософська антропологія. Нові принципи і методи релігійної дідактики.

Тема XXV Уніфікація екстеріоризації

Доступність до населення з боку релігійних організацій в історії і сучасність. Загальна ситуація з правами віруючих та релігійних об'єднань в демократично розвинутих країнах: свобода совісті, свобода слова, рівність перед законом тощо. Засоби масової інформації та релігія. Можливості для різних релігійних течій в прозелітизмі, місіонерстві та іншій релігійній діяльності в Україні.

Тема XXVI Толерантність

Боротьба віруючих різних релігій проти фашистів, за мир, за священний дар життя, проти війни та інших погроз існуванню людства як одна з передумов сучасної толерантності. Важливі події, що впливають на поширення толерантності в релігійному житті світу. Взаємне зняття анафем Римо-католицькою і Константинопольською православною церквами; каяття голови найбільшої з християнських церков Папи Римського в злочинах проти людства скоєних його організацією в історії (проти євреїв, православних, мусульман тощо). Святі тексти релігій про толерацію інших віровчень. Релігійні відносини і толерантність в сучасній Україні. Типи толерантності: міфомислення, моноотістичний, секулярний. Постмодерністська духовна реальність і толерантність. Толерантність і політкоректність.

Тема XXVII Фемінізація

Фемінізм як рух у XIX - XX ст. Історичне ставлення релігійних традицій до жінок. Політика «віктимізації» та її вирази. саті, клітероктомія, спотворення ступнів тощо. Феміністська теологія: реформістська, ревізійністська, революційна, реджектионістська та релігійна практика. Жіноче священство. Перегляд, нові переклади і витлумачення Біблії. Участь віруючих жінок в позацерковній діяльності.

Тема XXVIII Фундаменталізм

Форми реакції релігійних організацій на суспільні зміни та релігійні новоутворення. Виникнення і розвиток американського

(протестантського) фундаменталізму. Католицькі фундаменталісти. Фундаменталістські напрями в іудаїзмі. Православний фундаменталізм. Фундаменталізм в ісламі. Фундаменталісти в сикхізмі та індуїзмі. Фундаменталізм і витлумачення святих текстів. Фундаменталізм і сучасне суспільство. Фундаменталізм і наука. Фундаменталістські тенденції в деяких релігійних організаціях України.

Тема ХХІХ Харизматизація

Поняття харизми в теології та в соціології (за М.Вебером). Рух у сучасному християнстві (протестантизм, католицизм, православ'я), який свідчить про бажання безпосереднього спілкування з Богом. Нові харизматичні релігії в світі і в Україні. Суттєві елементи харизматичного руху: концентрація на Ісусі, моління, любов до Біблії, Євангелізм, протистояння дияволу, дари святого духа, есхатологічні настрої, тощо.

Тема ХХХ Конвергентні та дивергентні процеси в історії релігії і сучасному релігійному житті

Актуальні проблеми сучасності та ставлення до них представників різних церков. Тероризм та релігія. Проблеми клонування, абортів, сексуальних меншин, кремації тощо. Конфлікти за релігійною мотивацією. Три елементи кожної ексклюзивної релігійної традиції (за П. Каушанським): загальний, особливий, ворожий до чужого. Шляхи до подолання ворожих відносин в релігійному середовищі. Релігія і суспільство: судження про їх подальші взаємовідносини. Віра в майбутнє та есхатологія.

ЛІТЕРАТУРА ДО ВСЬОГО КУРСУ*

Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.

Єленський В. Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально – і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні – К.: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2002. – 419 с.

Мартинюк Е.І. Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХст. //Компаративістські дослідження. Наука і релігія: Проблеми діалогу: Одеськ. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова — Наук.-дослідн. Центр «Компаративістські дослідження релігії»; - Одеса: АО Бахва, 2002. – С. 37 – 48.

Georg Hilger, Stephan Zemgruber, Hans – Georg Ziebertz. Religions – didaktik. Ein Zeitfaden fur Studium Ausbildung und Beruf. – Munchen: Kosel, 2001. – 558 p.

* Перелік літератури до конкретних тем містить лише ті статті, книжки та інші джерела, що є у розпорядженні науково-дослідного центру «Компаративістські дослідження релігії» філософського факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова, і можуть бути наданні усім вивчаючим курс за особистим бажанням студента та рекомендацією викладача.

ПЛАНИ СЕМІНАРСЬКИХ ЗАНЯТЬ

ТЕМА І АКТУАЛІЗАЦІЯ ЕСХАТОЛОГІЇ

1. Актуалізація есхатології як конвергентний процес у релігійному житті другої половини ХХ ст.
2. Форми прояву сучасних очікувань кінця людства і Всесвіту:
 - а) традиційні витлумачення сучасних природних катастроф та суспільних негараздів: неправдиві пророки, фальшиві христи, голод, мор, розхрист беззаконня, війни, землетруси (Мт, 24); «мир і безпечність» (1 Сол. 5:3); розмноження знання (Дан. 12:4); порушення моральних чеснот (2 Тим. 3); відродження вибраного народу (Іс. 43); «і проповідана буде ця Євангелія Царства по цілому світові, на свідоцтво народам усім. І тоді прийде кінець!» (Мт. 24:14) та ін.
 - б) мілінарістські настрої
 - в) нові пророки та пророцтва
 - г) «doomsday cults»
 - д) тлумачення нових артефактів
 - е) нові витлумачення святих письмен та авторитетних текстів
3. Зміни в уявленнях про потойбічний світ.

Теми рефератів:

1. Сакральний час.
2. Релігійне несприйняття світу.
3. Апокаліпсис в давньоєврейській і давньохристиянській літературі.
4. Апокаліптичний алармізм і соціальний песимізм.

Література:

Біблія.

Бражников И. Прореченное царство в ожидании цесаря.// Независимая газета, № 3, 25.08.03., - С.16.

Буйон А. За гранью будущего. – Заокский: « Источник жизни», 2001. – 128 с.

Вайнтруб І. Сакральний час //Людина і світ, № 11 – 12, 2000, - С. 43 – 47.

Вебер М. Религиозное неприятие мира / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии: М.: Для высших учебных заведений /В 2-х частях/ Сост. В. И. Гараджа, Е. Ю. Руткевич, часть II, – М.: Наука, 1994, С.57-79.

Горбаченко Т. Тема Апокаліпсиса в давньоєврейській і давньохристиянській писемній культурі. // Людина і світ № 6, 2001, С.54 – 59.

Докаш В. Проблеми хіліазму в протестантській теології.// Українське релігієзнавство. № 18, 2001., С. 12-21.

Дулуман Е. Апокаліпсис відкладається. Ідентифікаційні коди і число Звіра: нічого спільного // Людина і світ, №11-12, 1998. С. 24-30.

Евменов Д. Лжепророчества о втором пришествии // Альфа и Омега, № 3,1998, С. 351 – 360.

Канатуш В.Я. Апокалипсис и второе пришествие. Комментарий в свете современности. – М.: Благовестник, 1998. – 371 с.

Конец света (Эсхатология и традиция). Составитель А.Г. Дугин. – М.: Арктогея, 1998. – 402с.

Невгод В. Испит для провидців // Людина і світ, № 11 – 12, 2001, С. 57 – 61.

Носиков А. В. Апокалипсис ноосферы. – Владимир: « Фолиант», 2000. – 272 с.

Орехов Д. Наступит ли конец света в 2000 году? – СПб.: Невск. Проспект, 1999. – 184 с.

Попов А.С., Радугин А.А. Христианские футурологические концепции (Критический анализ). – М.: Мысль, 1987. – 202 с.

Плохотников К.Э. Эсхатологическая стратегическая инициатива: исторические, политические, психологические и математические комментарии. – М.: МГУ, 2001 – 182 с.

Савченко В. Сочти число зверя. Окултное исследование. - Днепропетровск: Січ, 2002 – 64 с.

Сопричастя, № 3, 1997. Есхатологія, - 135 с.

Сьомін С. Букмекери від Армагедону // Людина і світ № 1 – 2, 2000. – С. 49 – 53.

Ткаченко О., Абель Н. Про ідентифікаційні номери для фізичних осіб, які через релігійні або інші переконання відмовляються їх прийняти. // Людина і світ, №5,2001. – С. 31 –32.

Харитонович А. Мы живём в последнее время // Крыніца жыцця (Источник жизни), №4, 1997. – С. 30-31.

Abanes Richard. End-Time Visions: The Road to Armageddon? – N.Y.: Four Walls Eight Windows, 1998. – 196 p.

Leland John. Millenium madness. // Newsweek, November 11, 1999. – p. 70 – 74.

Stearns P.N. Millennium III, century XXI: a retrospective on the future. – Boulder: West – View Press? 1998 – 196 p.

The millennial itch. An end and a beginning. // The Economist, January 4, 1997. – p. 87 – 89.

White John Wesley. WW III signs of the impending battle of Armageddon. – Michigan: Zondervan Publishing Haus, 1980, - 203 p.

Christian Millierianism. / ed. Stephen Hunt. – London: Hurst, 2001. – 356 p.

ТЕМА II АКТУАЛІЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНИХ КОНЦЕПЦІЙ

1. Соціальна доктрина Римо-католицької церкви.
2. Основи соціальної концепції Російської православної церкви.
3. Протестантська етика.
4. Соціальні концепції в іудаїзмі.
5. Особливості соціального вчення в ісламі.

Теми рефератів:

1. Чому церква займається соціальним?

2. Особливості формування соціальних доктрин православ'я і католицизму.
3. Протестантська етика та дух капіталізму.

Література:

Актуальные проблемы современной зарубежной политической науки («Прогрессивная» теология политики) / Рефер. сб. – М.: РАН ИНИОН, 1993. – 121 с.

Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт. // Религия и право. – М.:1997. - №2/3, - С. 52-53.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. - С. 200 – 203.

Вебер М. Социология религии // Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. – С. 87 – 93, 106 – 110, 156 – 157, 260, 271 – 327.

Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. – М.: 1985 – С. 40 – 75.

Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення. – Львів: Свічадо, 2002. – 304 с.

Євдокимова Т. Християнське соціальне вчення: діалог з сучасним світом // Українське релігієзнавство, №15, 2000. – С. 13 – 22.

Жаловага А. Соціальні церковні доктрини як антропологічна основа сучасного християнського проповідування // Українське релігієзнавство, №21, 2002. – С. 45-55.

Костюк К. Н. История становления и теоретические основания христианского учения об обществе // Соц. – полит. журнал. – М.: 1997, №4. – С. 130-145.

Костюк К.Н. Становление социального учения в православии // Соц. – полит. журнал. – М.: 1997, №6. – С. 116-129.

Майка Юзеф. Социальное учение католической церкви. – Рим – Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. – 480 с.

Мозговой С.А. Главные принципы документа «Основные положения социальной программы российских мусульман» // Религиоведение, 2001, №2 - С. 36 – 44.

Овсиенко Ф.Г. Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма.// Религиоведение, 2001, №2 - С. 3 – 8.

О социальной концепции русского православия / Под общ. ред. М. П. Мчедлова - М.: Республика, 2002.

Основы социальной концепции Русской православной церкви. - М.: Изд -во Моск. Патриархии, 2000. - 159 с.

Павлов И. Вне Предания. Основы социальной концепции РПЦ стали архивным документом. // НГ Религии, №4, 19.06.2002. - с.5 - 7.

Права человека в современной религиозной мысли Запада / Науч.-аналит. обзор. - М.: РАН ИНИОН, 1992. - 44 с.

Решетников Ю. Християнська єдність: пошук шляхів досягнення. // Українське релігієзнавство, №12, 2001, - С. 91-100.

Саган О. Соціальна доктрина Російського православ'я: чи буде два кроки назад? // Українське релігієзнавство, №23, 2002. - С. 14-24.

Сергійко В. Органічна концепція соціального життя // Людина і світ, №2, 2003. - С. 19 - 24

Соціальна доктрина Церкви (збірник статей). - Львів: Свічадо, 1998. - 300 с.

Соціальна концепція російських іудеїв //Релігійна панорама, № 1, 2003. - С. 45.

Социальные идеи христианства в XX веке / Сб. обзоров. - М.: АН ИНИОН, Ин-т философии, 1989. - 115 с.

Социальные проблемы в религиозной мысли Запада (По материалам журнала «Чивильта каттолика» 1986 - 1989) / Науч.-аналит. обзор. - М.: АН СССР ИНИОН, АОН ЦК КПСС, ИНА, 1990. - 70 с.

Станиславская И. Христианская социальная доктрина в России // Посев, №2, 1997 - С. 41-42.

Хеффнер И. Христианское социальное учение. - М.: Духовная библиотека, 2001. - 324 с.

Церковь и общество. Диалог русского православия и римского католичества глазами ученых. - М.: «Интердиалект», 2001. - 206 с.

Церковь: шаг в новый век. Итоги дискуссии.//Интернет журнал «Соборность» WWW.SOBOR.RU. - М.: Метафрасис, 2000. - 95 с.

Юдін О. Католицтво і православ'я: знаки часу. // Людина і світ, №1, 2000. - с. 13 - 21.

Яроцький П. Особливості розвитку соціального вчення католицизму. // Українське релігієзнавство, №20, 2001 - С. 55-64.

ТЕМА ІІІ АМЕРИКАНІЗАЦІЯ

1. Особливості релігійної історії США.
2. Форми впливу Америки на релігійне життя світу:
 - а) місіонерська діяльність
 - б) матеріальна підтримка вірних
 - в) карго-культи
 - г) консьюмеризація
3. США як чинник конвергентних процесів.
4. «Акт про міжнародну релігійну свободу» 1998.
5. Релігійний антиамериканізм.

Теми рефератів:

1. «Консьюмеризація» і релігія: прояви в США.
2. Трансатлантичні зміни в релігіях.
3. Американський вплив на релігійне життя в Україні.

Література:

Бурстин Д. Американцы: Демократический опыт: - М.: Изд. группа «Прогресс» - «Литера», 1993. - 831 с.

Бенси Дж. Боже благослови Америку. // НГ-Религии, №6, 02 апреля 2003г. - С. 1 - 3

Великович Л. Религия и церковь в США. - М.: Наука, 1978. - 144 с.

Вічна мода на ненависть. (Washington Profile) // Людина і світ, № 6, 2003, - С. 53 - 54

Гаджиев К.С. Американская нация: национальное самосознание и культура. - М.: Наука, 1990; его же: США: протестантизм - религия американского образа жизни // Очерки истории западного протестантизма. - М., 1995.

Еленський В. Це - Сполученні Штати. // Людина і світ, №11 - 12, 1998, - С. 15 - 23.

Еленський В. Нація і релігія: Україна // Людина і світ, № 6, 2003. - С. 39 - 48.

Еленський В. Релігія, церква і суспільство в Україні початок 2002. // Людина і світ, № 3, 2002, С. 31 – 38.

Задорожнюк И. Народ под Богом. Что такое гражданская религия нового времени и нужна ли она России? //НГ-Религии, №2, 27.02.97, - С. 2

Кинг Мартин Лютер. Есть у меня мечта. - М.: Наука, 1970. – 224 с.

Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Глобальная империя зла. – М.: Крымский мост – 9Д,Форум, 2001 – 448 с.

Ньюдоу М. Грех гордыни. Является ли Америка богоизбранной страной? // НГ – Религии №6, 02 апреля 2003 г. – С. 8.

Петерс Р. О ревуар, Марианна... Ауф видерзеен, Лили Марлен... Америка – Европа: конец романа. // «Зеркало недели», №21, 07.06.2003, - С. 5

Пилипенко С. Ніхто не може стати президентом Америки без віри в Бога... // Людина і світ, №4, 1996.- С. 38-40.

Пилипенко С. Релігійний чиник в в політичному житті США // Українське релігієзнавство, № 5, 1997. – С. 32 – 36.

Платонов О. Почему погибнет Америка. Тайное мировое правительство.- М.: Русский Вестник, 1999. – 358с.

Религиозные аспекты выборов в США (подборка статей) // НГ – Религии, №20, 25.10.2000. – С. 1, 4-5.

Смирнов М. Американцы в исламе. Интервью с проф. Акбар Ахмедом. // НГ-Религии, 15.01.2003 – С. 7

Украинскому сердцу Хусейн милее Буша. //Зеркало недели. № 11, 22марта 2003,- с. 4.

Фридман Л. Томас. После Саддама. Почему весь мир ненавидит Америку? // «Зеркало недели», №21, 07.06.2003, - С. 5

Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. - М.: «Наука», 1981; его же: Религия в политической борьбе в США в 70-е – начало 80-х гг.// Религия в политической жизни США. - М.: Наука,1985.

Холландер П. Антиамериканизм рациональный и иррациональный. – СПб.: Изд-во «Лань» – 864 с.

Цыганков С. Возвращение к духовным ценностям // Мир и православие, №13, 2002, - с.1.

Ші Кріс. Старі ортодокси мали рацію? Соціологія релігії раціонального вибору: попит і пропозиція серед вірних. // *Людина і світ*, № 3, 2002. – С. 24 – 26.

Юлина Н. С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. – М.: «Наука», 1986. – 161 с.

Яковлев Н. Н. Религия в Америке 80 – х: Заметки американиста. – М.: Политиздат, 1987. – 192 с.

«Anti-Americanism» Has Roots in US Foreign Policy. [www. Commondreams. org/views/01/101_9-05. htm](http://www.Commondreams.org/views/01/101_9-05.htm).

A documentary history of Religion in America: since 1865. / ed. Edwin S. Gaustad. – William B. Eerdmans publishing company- Grand Rapids, 1983 – 610 p.

A documentary history of Religion in America: to the Civil War/ ed. Edwins S. Gaustad, - William B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids, 1982 – 535 p. (reprinted, 1990).

America's Alternative Religions/ ed. Timothy Miller. – N. Y.: State University of New York Press, 1995. – 474 p.

American Church history: a reader/ ed. Henry Warner Bowden and P. C. Kemeny. – Nashville: Abingdon Press, 1998 – 406 p.

Anderson Charles H. White, Protestant Americans. From National Origins to Religious Group. – New Jersey: Prentice – Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970. – 188 p.

Anti- Americanism. bobbalough.com/antiamericanism.html;

Armstrong Herbert. The United States and Britain in prophecy. – Worldwide Church of God, 1980. – 192 p.

Baird Robert. Religion in America. A critical Abridgment with Introduction by Henry Warner Bowden. – N. Y.: Harper Torch books Harper and Row, Publishers, 1970 – 314 p.

Baltzel Digby E. The protestant establishment. Aristocracy and Caste in America. – N. Y.: Vintage Books, 1966. – 429 p.

Bedell Gorge C., Sandon Leo Jr., Wellborn Charles T. Religion in America. – N. Y.: Macmillan Publishing Co., inc., 1975 – 538 p.

Bellah Robert. Habbits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, Berkeley, 1985.

Bloom Harold. The American Religion: The Emergence of the Post – Christian Nation. – N. Y.: Simon and Shuster, 1992 – 288 p.

Brogan D. W. *The American Character*: - N. Y.: Alfreda A. Knopf, 1944 – 169 p.

Cavanaugh Christopher. *AA to Z: addictionary to the 12-step culture* – N. Y.: Main Street Books Doubleday, 1998. – 196 p.

Cimino Richard P., *Latin Don. Shopping for faith: American religion in the new millennium*. – San Francisco: Jossey – Bass Inc.; Publishers, 1998. – 221 p.

Davenport Thomas H. *Virtuous pagans: unreligious people in America/ Detrived from the author` s thesis (Ph. D.)*. – Harvard University p. cm. – 199 – 279 p.

Falwell Jerry. *Listen America!* – Toronto, N. Y.: A Bantam Book, 1980. – 237 p.

Foster Lawrence. *Religion and sexuality. The Shakers, the Mormons, and the Oneida Community*. – Chicago: University of Illinois Press, 1984. – 363 p.

Fowler Georg. *Dance of a fallen monk: the twists and turns of a spiritual life*. – N. Y.: Addison – Wesley Publishing Company, 1995. – 310 p.

Fowler Robert Booth, Hertzke Allen D. *Religion and Politics in America. Faith, Culture, and Strategic Choices* – Westview Press, 1995. – 287 p.

Greely, Andrew M. *Religious Change in America*. – Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London England: Third printing, 1996. – 137 p.

Horton Michael Scott. *Made in America: the shaping of modern American evangelism*. – Michigan: Grand Rapids, Baker Book House, 1991. – 198 p.

How To Be Christian Without Being Religious. The Book of Romans in Living Letters paraphrase combined with illustrated contemporary comment /ed. by Fritz Ridenour Glendale - A Division of G/L Publications, 1976 – Twenty fourth printing. – 161 p.

Hudson S. *Winthrop Religion in America*. – N. Y.: Charles Scribner's sons, 1965. – 447 p.

IPIS –Conferences. www.dre-mfa.gov.ir/eng/conference;

Krass Alfred. *Evangelizing neopagan North America*. – Scottsdale: Herald Press, 1982. – 252 p.

Kyle Richard G. *The religions fringe: a history of alternative religious in America*. – Madison: Inter Varsity Press, 1993. – 467 p.

Laperouse Stephen Ludger. Towards the Spiritual Convergence of America and Russia: American Mind and Russian Soul, American Individuality and Russian Community, and the Potent Alchemy of National Characteristics. – Santa Cruz, California, USA: 1990. – 167 p.

Lenski Gerchard. The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life. / rev. edition- N. Y.: Anchor Books, Doubleday and Company, Inc, 1963, - 414 p.

Les mutations transatlantiques des religions. Sous direction de Ch. Zerattet B. Rigal – Collard. – Bordeaux: Clan, 2000. – 375 p.

Making America. The Society and Culture of the United States/ ed. Luter S. Luedtke – Washington: USA Information Agency, 1992. – 395 p.

Marty E. Martin. Pilgrims in their own land. 500 years of Religion in America. – N. Y.: Penguin Books, 1984. – 500 p.

May Henry F. Protestant Churches and Industrial America (with the new introduction by the Author) - N. Y.: Harper Torch Books, - 1967. – 297 p.

New directions in American religious history. / ed. Harry S. Stuart, D. G. Hart. – N. Y.: Oxford University Press. – 502 p.

newsfeed.volaris.com/wed/az/Qus-diplomacy.RVxH_CaS.html

Noll Joce Elaine/ Company of prophets: African American psychics, hearlers and visionaries/ second painting. – St. Paul: Llewellyn Publications, 1992. – 270 p.

Olmstead Clifton E. Religion in America. Past and Present. – N. Y.: A spectrum book. Prentice – Hall, Inc., 1961. – 172 p.

Our Times. Readings from Recent Periodicals/ ed. Robert Atwan. – N. Y.: A Bedford Book, St. Martin s Press, 1989. – 623 p.

Perspectives on American religion and culture / ed. Peter W. Williams. – Oxford: Black Publishers, 1999. – 418 p .

Religion and American culture. A Reader / ed. Havid G. Hacket. – N. Y., London: Routledge, 1995. – 518 p.

Religions of America. Ferment and faith in age of crisis. A new guide and almanach / ed. With Extensive Comments and Essays, by Leo Rosten. – N. Y.: Simon and Shuster, 1975 – 672 p.

Retelling U. S. Religious History. / ed. Thomas A. Tweed. – Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997 – 302 p.

Salomonsen J. « I am a Witch – a healer and a bender». An expression of women's religiosity in contemporary USA: Thesis... Dr. theological \ un. of Oslo, 1996. – (3), 468 p.

Scheffer Frank. Dancing alone. The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion. – Brookline, Massachusetts: Holy Orthodox Press, 1994. – 327 p.

Serwan – Schreiber J. – J. The American Challenge. / Translated from the French by Ronald Steel, with a Foreword by Arthur Schlesinger, Jr. – N. Y.: Atheneum, 1979. – 254 p.

Sweet William Warren. The story of religion in America. – Michigan: Baker Book House Grand Rapids. Fourth Printing, 1983. – 492 p.

The Puritan Ethic in United States foreign policy / ed. David L. Larson. – N. Y.: D. Van Nostrand, 1966. – 228p.

US State Departmentt seeks scholars' views on anti-Americanism.

Vuilleumier Marion. America`s religious treasures. - N. Y.: Harper and Row, Publishers, 1976. – 286 p.

Wentz Richard E. Religion in the New World: The schaping of religious traditions in the United States – Minneapolis: Fortress Press, 1990. – 370 p.

Woicik D. Embracing doomsday: Faith, fatalism, and apocalyptic beliefs in the nuclear age // Western folklore. – Los Angeles: 1997. – Vol. 55, №4. – P. 297-330.

World Religions in America. An introduction / Revesed and Expanded / ed. Jacob Neusner. – Louisville: Westminster John Knox Press, 2000. – 271 p.

www.commondreams.org/views01/1019-05.htm;

ТЕМА ІV ВІРТУАЛІЗАЦІЯ

1. Комунікативні можливості комп'ютерної мережі.
2. Релігія і інтернет.
3. Віртуальні релігії.
4. Бог і комп'ютер.

Теми рефератів:

1. Інтернет і релігія в Україні.
2. [НТТР://PILOT. RU](http://PILOT.RU). Илья Черт «Сказка о прыгуне и сколь-зящем».

3. Комп'ютерна залежність користувача.
4. Релігійний екстремізм у комп'ютерній мережі.

Література

Болонкин А. God in Internet. Человечество стоит на пороге создания сверх разума // Огонек, № 15, 2000 Интернет.

Желтые страницы Интернет: религия, культы и секты, мистика и оккультизм.- справочник.

Иванов Д. История интернета как история мифов. // Независимая газета, 02.02.2002. – С.12.

Інформація з релігійної проблематики в Інтернеті / Українське релігієзнавство №22, 2002. – С. 122-123.

Иванов Д. Виртуализация общества. Версия 2.0. – СПб: «Петербургское Востоковедение», 2002. – 224 с.

Игнатенко А. Зелёный INTERNETционал. Экстремизм в компьютерной сети. // НГ – Религии, №6, 24.03.99. – С. 4.

Лукіна М. Релігійні ресурси Інтернету. // Людина і світ, № 7, 1998, - С. 46 – 49.

Лученко К. Мертвый сезон религиозного ренета. // НГ- Религии, №6, 31.08.2002. – С.8.

Лученко К. Новые религиозные сайты. // НГ- Религии, №1, 17. 04. 2002. – С. 12.

Макеева Н., Горбатов О. Сети ортодоксов. Виртуальный мир современного человека в его церковном исполнении. // НГ – Религии, №4, 23.02.2000. – С. 5.

Малахова Е. Религия в Интернете. Открылся новый Интернет – сайт «Религия в России.» // НГ – Религии №21, 14.11.2001. – С. 3.

Обзор нескольких сайтов в чартах Информационно-посылковой системы «Rambler» под заголовком «Религия». // НГ Религии, №23, 08. 12.99. – С.7.

Паньо Т. Deus ex machina 2. // Зеркало недели, № 24, 2002, - С. 16.

Пелехатий І. Сучасні mas-media як «Нова Євангелія світу». (Спеціальна доповідь на Патріаршому Соборі УГКЦ). // Нова зоря, №28 – 29, 2002. – С. 5.

Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження. – К.: 2001 – 177 с. (з змісту: Филипович Л.

Сучасна релігійна ситуація в Україні і український Інтернет. – с. 88 – 89; Свистунов С. Голос церкви має бути почутим в Інтернеті – С. 90 – 92; Религия в Интернете: перечень поисковых систем и каталогов – С. 169 – 175).

Столярова А. Дьявольские сети. // Версия, №16, 22 – 28 апр., 2002. – С. 15.

Углирт М. Остров электронных пиратов, или как развеялись грёзы об анархии в киберпространстве. // Литературная газета, №37, 11 – 17 сент., 2002 – С. 14.

Фаликов Б. Конец света и летающие тарелки. // Диа – Логос : Религия и общество 2000 – М.: Культ – просвет. Центр « Духовная Библиотека», 2001. – С. 447-455.

Фарлеп – Интернет. Религия.

Чапнин С.В. В Интернете побеждает экуменизм. // www.SOBOR.ru 2001.

Шмігельський М. Релігійні рухи на веб – сайтах. // Українське релігієзнавство №19, 2001. – С. 85-92.

Bradley Ritamary. Religion in Cyberspace. Building on the Past. // Sister Site Index or Sister Site Homepage.

Gordon David E. Religion and the Internet.

«Hot» Religions topics: <http://reldigiostolerance.org/conflict.htm>

Манифест кибер-религии alexroma@concentric.net/kulichki_rambler.ru Хромой Angel.

Home > Society and Culture> Religion and Spirituality> Faiths and Practices Кибология – религия эпохи Интернета. // <http://www.russ.ru.yornal/netcult/98-04-01/verbit.htm>

«God and Cyberspace.» // Time 149.1 (Dec. 16, 1996) – p. 60 – 69.

ТЕМА V ГЛОБАЛІЗАЦІЯ

1. Глобалізація як фактор сучасного суспільного життя.
2. Глобальні події в релігійній історії другої половини ХХ ст.
3. Конвергентні процеси в релігійному житті і глобалізація.
4. Глобальні конфлікти за релігійною мотивацією.
5. Глобальні проблеми сучасності і релігії.

Темі рефератів:

1. Релігійний антиглобалізм.
2. Глобалізм та тоталітаризм.
3. Глобальне бачення в релігійній свідомості.
4. Головні засади:(теологічні, соціологічні, організаційні), зростання церков.

Література:

Белл Данієл. Щодо великої відбудови: Релігія і культура в пост-індустріальну добу. // Генеза, №1, 1997. – С. 52-65.

Беєр П. Приватизація релігії і її вплив на громадскість у глобальному суспільстві. // Студії політичного центру «Генеза» .- 1998.- №1.- С. 40-45.

Белик А.А. Экология религии. // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 271 с. (С. 260 - 269).

Велькер М. Христианство и плюрализм. – М.: Республика, 2001. – 207с.

Видеман В. Пражская осень – 2000 //НГ – религии. – №19, 11.10. 2000. – С. 1 – 2.

Гаврик О. Антиглобализм – признак объединения мировой экономики // «Зеркало недели», №28, 27.07.2002 – С. 9.

Гаташ В. Свет и тени глобализации // « Зеркало недели» №23, 21 июня 2003 г. – С. 14.

Геноцид и массовые репрессии: Истребление по национальным и религиозным мотивам. – Минск: Литература, 1996. – 576с.

Гуманизм и сводомыслие / Научно-аналит. обзор. – М.: РАН ИНИОН, 1996. – 55 с.

Движение сводомыслящих: теория и практика / реф. сб. – М.: РАН ИНИОН, 1992. – 175 с.

Десять самых значительных религиозных конфликтов XX в // НГ – религии. – 2001. 26. 12. – С. 7.

Десять самых значительных событий XX в // НГ – религии. – 1999. 22. 12. – С. 4.

Еленский В. Религиозное измерение евроинтеграции // НГ – Религии, №10, 18 июня 2003. – С. 5.

Еленський В. Прозелетизм // Людина і світ, № 3-4, 1999. – С.37-40.

Еленський В. Втілення у сподіванному і впевненість у небаченому... Про віру у сучасному світі //Людина і світ, №9, 1997.- С.2-4.

Еленський В. У майбутньому все можливо... Про деякі тенденції можливих релігійних змін у світі // Людина і світ, №4, 1996. - С.18-23.

Каландаров К. Восток и Запад все дальше друг от друга.//НГ-Религии,№23, 11.12.2001. – С.6.

Каушанский П.Л. Религия и грозящая катастрофа. Проблема единения... - СПб.: Вита, 1994. – 96 с.

Кофи Аннан. Диалог цивилизаций и потребность в мировой этике // НГ – Религии, №13, 14.07.99. – С. 4.

Мак-Гавран Д. Закономерности роста церкви. – СПб. Изд-во Христианского общества «Библия для всех», 1994. – 464 с.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Обстоятельства нового времени. Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы //НГ-Религии, №10, 26.05.99. – С.1-5.

Моральні проблеми глобалізації. Звернення його святості Вселенського патріарха Варфоломія з нагоди щорічного Всесвітнього економічного форуму в Давосі 1999 року // Людина і світ, №3, 2002. – С. 42 – 44.

Моральні проблеми глобалізації // Людина і світ, №3, 2002.- С. 42-46.

Наше глобальное соседство. Доклад Комиссии по глобальному управлению и сотрудничеству. – М.: Изд – во «Весь мир», 1996. – 403 с.

Ниязи А. Глобальный кризис и мусульманский мир // НГ-Религии, №23, 11.12.2001. – С.16.

Ответственность человека перед лицом творения. Встреча между Востоком и Западом. Материалы коллоквиума. - М.: Изд-во «Рудомино», 1998 – 167 с.

Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Мир на перепутье // НГ-Религии, №12,23.06.99. – С. 1-3.

Рашковский Е. Ислам : от племенных обществ к постиндустриальной эре // Диа-Логос : Религия и общество 2000. Альманах. Общ.

Ред. Марка Смирнова. Предисловие Николая Шабурова.- М.: Культ-просвет. Центр «Духовная Библиотека», 2001.- 532 с.

Релігія без кордонів. З 24-ї конференції соціологів релігії.// Людина і світ, №8, 1997. – С.7-8.

Руденко М. Глобалізація и Україна // «Зеркало недели», №26, 13.07.2002. – С.10.

Свістунов С. Глобалізація і межконфесійні комунікації.// Українське релігієзнавство, №20, 2001.-С.13-17.

Современный опыт мирового православия. Послание предстоятелей Православных церквей по случаю начала празднования 2000 – летия Рождества по плоти Господа нашего Иисуса Христа // НГ-Религии, №1, 12.01.2000. – С. 1-2.

Страда В. Християнство і плюралізм // Людина і світ, №8-9, 2003 – С. 4-7.

Тульский М. Роль церкви в странах Европы и Северной Америки // НГ- Религии, №2, 07.09.2000. –С. 6.

Тульский М.Изменение религиозной принадлежности населения мира за 100лет // НГ-Религии, №2, 17.01.2001. – С.4.

Християнство і світові проблеми // Християнство і проблеми сучасності. Науковий збірник. – К.: 2000 – 218 с. (С. 57 - 112).

Християнство на порозі 3 тисячоліття // Людина і світ, №1,2000. - С. 39-43.

Чи згадають Бога в конституції Європи? // Людина і світ, №4,2003. - С.46-48.

Яроцький П. Інкультурація: рух до національних церков чи клерикалізація національних культур?// Українське релігієзнавство.- 1999.- №12.- С. 73-81.

Ятборовская И. С. Проблемы религиозности и церквей в центральной и Юго-восточной Европе в условиях трансформации на рубеже 20/21вв.//Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1999.- С.46-55.

Яура Д. Куснерік Ю. Табу в церквах Центральної Європи. // Людина і світ, №5, 2002. – С. 14-16.

Beyer P. Religion and Globalisation. – London, 1994.

Chandwick Owen. The Christian Church in the Cold War. – London: Penguin Books, 1993.- 240p.

Classics of western thought. vol. 4. The Twentieth Century/ Ed. Gochberg, Donald S. – Oreando: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers: 1980, - 660p.

Feldmann Chr. Traime beginnen zu leben. Grosse Christen unseres Jahrhunderts. - Basel, Wien: Herder Freiburg, 1984, - 383 p.

Kurtz L. Gods in Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective/- Thousands Oaks , California – London – New Delhi, 1995.

Leeuwen Arlend Th. Van. – Christinity in World History. The Meeting of the Faiths of East and West. / Foreword by Dr.Hendrik Kraemer/ translated by H.H. Hoskins-N.Y.: Charles Seribner's Sons, 1964. – 487 p.

Neil Stephen. A history of Christian Missions. – London: Penguin Books, 1964. – 622 p.

Religion and Societies : Asia and the Middle East./ ed. Carlo Cardarola.- Berlin, N. V. Amsterdam: Moun-ton Rublishers, 1982.- 688p.

Religion in today's world: The situation of the world from 1945 to the present day / Ed. Whaling F. – Edinburg: Clark, 1987. – VIII. – 383p.

Snarey John. The natural Environment's impact upon Religions Ethics // Journal for the Scientific Study of Religion, 1996, № 35, - p. 85 – 96.

The Changing Face of Religion / Eds. Bekford T. A., Luckman T.- Worcester,1989.

The World Treasury of Modern Thought / ed. Jaroslav Pelican. – Boston, Toronto, London : Little, Broun and Company, 1990. – 635p.

ТЕМА VI ДІАЛОГ

1. Становлення діалогічної форми міжрелігійного спілкування у XX ст.
2. Принципи міжрелігійного діалогу.
3. Рівні діалогу між релігіями.
4. Типи діалогу між релігійними організаціями.
5. Проблеми міжрелігійного діалогу в Україні.

Теми рефератів:

1. Історичні і богословські аспекти іудео-християнського діалогу.

2. Християнство і іслам: загальні доктринальні засади та точки зіткнення в різних суспільних сферах.
3. Особливості діалогу між світськими ідеологіями та релігіями.

Література:

Антонюк З. Кілька рефлексій православного в християно-юдейському діалозі. // Людина і світ, №7,2000.- С.2-6.

Архієпископ Анастасій (ЯННУЛАТОС) . Діалог з ісламом с православного погляду. Історичний аналіз. // Людина і світ, №6,2003.- С.2-4.

Бабій М. Проблеми і перспективи міжконфесійного діалогу. // Українське релігієзнавство, № 12, 1999.- С. 63-72.

Богословие после Освенцима и его связь с богословием после Гулага. // Материалы второй международной научной конференции. – СПб.: Высшая религиозная школа, 1999. - 175 с.

Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями. Хрестоматия. – М. Библ. - Богослов-ий инс-т св. ап. Андрея, 2001. – 183 с.

Доброер А. Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа).- Одесса: АО Бахва, 2003.- 144с.

Евреи и христианство: Несовместимость двух подходов к миру. – Иерусалим: «Маханаим», 1995. – 84 с.

К культуре мира через диалог религий, диалог цивилизаций. Материалы международной конференции 3-5 октября 2000г.- Омск,2000, - в 2-х томах.

Красиков А. Християнський світ :проблема діалогу. // Людина і світ, №2 , 2002.- С.11-19.

О . Йосіф, М. Май . Діалог між католиками і православними : нинішній стан та перспективи в Україні. // Людина і світ, №5,2001.- С.36-41.

Поза межами розуміння (богослови та філософи про Голокост) – К.: Дух і літера, 2001. – 434 с.

Поиски единства. Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем – М.: Изд-во ББИ, -1997, - 174 с.

Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. М.: Изд-во ББИ св. ап. Андрея, 2001, - 535 с.

Православная церковь и евреи: XIX – XX вв. Сб. материалов к теологии межконфессионального диалога. – М.: Рудомино, Бог един, 1994. – 152с.

Ригнер Г.М. Иудео-христианский диалог: итоги прошлого, опыт настоящего, надежда на будущее. М.: 2001 – 194 с.

Современный диалог между евреями и православными христианами. – М.:1997 – 217 с.

Табак Ю. Попытка эффективного торможения. // НГ-Религии, №18,27.09.2000.- С.1,5.

Табак Ю. Сучасні освітні системи і старі забобони. // Людина і світ, №7,2000.- С.7-13.

Тайван Л.Г. Рефлексії про християнсько-мусульманський діалог. // Людина і світ № 8-9, 2003 – с.19-23.

Тафт Роберт Ф. Слово до випускників. // Людина і світ, №7,2000.- С.14-19.

Ткачева А.А. Индуистские мистические организации и диалог культур. – М.: Наука, 1989, - 139 с.

Уко Ханс. Иудеи и христиане: общие корни и новые горизонты. Что нового можно узнать о христианской вере из диалога с иудеями – М.: «Путь», 2000. – 247 с.

Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. – М.: Богослов-й инс-т св. ап. Андрея, 2000 – 558 с.

Христианско-иудейский диалог. Хрестоматия. – М.: Богослов-й инс-т св. ап. Андрея, 1998, - 356 с.

Церква схиляє голову... Новий крок на шляху християнстияно-іудейського примирення. // Людина і світ, №9,1998.-С. 15-17.

Четвёртая международная академическая встреча православных христиан и ортодоксальных иудеев. // Диа-Логос: Религия и общество2000. Альманах. Общ. Ред. Марка Смирнова. Предисловие Николая Шабурова. М.: Культ- просвет. Центр «Духовная Библиотека», 2001.- 532с.

Фрилинг Р. Христианство и ислам: духовные борения человечества на пути к самопознанию: пер. с нем. – М.: Энигма, 1997. – 134с

Штьор М. Богослов,я після Освенциму та ГУЛагу.// Людина і світ, №11,2000.- С.2-10.

Confessions in dialogue. A survey of bilateral Conversations among World Confessionals Families 1959 – 1974 by Nils Ehrestrom and Gunter Gasmann – Geneva, WCC, 1975 - 266p.

Interreligiose dialog : Voies from a new frontier / ed. Bryant M. D., Elin F. – N.Y.:Faragon Books, 1989.- 20, -234p

Knight Ch. Psychology, revelation and interfaith dialogue. // International Journal for Philosophy of Religion - № 40, December, 1966.- 147-157 p.

Kung H., Ess Josef van, Stietencron Heinrich von, Bechert Heinz. Christentum und Weltreligionen. Hinfurung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus.- Munchen: Piper, 1984. –613 s.

Moyes P. Christian – Marxist dialogue in Eestern Europe – Ausburg: Publishing House;1981. – 321 p.

ТЕМА VII ЕКУМЕНІЗМ

1. Ідеї воз'єднання християнських церков в історії:
 - а) в первісному християнстві
 - б) в імперську добу
2. Сучасний екуменічний рух:
 - а) з 1910 р. до 1949
 - б) діяльність ВРЦ
3. Принципи і норми екуменізму.
4. Богословська проблематика екуменізму.
5. Соціальні аспекти екуменічного руху.

Теми рефератів:

1. Православ'я і екуменічний рух.
2. Екуменічне формування в католицькій церкві.
3. Ставлення до екуменічного руху християнських організацій в Україні.
4. Екуменічна герменевтика.

Література:

Алексеев Г. Римо-католичество и экуменизм (на примере догмата о Церкви II Ватиканского Собора). – М.: 1996, – 32 с.

Антоний, митрополит Сурожский, О единении христиан // Альфа и Омега. – М.: 1994, №3. – С.87-103.

Герф. Р., Герф. Е. Правило Тэзе // Истина и жизнь. – М.: 1997, №5.-С.32-38

Гордиенко Н.С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей – М.: Наука, 1972. – 200 с.

Горичева Т.М. Об обновленчестве, экуменизме и политграмотности верующих. Взгляд рус. человека, живущего на Западе. – СПб.: Сатисъ, 1997-47с.

Довідник застосування принципів і норм екуменізму. – Львів: Свічадо, 1996. – 96 с.

Екуменічна хартія для співробітництва церков у Європі // Людина і світ, № 1, 2001. – С.16-19

Екуменічна хартія// Людина і світ, № 6, 2001. – с. 6-9

Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. – К.: Гнозис, 2001. – 278 с.

Етерович М. (архиепископ). Екуменічний діалог – ідеал і реальність // Людина і світ, № 11-12, 2002. – С.2-9.

Єдність церкви. Екуменізм. // Сопричастя. 1996, №3-4. – 199 с.

Еленьский В. «За мір світу, багатоустрій церков і поєднання всіх» православні і криза екуменічного руху: до 50-річчя Всесвітньої Ради Церков. // Людина і світ, № 8, 1998. – С.2-8

Инок Всеволод. Богословский узел экуменизма.//НГ-Религии,№15, 08.08. 2001.- С.1-4.

Кеворкова Н . Вторжение постмодернизма. Интервью с Гр. Померанцем // НГ-Религии,№22,28.11.2001.-с. 1.

Керов В. Л. Вселенские соборы и разделение церквей. Лекции.- М.: Изд-во Росс-го ун-та дружбы народов, 1998.- 123с.

Концепція екуменічної позиції Української греко-католицької церкви// Людина і світ, № 7, 2000. – С.36-76

Кочан Н. Pro ecumenism: документи 2000 року.// Людина і світ, № 2-3, 2001.- с.22-30

Крянев Ю.В. Христианский экуменизм. – М.: Политиздат, 1980. – 159 с.

Крянев Ю.В. Экуменизм и проблемы экологии. //Религия и современность. Ежегодник 1983. – М.: Главная редакция восточной литературы, изд-во «Наука», 1983, - 255 с. (с. 200 - 213).

Кураев А. Вызов экуменизма. – М.: Благовест, 1998. – 239 с.

Лебедев А.П. История разделения церквей в 9-11 вв./под науч. ред. М.А. Морозова,- СПб.:Алетейя, 1999.- 308с.

На шляху до єдності. Підручник з екуменізму. – Львів : Свічадо, 1999. – 64 с.

Недоумов О. Политическая идеология 21 века. Интервью с секретарем ВСЦ Конрадом Райзером.// НГ-Религии,№12, 16 июля 2003.- С. 1-3.

«Общие принципы и практические нормы координации евангелизаторской деятельности и экуменические обязательства католической церкви в России и других странах СНГ» // Логос\Диалог Восток – Запад, №50. – Брюссель – Мюнхен – Москва, 1995. – С. 72-80.

Папский Совет по развитию христианского единства. Правило по применению принципов и норм по экуменизму. – Ватикан: 1993. – 115 с.

Попович Иустин Архимандрит. Православная церковь и экуменизм. – Солунь: Духовная школа, 1997. – 152 с.

Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902 – 1998. – М.: Изд-во МФТИ, 1999. – 496 с.

Смирнов М. Хоронить Всемирный совет церквей еще рано...// НГ-Религии,№12, 16 июля 2003.- с. 1.

Сокровище в сосудах глиняных. Руководство по экуменической герменевтике. – М.: Изд-во ББИ св. ап. Андрея, 2000. – 52 с.

Сьомін С. Екуменічний рух: «зима» чи «рання весна»? // Людина і світ, № 3, 1997. – С.6-8

Экуменизм в XX в. //Логос, № 47, 1992 – 317 с.

Юраш А. Українські Церкви: в центр чи на узбіччя світових екуменічних процесів? // Людина і світ, № 10, 1999. – С.6-9.

Ecumenical Formation: Ecumenical reflections and suggestions. A study document of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches.-20May 1993.-10p.

Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzklarungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Frankfurt am Main: Verlag Otto Ziembeck, Verlag Bonifatius // Druckerei Paderbon; 11. Auflage, 1997. – 50s.

The Convergence of traditions Orthodox, Catholic, Protestant / ed. Elmer O. Brien S. J. – N. Y.: Herder and Herder, 1967. – 141 p.

The Ecumenical Movement. An anthology of Key Texts and Voice. Ed. by M. Kinnamon and Cope B.E. – Geneva. WCC Publications, 1997 – 548 p.

ТЕМА VIII МОДЕРНІЗМ І ПОСТМОДЕРНІЗМ.

1. Зміна парадигм в історії християнської теології і церков (по Г. Кюнгю):
 - а) апокаліптична
 - б) еліністична
 - в) середньовічна
 - г) реформаторська
 - д) просвітницька
2. Сучасна теологія.
3. Теологія в умовах постмодерну.

Теми рефератів:

1. Діалектична теологія.
2. Політична теологія.
3. Екзистенціальна теологія.
4. Теологія визволення.
5. Чорна теологія.
6. Особливості сучасної місіонерської діяльності.

Література:

Бонхёффер Ю. Сопротивление и покорность. – М.: Изд-ая группа «Прогресс», 1994, - 344с.

Бохенський Ю. Духовна ситуація часу. // Людина і світ № 8-9, 2003 – С. 14-18.

Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. – СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1997, - 640 с.

Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм. // Социс. – М.: 2001. – С. 84-92.

Ваторопин А. С. Религиозный модернизм как парадигмальное понятие. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М.: 2001, №3. – С. 161-176.

Велькер М. Христианство и плюрализм. – М.: Республика. 2001, - 207 с.

Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. – М.: Изд-ая группа «Прогресс», «Культура», - 1993. – 192 с.

Джон Даніель. Освіта в новому постмодерністському світі. // Людина і світ № 8-9, 2003 – С. 10-13.

Добренёв В.И., Радугин А.А. Христианская теология и революция. – М.: Политиздат, 1990, - 335 с.

Еленський В. Християнство і ХХ століття. // Людина і світ, №1, 2000. – С. 2-12.

Иоанн XXIII и современный мир: Христианское свидетельство, сосуществование и сотрудничество / Под. ред. А. А. Красикова и А. Мелони. – М.: Интердиалект+, 2002. – 416 с.

Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. - М.: Политиздат, 1991. – 236 с.

Кеворкова Н. Вторжение постмодернизма. Интервью с Гр. Померанцем. // НГ- Религии, №22, 28.11.2001. – с. 1.

Кокс Харви. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте.- М.: Изд-ая фирма «Восточная литература» РАН, 1995, - 263 с.

Кюннг Г. Великие христианские мыслители. – СПб.: Алетейя, 2000, - 442 с.

Кюннг Г. Религия на переломе времен. Тринадцать тезисов. // Мировое древо, вып. 2, 1993, С. 66 – 78.

Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма. // Вопросы философии, - 1999, № 2, - С. 109 – 127.

Меднікова Г. Образи та символи міфів у мистецтві постмодернізму. // Людина і світ, №10, 2002. – С. 51-59.

Никитин В. А. Новое религиозное сознание и проблемы конвергенции культуры и религии. // Культура и религия: линии сопряжения. - М., 1994. – С. 85-91.

Нобель Д. Осмысливая современность. Современные мировоззрения и поиск истины. – СПб.: Центр просветительских программ Международной ассоциации христианских школ, 1998, - 445 с.

Поташинская Н.Н. Теология освобождения. Документы и материалы /Религии мира. – М.: Наука, 1990, - с. 217 – 240.

Проблемы кризиса и будущего религии в современной буржуазной мысли. // Рефер. сб. – М.: АН СССР, ИНИОН, АОНЦКПСС, ИНА, 1986. – 175 с.

Реати Ф. Э. Бог в XX веке: Человек – путь к пониманию Бога (западное богословие XX века). – СПб.: Европейский дом, 2002. – 186 с.

Современные зарубежные исследования в области философской теологии. // Рефер. сб. – М.: РАН ИНИОН, 1991. – 102 с.

Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX в. (переводы). – М.: Наука. Изд-ая фирма «Восточная литература», 1994, - 406 с.

Социально – этические проблемы в религиозном сознании // Рефер. сб. – М.: АН СССР, ИНИОН, АОН ЦК КПСС, ИНА, 1987. – 178 с.

Ткачева А.А. Мировоззренческие аспекты модернизации индуизма. // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1984.- М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1984. – 278 с.

Христос и Культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юристъ, 1996, -575с.

Эволюция идей II Ватиканского собора / Рефер. сб. – М.: РАН ИНИОН, 1987. – 177 с.

A Democratic Catholic Church: the reconstruction of Roman Catholicism / Eugene C. Bianchi and Rosemary Radford Ruether, editors. – N. Y.: Crossroad, 1993. – 262 p.

Sagi A. Contending with modernity: Scripture in the thought of Yeschayahy Leibowich and Josef Soloveitchik || J. of religion. – Chicago: 1997. – vol.77, №3. – p. 421-441.

ТЕМА ІХ ТОЛЕРАНТНІСТЬ

1. Толерантність як конвергентний процес сучасного релігійного життя.
2. Типи толерантності.
3. Святі тексти релігійних традицій про толерацію інших віросповідань.
4. Постмодерністська духовна реальність і толерантність.

Теми рефератів:

1. Біблія про толерантність.
2. Коран про толерантність.
3. Православні святі про ставлення до іновірних.

Література:

Андреев М.В. Ради мира на земле (Всеобщая конференция религиозных деятелей в Москве, 10 – 14 мая 1982 г.). // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1983.- М.: изд-во «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1983. - 255 с. (С. 219 - 222).

Бабій М. Толерантність, теоретичні та практичні засади. // Українське релігієзнавство, 1996,- №4.- С.13-23.

Баумгартнер Алоиз. Христианская этика и политика добрососедства в Европе. Отношения Восток – Запад в социально-этической перспективе. // Логос. Диалог Восток-Запад. №50. Брюссель- Мюнхен-Москва: Логос-Диалог,1995.- С. 9-17.

Всемирное писание: Сравнительная антология священных текстов. Под общей ред.-ей проф. П.С. Гуревича. – М.: Республика, 1995. – 591 с.

Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. – Брюссель, изд-во «Жизнь с богом»,1993. - 671 с.

Ковальський Н.А. Релігійні сили і боротьба за мир і роззброєння. // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. – М.: изд-во «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1982. – 285 с. (С. 46 - 59).

Комарова В.А. Философия толерантности от Будды до Федерико Майора. // Наукове пізнання. Методологія та технологія.- Вип. 1. 1999.- С.56-61.

Макаренко В. П. Толерантность в контексте фундаментализма: аналитический поход. // Софія. – Rzeszov: №2, 2002. – С. 117 – 126.

Маринович М. Наука толерантності. // Критика, №5, вересень, 2001. – с. 10 – 11.

Мартынюк Э. И. Конвергентные процессы в религиозной жизни во второй половине 20 в. Толерантность. // Наукове пізнання. Методологія та технологія. Вип.1-2,2000.-С.101-105.

Неллас П. Церковь и мир // Человек – М., 2001. – Вып. 1. – С. 107-118.

Никитченко Е.Э. Религиозные отношения и толерантность в современной Украине. // Наукове пізнання. Методологія та технологія. – вип.1-2, 2000. С. 56-61

Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Иоанн XXIII, папа Римский. – Wien, PRO oriente, 1984, - 655 с.

Пісоцький В. Толерантність як засіб вирішення міжконфесійних проблем. // Українське релігієзнавство, 1997, №6.-С.20-25.

Примирение: Сб. материалов коллоквиума в Крестовоздвиж. монастыре. Шеветонь, Бельгия / Научн.ред. Бодров А. и др. – М.: Библийск.-богослов. ин-т св. апостола Андрея, 1997.-176с.

Твейтс Питер. Моральное перевооружение: опыт обновления и примирения. // Диа-Логос: Религия и общество, 1989-1999. Альманах. Общ. ред. и составление Марка Смирнова. Ред.-составитель выпуска Николай Шабуров. – М.: Истина и Жизнь,1999– С.443-452.

Толерантность и архитектоника эмоций. // Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты) – М.: ИНИОН РАН, 1996. – 250 с.

Халик Томаш. Христиане и мир в обществе // Диа-Логос: Религия и общество 1989-1999. Альманах. Общ. ред. и составление Марка Смирнова. Ред.-составитель выпуска Николай Шабуров. – М.: Истина и Жизнь, 1999– С.429-442.

Webster Alekxander F. C. The price of prophecy: Orthodox Churches on peace, freedom, and security – Washington: Ethics and Public Policy Center..., second ed. – 1995. – 388.

Див. також Никитченко О.Е. Релігійна толерантність у сучасній Україні у цьому випуску «Компаративістські дослідження релігії»

ТЕМА X ФЕМІНІЗАЦІЯ

1. Ставлення до жінок в історії релігійних традицій.
2. Феміністська теологія:
 - а) ревізійністська;
 - б) реформістська;
 - в) революційна;
 - г) реджектионістська.
3. Соціальний аспект релігійного фемінізму.
4. Жінка і суспільство в сучасній Україні.

Теми рефератів:

1. Жіноче священство.
2. Жінка у мусульманському суспільстві.
3. Жінка і суспільство в історії України.

Література:

Агапов Ф. Человек или помощник человека? // НГ-Религии, №19, 1999.- С.6.

Зелинський В. Экуменическое движение и место женщины в церкви // Новая литература по культурологии. Дайжест. –М.: ИНИОН РАН, 1995. –С. 119 – 128.

Женщина в обществе и культуре: этноисторические традиции и современность. (Зарубежные концепции 70-80-х годов). Научно-аналитический обзор.– М.: ИНИОН АН СССР, 1987.- 42 с.

Жіноче священство: «за» і «проти». //Людина і світ, № 5, 2000. – С. 22 – 24.

Жінки стають священниками. // Людина і світ, № 4, 1998, - С. 39-41.

Недзельська Н. Жіночі божества в релігіях аврамістичної традиції. // Українське релігієзнавство, №19, 2001.- С. 15-23.

Недзельська Н. Проблема статі в релігіях аврамістичної традиції // Українське релігієзнавство, №17, 2001, - С. 29-36.

Парриндер Дж. Сексуальна мораль в мирових релігіях.- М.: Фаир – Пресс, 2002. – 352 с.

Шамтсудінова – Лебедюк Т. Рай під ногами матерів. Жінка в ісламі. // Людина і світ, №3, 2003. – С. 8-12.

Суковатая В.А. Феминистская теология и гендерные исследования в религии: перспективы новой духовности. //Общественные науки и современность, № 4, 2002. – С. 183 – 191.

Armstrong K. Divinity and Gender. A God for both sexes //The Economist, december 21 st 1996. – p. 35 – 40.

Women and Religion. A Feminist Sourcebook of Christian Thought. Ed. Clarke. Richardson H. – San Francisco: Harper, 1977. - 296 p.

ТЕМА XI ФУНДАМЕНТАЛІЗМ

1. Історія формування фундаменталізму, його визначення.
2. Соціальні і релігійні ознаки фундаменталізму.
3. Ідеологія фундаменталізму.
4. Форми соціальної активності фундаменталізму.

Теми рефератів:

1. Протестантський фундаменталізм.
2. Католицький фундаменталізм.
3. Фундаменталізм в іудаїзмі.
4. Фундаменталісти в православ'ї.
5. Фундаменталізм і наука.
6. Ісламський фундаменталізм.

Література:

Ваххабиты: XVIII-XX века. Историческое исследование. – М.: Монолит; Евролинц; Традиция, 2002. – 196 с.

Гончаренко В., Черепанова Н. Мусульманський фундаменталізм – новий фактор світової політики. // Людина і світ, №3, 2002. – С. 55-58.

Игнатенко А. Кровавая дорога в рай. // НГ-Религии. №12,16июня2003.-С.1-2.

Ихлов Е. Фундаментализм, традиционализм и межконфессиональный диалог в России. // Знамя, № 8, 1996. – С. 178 – 184.

Насардинов С ,Насардинов Р. Наступление фундаментализма. // НГ-Религии.№1, 31.01.2001. – С.3.

Тувинов А. Многоликий фундаментализм. // НГ-Религии. №18,26.09.2001.-С.5.

Умнов А. Вечное возвращение. // НГ-Религии.№7,06.10.198.-С.1-4.

Фундаментализм. – М.: Ин – т востоковедения РАН – Изд – во « Крафт», 2003. – 264 с.

Юраш А. Релігійний фундаменталізм у сучасному світі. // Людина і світ, №5. – С. 9-13.

Fundamentalisms Comprehended Ed. by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. – Chicago: University of Chicago Press, 1995, - 522 p.

Fundamentalist War on America`s Freedom in Religion, Politics and Our Private Lives. – N. Y.:

A DELTA BOOK, 1984. – 496 p.

Haynes Jeff. Religion, Fundamentalism and Ethnicity. A Global perspective. - Geneva. United Nations Research Institute for social Development. – 1995. – 37 p.

Riesebrodt M. Die Fundamentalische Erneuerung der Religionen. // Welf Friends. – 13, 2001. – В, 2001. - №30. – s. 9-27.

Religiöser Fundamentalismus: unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer strukturcheer? / hrsg. von Carsten Colpe; Hike Papenthin. – Berlin: Alector – Verl, 1989. – 175 p.

ТЕМА XII КОНВЕРГЕНТНІ ТА ДИВЕРГЕНТНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ І В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ

1. Актуальні проблеми сучасності та ставлення до них представників деномінацій(угруповань в них).
2. Насильство і релігія. Релігія і тероризм.
3. Актуальні проблеми українського суспільства і релігійні організації.
4. Релігія і майбутнє: чи можливе прогнозування сучасних тенденцій?

Теми рефератів:

Ставлення представників різних релігій до проблем: абортів, смертної кари, клонування, кремації, евтаназії, еволюції, целітельства, комп'ютерних ігор, одностатевих шлюбів, релігійної освіти в державних школах, самогубства тощо.

Література:

Акопов В. Міжнародний тероризм. // Людина і світ, №8-9, 2003 – С. 24-27.

Аверинцев С. Солідарність поколінь як чинник громадянської свободи. //Людина і світ, №9,2001.- С.8-11.

Аверинцев С.Надії і тривоги. //Людина і світ, №4,2001.- С.2-8.

Бучма О. Людина, суспільство, релігія: духовні трансформації на зломі тисячоліть. //Українське релігієзнавство,№ 8, 1998.- С. 9-14.

Введение в биоэтику. Учебное пособие. – М.: Прогресс- Традиция, 1998.- 384с.

Відкриваючи тисячоліття. //Людина і світ, №1,2001.- С.2-7.

Гудзик К. Церква і школа .Що дали? //Людина і світ, №1,2001.- С.47-48.

Десницький А. Громадянин неба з землею пропискою. //Людина і світ, №4,2001.- С.50-55.

Єленський В. Релігія і право. //Людина і світ, №9,2001.- С.32-34.

Єленський В.Нові єпархії. //Людина і світ, №9,2002.- С.2-7.

Еленський В.Об'єднавчий процес: всередині і навколо. // Людина і світ, №7,2001.- С.39-41.

Еленський В.Різдво і спільнота пам'яті. //Людина і світ, №1, 2003.- С.2-8.

За що вони воюють? Американські інтелектуали захищають право Сполучених Штатів на війну з тероризмом. //Людина і світ, №2,2002.- С.30-31.

Ігнатенко А. Ваххабитський слід в «битві при Манхеттене. Що було в голові терориста – смертника 11 сентября 2001 года – Реконструкція. // НГ-Релігії, №2, 15 мая 2002. – С. 1, 8.

Ігумен Веніамін «Надто людське» проти не досить загальнолюдського.//Людина і світ, №6,2003.- С.5-7.

Кардинал Едвард Ідріс Кассіді. Православне християнство і сучасна Європа. //Людина і світ, №1,2002.- С.4-10.

Качан Н. Відокремлення школи від церкви в координатах відкритого суспільства. //Людина і світ, №9,2000.- С.39-48.

Качурова С. Екзистенційний устрій нової релігійності. //Українське релігієзнавство,№ 18, 2001.- С. 21-29.

Кремація проти поховання. //Людина і світ, №6,2000.- С.48-50.

Крисидес Джордж. До визначення нової духовності . // Людина і світ, №10, 2002.- С.33-38

Кудрявцев А. Исламский терроризм: история болезни. // НГ Релігії, №4, 19.06.2002. – С.8.

Лейкленд Пол Чи є у віри майбутнє? //Людина і світ, №9,2002.- С.7-11.

Майер Ханс . Церкви Європи після падіння комуністичних режимів.//Людина і світ, №1,2002.- С.18-29.

Мир после 11 сентября 2001 года в оценках аналитиков: Сб. Рефератов / РАН. ИНИОН. Центр науч. – информ. Исслед. Глобал. и регион. пробл. Отд. Глобал. Пробл. – М., 2003. –207 с.

Наверное боги сошли с ума. Среди избытка мировых учений и религий украинцы ищут своих богов и пастырей. // Корреспондент, №30, 5 августа 2003.- С. 44-57.

Недавня О. Візит Папи в Україну, як тест на інтегративний потенціал християнських церков. //Українське релігієзнавство,№ 20, 2001.- С. 114-123.

Никитченко О. Проблема визначення свободи совісті в сучасній Україні. //Українське релігієзнавство, № 23, 2002.- С. 115-123.

Панич С . Релігійна освіта в постатеїстичних суспільствах.// Людина і світ, №6,2001.- С.13-21.

Протоіерей М. Северін. Духовна ідентичність і православна система цінностей. // Людина і світ №8-9, 2003 – С.7-10.

Радышевский Д. Нейрологи. // Столичные новости, №19, 19-26 мая 1998.-С.22.

Рекомендація Парламентської асамблеї Ради Європи 1556 (2002). //Людина і світ, №5,2002.- С.39-42.

Релігійне коріння тероризму. // Людина і світ, №8-9, 2003 – С. 54.

Релігійним лідерам світу. Звернення Всесвітнього центру Бахаї. // Людина і світ, №7-8, 2002.- С.7-12

Саган О. Дві сім'ї православних церков: чи можливе об'єднання?// Українське релігієзнавство, №21, 2002, - С.88-97.

Саган О. Нескликаний собор.// Людина і світ, №2, 2003.- С.41-47.

Світові релігії: минуле й майбутнє.//Людина і світ, №1,2002.- С.1-3.

Ткач С. Про загрозу міжнародного тероризму.//Людина і світ, №11,2001.- С.16-17.

Требін м. Сакральна одіж тероризму. // Людина і світ, №10, 2002.- С.2-11.

Филипович Л. Місце і роль релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації.//Українське релігієзнавство,№ 12, 1999.- С. 82-94.

Филипович Л. Нетрадиційна релігійність і процеси національної ідентифікації в сучасній Україні.//Українське релігієзнавство,№ 20, 2001.- С. 64-72.

Швідлер Л. На шляху до прийняття Всесвітньої декларації глобальної етики.//Людина і світ, №24, 2002.- С.30-39.

Шумило С. Православ'я і екологія.//Людина і світ, №4,2001.- С.22-24.

Cults, Religion and Violence. /ed. David G. Bromley, J. Gordon Melton. – Cambridge University Press,2002. – 250p.

«Hot» religions topics: http://www.religion_tolerance.org/conflict.htm.

КОНТРОЛЬНІ ПИТАННЯ

1. Актуалізація есхатології як конвергентний процес у релігійному житті другої половини ХХ ст.
2. Форми прояву сучасних очікувань кінця людства і Всесвіту: традиційні витлумачення сучасних природних катастроф та суспільних негараздів: неправдиві пророки, фальшиві христи, голод, мор, розхрист безаконня, війни, землетруси (Мт. 24); «мир і безпечність» (1 Сол. 5:3); розмноження знання (Дан. 12:4); порушення моральних чеснот (2 Тим. 3); відродження вибраного народу (Іс. 43); «і проповідана буде ця Евангелія Царства по цілому світові, на свідоцтво народам усім. І тоді прийде кінець!» (Мт. 24:14) та ін.
3. Форми прояву сучасних очікувань кінця людства і Всесвіту: мілітаристські настрої.
4. Форми прояву сучасних очікувань кінця людства і Всесвіту: нові пророки та пророцтва.
5. Форми прояву сучасних очікувань кінця людства і Всесвіту: «doomsday cults».
6. Форми прояву сучасних очікувань кінця людства і Всесвіту: тлумачення нових артефактів.
7. Форми прояву сучасних очікувань кінця людства і Всесвіту: нові витлумачення святих письмен та авторитетних текстів.
8. Зміни в уявленнях про потойбічний світ.
9. Соціальна доктрина Римо-католицької церкви.
10. Основи соціальної концепції Російської православної церкви.
11. Протестантська етика.
12. Соціальні концепції в іудаїзмі.
13. Особливості соціального вчення в ісламі.
14. Особливості релігійної історії США.
15. Форми впливу Америки на релігійне життя світу:
 - а) місіонерська діяльність
 - б) матеріальна підтримка вірних
 - в) карго-культи
 - г) консьюмерізація
16. США як чинник конвергентних процесів.
17. «Акт про міжнародну релігійну свободу» 1998.

18. Релігійний антиамериканізм.
19. Комунікативні можливості комп'ютерної мережі.
20. Релігія і інтернет.
21. Віртуальні релігії.
22. Бог і комп'ютер.
23. Глобалізація як фактор сучасного суспільного життя.
24. Глобальні події в релігійній історії другої половини XX ст.
25. Конвергентні процеси в релігійному житті і глобалізація.
26. Глобальні конфлікти за релігійною мотивацією.
27. Глобальні проблеми сучасності і релігії.
28. Ідеї воз'єднання християнських церков в історії:
 - а) в первісному християнстві
 - б) в імперську добу
29. Сучасний екуменічний рух:
 - а) з 1910 р. до 1949
 - б) діяльність ВРЦ
30. Принципи і норми екуменізму.
31. Богословська проблематика екуменізму.
32. Соціальні аспекти екуменічного руху
33. Зміна парадигм в історії християнської теології і церков (по Г. Кюнгю):
 - а) апокаліптична
 - б) еліністична
 - в) середньовічна
 - г) реформаторська
 - д) просвітницька
34. Сучасна теологія.
35. Теологія в умовах постмодерну.
36. Толерантність як конвергентний процес сучасного релігійного життя.
37. Типи толерантності.
38. Святі тексти релігійних традицій про толерацію інших віросповідань.
39. Постмодерністська духовна реальність і толерантність.
40. Ставлення до жінок в історії релігійних традицій.
41. Феміністська теологія:
 - а) ревізіоністська

- б) реформістська
 - в) революційна
 - г) реджектионістська
42. Соціальний аспект релігійного фемінізму.
43. Жінка і суспільство в сучасній Україні (релігієзнавчий аспект).
44. Історія формування фундаменталізму, його визначення.
45. Соціальні і релігійні ознаки фундаменталізму.
46. Ідеологія фундаменталізму.
47. Форми соціальної активності фундаменталізму.
48. Актуальні проблеми сучасності та ставлення до них представників деномінацій(угруповань в них).
49. Насильство і релігія. Релігія і тероризм.
50. Актуальні проблеми українського суспільства і релігійні організації.
51. Релігія і майбутнє: чи можливе прогнозування сучасних тенденцій?

ПРОГРАММА КУРСА: «ФОРМИРОВАНИЕ ПРАВОСОЗНАНИЯ В ПРАВОСЛАВНЫХ СТРАНАХ»

СОДЕРЖАНИЕ

1. Объём и задачи курса «Формирование правосознания в православных странах»
2. Тематический план
3. Содержание курса:
 - а) Содержание лекций и семинаров
 - б) Список терминов и понятий
 - в) Вопросы для самостоятельной работы студентов
 - г) Литература
4. Вопросы к зачёту
5. Вопросы для проверки остаточных знаний

1. ОБЪЁМ И ЗАДАЧИ КУРСА «ФОРМИРОВАНИЕ ПРАВОСОЗНАНИЯ В ПРАВОСЛАВНЫХ СТРАНАХ»

Учебная дисциплина «Формирование правосознания в православных странах» изучается студентами очной и заочной форм обучения. Данный спецкурс является дополнением к курсам «Философия», «Религиоведение», «История государства и права», «Теория государства и права», «История Украины». Объём спецкурса «Правосознание и православная традиция» - 0,75 кредита, что соответствует 42 часам аудиторных и самостоятельных занятий. Объём аудиторных занятий (лекций) составляет 20 часов, семинарских занятий - 8 часов, самостоятельной работы - 14 часов. Форма контроля освоения студентами материала – зачёт.

Задачей курса «Формирование правосознания в православных странах» является ознакомление студентов со спецификой складывания форм правосознания на территории государств, традиционно ориентированных на православное мировоззрение, к числу которых относится и Украина. Другой, не менее важной, задачей курса является обучение студентов навыку рассматривать правовые проблемы данного региона с учетом стереотипов и традиций менталитета, присущего странам данной культуры, умению в любой частной проблеме находить, во-первых, её базисные основания, мировоззренческие и социальные аксиомы, на которых она основана, а во-вторых, общеметодологические подходы для её решения. Кроме того, курс «Формирование правосознания в православных странах» предназначен для расширения кругозора студентов, повышения их общего культурного уровня и привития им навыков самостоятельного формулирования и поиска решения теоретических проблем.

Перед нашим государством сегодня стоит проблема переориентации всей структуры его деятельности с целью ее приведения в соответствие с имеющимися законами и законодательными актами. Подобная переориентация может осуществляться только на определённом философско-мировоззренческом базисе. Сделать ещё несколько необходимых шагов к созданию такого базиса и предназначен спецкурс «Формирование правосознания в православных странах».

2. ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН

№	Наименование темы	Общий объём курса	Лекции	Семинарские занятия	Самостоятельная работа
1.	Введение: правосознание как предмет анализа	6	2	2	2
2.	Правосознание и формы права	6	4		2
3.	Проблемы формирования правосознания	2	2		
4.	Православное мировоззрение как предмет науки о праве	6	2	2	2
5.	Парадигма византийского православия и государства	2	2		
6.	Проблема отношения церкви и государства в православии	4	2		2
7.	Исторические пути русского православия (в свете права)	2	2		
8.	Православие и право	4	2		2
9.	Основные черты православного правосознания	10	2	4	4
Всего		42	20	8	14

3. СОДЕРЖАНИЕ КУРСА

Тема 1. Введение: правосознание как предмет анализа. (Лекция. 2 часа)

Определение предмета исследования и его специфики. Правосознание и его связь с проблемами человеческой ментальности.

Общее обозрение курса и выяснение его характера: философский, психологический или правовой? Общее описание методологии курса и форм работы.

Правосознание и виды права: обычное право, позитивное право, субъективное право (постановка вопроса).

Основные понятия и термины:

Автономность правосознания	Объект	Психология
Гетерономность правосознания	Право	Теория
Ментальность	Правосознание	Философия
Методология	Предмет	Форма
Мировоззрение	Проблема	Функция

Литература:

1. Бачинин В. А., Сальников В. П. *Философия права. Краткий словарь.* СПб., 2000.
2. Гурина М. *Философия.* - М.: Изд-во «Республика», 1998. Гл.7, 13.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* – Спб.: Алетейя, 1998. Введение.
4. *Современная философия: Словарь и хрестоматия.* / Отв. ред. Кохановский В.П.- Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.

Тема 1. Введение: правосознание как предмет анализа. (Семинар. 2 часа)

Целью семинара является предварительный анализ собственного правосознания студентов.

1. Основные методы анализа правосознания.
2. Поведение человека как объект поиска правосознания.
3. Основные формы правосознания.
4. Попытка выделения основных элементов правосознания.
5. Специфика правосознания как предмета анализа.

Вопросы для самопроверки:

1. Какова роль правосознания в деятельности человека?
2. Каковы основные элементы правосознания?
3. В чем специфика анализа правосознания личности?
4. Как правосознание связано с культурой?
5. Какие основные типы правосознания вы можете назвать?

Тема 2. Правосознание и формы права.

(Лекция. 4 часа)

Субъективное право и правосознание: основы субъективного права. Субъективное право как фундаментальное основание правосознания.

Права человека: их принципиальное отличие от позитивного права и субъективного права. Права человека как форма противостояния общества и государства. Общая характеристика государства как безличной структуры.

Правосознание и Закон (Мировой порядок). Правосознание и позитивное право. Правосознание и идеология. Правосознание и проблема справедливости.

Основные понятия и термины:

Анархия	Детерминизм	Позитивное право
Антагонизм	Добро	Права человека
Благо	Закон	Справедливость
Верификация	Зло	Смыслополагание
Вероятность	Идеология	Структура
Видимость	Индукция	Субъективное право
Государство	Мировой порядок	Целеполагание

Литература:

1. Гоббс Т. *Левиафан*. Гл. XIV. / Гоббс Т. Соч. в 2-х тт. Т.I М., 1991. Стр. 98 – 101.

2. Локк Д. *Опыты о законе природы*. Гл. 1./ Локк Д. Соч. в 3-х тт. Т. 3. М., 1988. С. 3 – 9.

3. Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. Гл. 1, § 1. Любое издание.

4. *Права человека*. Отв. ред. Е. А. Лукашѐва. М., 1999.

5. Слотердайк Т. *Критика цинического разума*. Предисловие. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001. С. 9 – 22.

6. Фляйнер Т. *Что такое права человека*. М.: ИГПИ, изд-во «Логос», 1997.

7. Kelsen H. *Introduction to Problems of Legal Theory*. Oxford. 1992

8. Thompson W. I. *Evil and World Order*. New York, 1977.

Вопросы для самопроверки:

1. Каковы основные черты субъективного права?
2. Почему субъективное право выступает в качестве фундаментального основания любого правосознания?
3. В чем отличительные особенности внутреннего характера прав человека?
4. В каком смысле государство выступает в качестве структуры?
5. Какова роль идеологии в формировании форм правосознания?
6. Может ли существовать правосознание без справедливости? Почему?

Тема 3. Проблемы формирования правосознания. (Лекция. 2 часа)

Связь правосознания с практической деятельностью человека. Формы осуществления практической деятельности человека (культура) как основание для развития правосознания.

Основные моменты возникновения правовой мысли: право как форма усмотрения и реализации человеком своей сущности; фигура Другого как механизм осознания своего Я и своей сущности; культура как артикулирующий момент правосознания.

Идеология как форма культуры. Религия как культура. Религиозная идеология как специфическая форма культуры. Православие как культура: постановка проблемы.

Основные понятия и термины:

Взаимодействие	Моделирование	Отношение
Время	Механизмы культуры	Православие
Деятельность	Необходимость	Практика
Другой	Не-Я	Сущность
Интерсубъективность	Осознание	Формы культуры
Культура	Основание	Я

Литература:

1. Берман Г. Дж. *Западная традиция права: Эпоха формирования. Введение.* М.: Изд-во МГУ, 1998. С. 14 – 60.
2. Гегель Г. В. Ф. *Философия права. Введение.* М., 1990. С. 59 – 96.
3. Левинас Э. *Тотальность и Бесконечное. Заключение.* М., СПб., 2000. С. 272 – 286.
4. Мосс М. *Очерк о даре.* Гл. II, § 1. // Мосс М. *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии.* М., 1996. С. 170 – 183.
5. Шмитт К. *Политическая теология.* М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. С. 7 – 98.

Вопросы для самопроверки:

1. Каков в общих чертах механизм формирования правосознания человека?
2. Какова роль культуры в формировании правовых норм и правосознания?
3. Что вы можете сказать о роли интерсубъективности в процессе формирования правосознания?
4. Почему именно в праве находит свое выражение представление человека о своей сущности?
5. Как связаны религия, культура и право?

Тема 4. Православное мировоззрение как предмет науки о праве. (Лекция. 2 часа.)

Православие как феномен культуры: ареал распространения, общий обзор истории, основные догматические положения. Онтологический характер православного мировоззрения. Учение о личности в православии.

Проблема смысла существования в православной догматике. Исторические пути формирования личностного измерения в православной догматике.

Основные категории православного мировоззрения. Основные пути пересечения православного мировоззрения с областью науки о праве.

Основные понятия и термины:

Абсолютное	Норма	Свобода воли
Апофатизм	Обожение	Святость
Благодать	Онтология	Тело
Догмат	Православие	Усмотрение
Душа	Ритуал	Энергия
Личность	Свобода	

Литература:

1. Аверинцев С. С. *Православие*. // *Философская энциклопедия*. Т. 4. М., 1967. С. 334 – 336.
2. Берман Г. Дж. *Западная традиция права: Эпоха формирования*. Ч. 1. § 4. М., 1998. С. 195 – 218.
3. Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма*. Ч. I, §§ 1 – 2. // Вебер М. *Избранные произведения*. М., 1990. С. 61 – 96.
4. Лосский В. Н. *Богословское понятие человеческой личности* // Лосский В. Н. *Богословие и боговидение*. Сб. ст. М., 2000. С. 289 – 302.
5. Лосский В. Н. *Догматическое богословие* // *Мистическое богословие*. К., 1991. С. 261 – 335.

6. Флоровский Г. *Откровение и истолкование* // Флоровский Г. *Догмат и история*. М., 1998. С. 19 – 38.

Тема 4. Православное мировоззрение как предмет науки о праве. (Семинар. 2 часа)

Цель семинарского занятия – установление связи между православной культурой или православным мировоззрением и правовой самоидентификацией личности.

1. Формы реализации православных доктрин в повседневном быту человека.
2. Проблема соотношения норм экономического и социального бытия с нормами православного вероисповедания.
3. Повседневная деятельность как основа правосознания.
4. Формы влияния православного мировоззрения на правосознание личности.
5. Человек перед лицом Бога и права.

Литература:

1. Лосский В. Н. *Богословское понятие человеческой личности* // Лосский В. Н. *Богословие и богосвидение*. Сб. ст. М., 2000. С. 289 – 302.
2. Клебанов А. И. *Крестьяне и святые* // Клебанов А. И. *Духовная культура Древней Руси*. М., 1996. С. 46 – 90.

Вопросы для самопроверки:

1. В чем вы видите основные отличительные черты православного мирозерцания?
2. Каковы основные пути и формы воздействия православного мировоззрения на жизненные установки личности?
3. Каковы формы влияния православного мировоззрения на правовые нормы?
4. Каковы пути воздействия православного мировоззрения на правовой кругозор личности?

Тема 5. Парадигма візантійського православ'я і державства (Лекція. 2 часа)

Основні риси візантійського православ'я. Причини ересей. Боротьба з єретическими напрямками в богослов'ї. Соборність як вищий принцип православної церкви.

Візантія як зразок православного державства: відношення до слова і до людини, смислополагання людського існування. Основні структурні риси православного державства.

Ідеологія державної влади в Візантії. Роль імператора і первосвященника. Причини слабкоти церковної влади в Візантії. Причини особого положення папи римського по відношенню до правителям Західної Європи.

Правова думка Візантії, її відношення до античного права. «Дигести» Юстиніана як кодифікація класического римського права. Пізніші правові збірники і законодавчі акти. Правові школи в Візантії. Візантійське законодавство і реальний процес його повсякденного застосування.

Основні поняття і терміни:

Богослов'є	Ересь	Парадигма
Візантія	Імператор	Патріарх
Влада	Кодифікація	Пентархія
Генезис	Модель	Соборність
Дуалізм	Мировоззрення	Царь
Дигести	Папа Римський	Церква

Література:

1. Аверинцев С. С. *Поетика ранневизантийской литературы*. Вступленіє. М., 1997. С. 9 – 29.
2. Каждан А. П. *Византийская культура*. Гл. IV. СПб., 2000. С. 125 - 184.
3. Клебанов А. И. *Крестьяне и святые // Клебанов А. И. Духовная культура Древней Руси*. М., 1996. С. 46 – 90.

4. Курбатов Г. Л. *Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция / Культура Византии IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 98 – 118.*

5. Липшиц Е. Э. *Юридические школы и развитие правовой науки / Культура Византии IV – первая половина VII в. М.: Наука, 1984. С. 358 – 370.*

Вопросы для самопроверки:

1. Почему именно византийское государство стало моделью для государства Киевская Русь?
2. Каковы основные черты государственного устройства согласно православному мировоззрению?
3. Каков был характер власти византийского императора?
4. В чем принципиальная важность кодификации классического римского правового наследия?
5. Почему законодательные акты Византии находили достаточно слабое применение на практике?

Тема 6. Проблема отношения церкви и государства в православии. (Лекция. 2 часа)

Теория Г. Дж. Бермана о зарождении западной правовой традиции как результата противостояния папы Римского и королей национальных государств Западной Европы.

«Симфония» как идеал единства церковной и государственной властей в Византийской империи. Невозможность достижения «симфонии» на практике. Реальное положение: противостояние патриархов и императора как следствие принципиального различия интересов. Основные приоритеты государственной и церковной властей.

Формы противостояния государства и Церкви в Византии. Политическое противостояние и мировоззренческая позиция. Православие и государственность.

Основные понятия и термины:

Антагонизм	Знак	Правовая традиция
Апология	Миф	Приоритет
Диалог	Низложение	Симфония
Иконоборчество	Образ	Язык

Литература:

1. Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России / Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 319 – 328.

2. Берман Г. Дж. Западная традиция права: Эпоха формирования. Ч.1. § 2. М., 1998. С. 93 – 123.

3. Варьяс М. Ю. Краткий курс церковного права. Гл. 3 – 5. М., 2001. С. 23 – 59.

4. Каждан А. П. Византийская культура. Гл. III. СПб., 2000. С. 102 - 124.

5. Успенский Б.А. Царь и Бог. Ч. I. / Успенский Б.А. Избр. труды. Т. 1. М. 1994. С. 110 – 132.

6. Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и её русское переосмысление). Предисловие. Некоторые выводы. М., 1998. С. 5 – 13, 108.

Вопросы для самопроверки:

1. Какие вы знаете теории возникновения и развития правовой западной традиции?
2. Что вы можете сказать об условиях развития правовой традиции в странах православной культуры?
3. Почему противостояние Церкви и государства может рассматриваться как условие формирования правовой традиции?
4. В чем причины конфликта православной церкви и государства?
5. Что такое «симфония» в православной правовой терминологии? Почему она недостижима?

Тема 7. Исторические пути русского православия (в свете права). (Лекция. 2 часа)

Православие Киевской Руси: его характер, распространение, система ценностей. Основные источники культурного влияния на Древнюю Русь в плане права: Византия, норманны (варяги), Великая Степь. Изменение характера религиозного мировоззрения в эпоху нашествия монголо-татар (XIII – XIV вв.).

Идеология и вера Московской Руси. Формирование самобытной русской духовной культуры. Правовая культура и культура духовная: противостояние и симбиоз.

Историческая ситуация XVII в. и существенные изменения в идеологии: усиление западничества, реформы Никона, раскол. Усиление позиций центральной власти.

XVIII в.: абсолютизм, подчинение Церкви государством, специфика правового характера верховной власти. Эпоха сложившегося православного правосознания.

Основные понятия и термины:

Абсолютизм	Иосифляне	Синод
Варяги	Нестяжатели	Смута
Двоеверие	Норманнский вопрос	Соборное уложение
Домострой	Обрядоверие	Фаворитизм
Духовная культура	Раскол	Язычество
Западничество	Русская правда	

Литература:

1. Анисимов Е.В. *Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. Введение, гл. 1.* М., 1999. С. 7 – 94.

2. Вдовина Л.Н. *Право и суд // Очерки русской культуры XVIII века.* Ч.1. М., 1987. С. 152 – 185.

3. *Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права.* Спб.- Киев, 1909.

4. Греков Б. Д. *Киевская Русь.* М., 1953.

5. Гумилёв Л. Н. *От Руси до России*. М., 1997.
6. Камкин А.В. *Некоторые черты правосознания государственных крестьян в XVIII в.* // *Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России*. Воронеж, 1983.
7. Карамзин Н. М. *История государства Российского*. Т. 1 – 12. Любое издание.
8. Карташев А. В. *Очерки по истории русской церкви*. В 2-х тт. М.: ТЕРРА, 1997.
9. Ключевский В.О. *Курс русской истории* // Ключевский В. О. Соч. в 9-ти тт. М., 1987 –1990.
10. Лихачев Д. С. *Крещение Руси и государство Русь* // Лихачев Д. С. *Раздумья о России*. СПб., 2001. С. 65 – 86.
11. Лотман Ю. М. *Очерки по русской культуре XVIII – начала XIX века / Из истории русской культуры, том IV (XVIII – начало XIX века)*. М., 1996. С. 13 - 346.
12. Мартысевич И.Д., Шульгин В.С. *Право и суд* // *Очерки русской культуры XVII века*. Ч. 1.М., 1979.
13. Соловьев С. М. *История государства Российского*. Сочинения в 18-ти книгах. М., 1988 – 1995.

Вопросы для самопроверки:

1. Почему двоеверие оказывало влияние на правосознание и правовую культуру?
2. Почему православие активно утверждается на Руси только с XIII в.?
3. Какие изменения XIV – XVI вв. способствовали утверждению преобладания княжеской власти над церковной?
4. Как события XVII в. (Смута и Раскол) влияли на правовую традицию?
5. Почему к XVIII в. можно говорить о сформировавшейся традиции православного правосознания?
6. В чем вы видите влияние политических событий XVIII в. на правовое положение в Российской империи?

Тема 8. Православие и право. (Лекция. 2 часа)

Основные типологические черты православия: сосредоточенность на потустороннем, отказ от активной социальной деятельности вне интересов церкви, кенотический характер святости, стремление к спасению души. Сопоставление этих черт с основными типологическими чертами религиозного мышления (в западной традиции).

Специфика православного церковного права: его история, общие пути развития, направленность, области применения. Неправовой характер всех антицерковных движений и крестьянско-козацких восстаний на Руси.

Подчинение Церкви нормам государственного права и фактический отказ от претензий на верховную власть. Правовая характеристика централизации и абсолютизации власти.

Основные понятия и термины:

Абсолютизация власти	Кенотизм	Спасение души
Взаимодействие	Класс	Трагичность
Детерминизм	Классовая борьба	Церковное право
Законность	Национализм	Утопизм
Историцизм	Онтологизм	
Исихазм	Святость	

Литература:

14. Карташев А. В. *Церковь. История. Россия. Статьи и выступления.* М., 1996.

15. Клибанов А. И. *Духовная культура средневековой Руси.* М.: Аспект Пресс, 1996.

16. Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Мистическое богословие.* К., 1991. С. 95 - 260.

17. Федотов Г. П. *Трагедия русской святости / Федотов Г. П. Судьба и грехи России.* Т. 1. СПб., 1991.

Вопросы для самопроверки:

1. Какие черты православного мировоззрения, оказавшие влияние на правосознание, вы можете назвать?
2. Какие типологические черты правового мышления вам известны?
3. Как в общих чертах формировалось церковное право на Руси?
4. Охарактеризуйте в общем виде роль Церкви в социальной структуре Киевской Руси и Московского государства.
5. Что вы можете сказать об идеологии народных движений в русском государстве?
6. Какие причины вынудили православную церковь в русском государстве отказаться от притязаний на верховную власть (теократию)?

Тема 9. Основные черты православного правосознания (Лекция. 2 часа)

Общая характеристика православного самосознания: ориентация на царствие небесное, а не на практическую «земную» жизнь; особый статус и характер святости; двойственное отношение к верховной власти; особенности православного самоосмысления личности.

Общая характеристика западного правового самосознания: интерактивный характер права, особенности правовой картины мира, правовой статус индивида.

Сопоставление двух подходов и выделение основных черт специфики православного правосознания.

История как материал для раскрытия специфики православного правосознания.

Основные понятия и термины:

Биоэтика	Интерактивность	Нестабильность
Благополучие	Насилие	Правосознание
Выбор	Ненасилие	Существование
Договор	Непротивление	Сущность

Литература:

1. Достоевский Ф. М. Речь о Пушкине / Достоевский Ф. М. Полн. Собр. соч. Т. 26. Л.: «Наука», 1984. С. 136 – 149.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет / Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 15 – 112.
3. Ницше Ф. К генеалогии морали. Предисловие. / Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М.: «Мысль», 1990. С. 408 – 414.
4. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Ч. II, гл. IX. М.: Прогресс, 1987. С. 397 – 426.
5. Соловьев В. С. Право и нравственность. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001.
6. Толстой Л. Н. Во что я верю. Любое издание.
7. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Ч. III. / Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 240 – 280.

Тема 9. Основные черты православного правосознания. (Семинар. 4 часа)

I. Семинар основан на философском анализе речи Ф. М. Достоевского о Пушкине. (2 часа)

1. Каков начальный тезис речи Ф. М. Достоевского о Пушкине?
2. В чем автор речи видит специфику национальной культуры?
3. Почему автор негативно оценивает отношения договора или контракта?
4. Что Ф. М. Достоевский предлагает в качестве альтернативы западному, основанному на договоре, стереотипу поведения?

II. Семинар основан на философском анализе этических воззрений Льва Николаевича Толстого («Во что я верю»). (Семинар. 2 часа)

1. Что заставляет считать Л. Н. Толстого сторонником «общинной этики»?
2. Почему Толстой отвергает путь правового разрешения конфликтов?
3. Какую альтернативу праву видит Толстой для русского общества?

4. Как связана этико-правовая позиция Л. Н. Толстого с православием?

Вопросы для самопроверки:

1. Как связано православие и правосознание (основные «точки пересечения»)?
2. В чем основная специфика православного мировоззрения?
3. Почему западная правовая традиция, по мнению ряда авторов, противоречит основным православным принципам?
4. Возможны ли модели примирения правового и православного начала?

4. ВОПРОСЫ К ЗАЧЁТУ

1. Правосознание как предмет изучения и его специфика.
2. Проблема права в философии и юриспруденции: основные черты сходства и различия.
3. Какие типы права вы можете назвать? Дайте философскую характеристику одного из них на выбор.
4. Расскажите о роли субъективного права в процессе формирования правосознания.
5. Охарактеризуйте в общих чертах характер возникновения и осознания человеком своего субъективного права.
6. Опишите в общих чертах отношение между позитивным правом и правосознанием.
7. Охарактеризуйте права человека с позиции их роли в формировании правосознания.
8. Какие модели формирования правосознания вы можете назвать? Опишите одну из них более подробно.
9. Укажите, в чем вы видите связь между правосознанием, правом и религией.
10. Правосознание и культура: раскройте в общих чертах характер связей между ними.
11. Дайте общую характеристику православного мировоззрения с точки зрения правовой теории.

12. Православие и право – в чем специфика их отношений?
13. Отношение государственной и церковной власти в православном мире. Что предполагает в этом смысле термин «симфония»?
14. Почему, по мнению Г. Дж. Бермана, именно отношения католической церкви и государственной власти заложили основу западной правовой традиции?
15. Охарактеризуйте, как реально складывались отношения между церковью и государством в православном мире.
16. Почему с точки зрения Л. Н. Толстого правовое отношение не соответствует основополагающим православным этическим принципам?
17. В чем причина слабости православной церкви относительно государства?
18. Охарактеризуйте правовое положение православной церкви сегодня в нашей стране.
19. Дайте общую характеристику методов исследования правосознания на современном этапе.
20. Назовите основные черты православного мировосприятия.
21. Каково специфическое понимание личности в православии? В чем его отличие от рационального понимания личности и от понятия личности в любой другой религии?
22. Раскройте значение истории для исследования правового сознания стран традиционно православной культуры.
23. Охарактеризуйте отношение Ф. М. Достоевского к «договору» как основе западной цивилизации. Проанализируйте эти воззрения писателя.
24. Какие пути преодоления сложившегося традиционного правосознания вы можете назвать? В чем трудность преодоления сложившихся форм правосознания?

5. ВОПРОСЫ ДЛЯ ПРОВЕРКИ ОСТАТОЧНЫХ ЗНАНИЙ:

1. Как связаны православие (религия) и право?
2. Как формируется правосознание?
3. Каковы отличительные черты православного мирозерцания?

4. Каковы основные черты положительного правосознания?
5. Почему православная культурная традиция рассматривает право как нечто негативное?
6. Существует ли альтернатива праву?

Наші автори

Лобазов Петро Кузьмич — доктор історичних наук, професор філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова, голова благодійного фонду «Церковно світської злагоди».

Мартинюк Едуард Іванович — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова, керівник науково дослідного центру «Компаративістські дослідження релігії» філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Никитченко Олена Едуардівна — старший викладач кафедри філософії Одеської національної юридичної академії.

Ніколенко Олег Володимирович — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Ніколенко Олена Олегівна — кандидат філософських наук, викладач коледжу ім. Софії Русової.

Панков Олександр Анатольєвич — кандидат соціологічних наук, доцент інституту соціальних наук ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Петриківська Олена Сергіївна — старший викладач, заступник декана філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Секундант Сергій Григор'євич — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Шевцов Сергій Павлович — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова.

ЗМІСТ

Сторінка редактора	3
<i>П. К. Лобазов А. А. Панков</i> Перспективы сближения духовного и светского образования	5
<i>О.О. Ніколенко</i> Нейробіологічні системи: моделі «еволюції» і «творення»	17
<i>О.В. Ніколенко</i> Методологические принципы в научном и религиозном знании	28
<i>О. Е. Никитченко</i> Релігійна толерантність у сучасній Україні	39
<i>Е. С. Петриковская</i> Диалог науки и религии в философском наследии А. Ф. Лосева	57
<i>С.Г. Секундант</i> Эволюция ведийского ритуала(К вопросу о генезисе религиозного сознания)	71
<i>С. П. Шевцов</i> Православное мирозерцание и правовая ориентация	94
Рефераты	112
<i>Г. Хильгер, Ш. Ляймгрубер, Г. - Г. Зиберти,</i> Религиозная дидактика. Руководство к обучению, образованию и профессии. (Э.И. Мартынюк)	113

Культы, религия и насилие (Е.Э. Никитченко)	120
<i>Е.І. Мартинюк</i> Програма курсу «Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття»	132
<i>С.П. Шевцов</i> Программа курса: «Формирование правосознания в право- славных странах»	181

Наукове видання

Компаративістські дослідження релігії
Наука і релігія: проблеми діалогу
(випуск 2-й)

Коректор Бесараба Н.І.
Технічний редактор Григор'єв О.В.

Редакція може публікувати матеріали не поділяючи поглядів авторів. Відповідність за наведені дані несуть автори.

Підписано до друку 15.05.04. Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Друк трафаретний. Ум. друк. арк. 11,86. Обл-вид. арк. 9,63
Тираж 300 пр. Зам. №1045

Наука і техніка
65044, Україна, м. Одеса, пр. Шевченка, 1, корп. 5
(048) 777-43-50, (0482) 28-86-40
e-mail: bahva@com.od.ua
(свідоцтво серія ДК №1196 від 15.01.2003)