

НАУКОВО-ДОСЛІДНИЙ ЦЕНТР
«КОМПАРАТИВІСТСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ РЕЛІГІЇ»
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ
ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМ. І.І. МЕЧНИКОВА

КОМПАРАТИВІСТСЬКІ
ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

ВЫПУСК 5-Й

ОДЕСА
НАУКА І
ТЕХНІКА
2005

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

Н34 Соціально-філософські аспекти релігієзнавства. /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», 2005. – 172 с.
ISBN 966–8335-38-4

В збірці статей та рефератів, що присвячені деяким соціальним проблемам сучасного релігієзнавства (соціально-філософські аспекти) містяться матеріали, 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 № 2 від 13.10.05 р.)

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. Уйюмов – доктор філософських наук

ISBN 966–8335-38-4

© Наука і техніка, 2005

ШАНОВНИЙ ЧИТАЧУ!

У цьому (вже п'ятому) випуску «Компаративістських досліджень релігії» ми продовжуємо низку публікацій творчого колективу науково-дослідного центру «Компаративістські дослідження релігії» філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова.

Перша особливість цієї збірки криється в тому, що більшість матеріалів присвячена деяким важливим аспектам соціально-філософському дискурсу релігійного життя світу та України: синкретичному діалогу між різними структурами знання (традиційно цю проблему у нас аналізують і висвітлюють О.В. Ніколенко та О.О. Ніколенко), ставленню релігійних організацій до глобальних проблем сучасності (Л.О. Ануфрієв, О.В. Добродум), конвергентному процесу «віртуалізації» релігійного життя (О.В. Добродум), соціально-культурним моделям християнства в Україні в XVII ст. (Бевзюк Н.П.), релігійній свідомості в сучасному інформаційному просторі (Невшупа Г.М.), поліконфесійній релігійній ситуації у контексті національної безпеки України (О.А. Панков) та конфесійної характеристики Одещини (П.К. Лобазов, А.М. Сенчук).

Друга особливість - надання можливості першої публікації молодим вченим та молодим науковим початківцям: компаративістському дослідженню есхатології Сведенборга та Сковороди і характеристику впливу останнього на українське духовне християнство, присвячені статті Т.М. Чернеги; студент філософського факультету Львівського університету ім. І. Франка вивчає путь молоді у світлі адаптації дзен-буддизму (І. Колесник), студент політології ОНУ характеризує деякі релігійні аспекти програм кандидатів на посаду Президенту України у 2004 році (М. Штокало).

¹ Головний редактор «Компаративістських досліджень релігії» канд. філософських наук, доцент,

У цьому випуску ми також звертаємося до дуже болючої, важливої та актуальної для нашого суспільства проблеми міжнаціональної та міжрелігійної ворожнечі. Зараз у видавництві «Наука та техніка» готується до друку збірка праць під загальною назвою «Демонізація іншого: антисемітизм, расизм, ксенофобія». Щоб ознайомити колег зі змістом цієї дуже методологічно, історично, науково навантаженої книжки, ми у кінці випуску друкуємо відносно насичений її ідеями реферат (Е.І. Мартинюк, О.Е. Никитченко).

Як завжди, нам буде цікаво вислухати думки з приводу усіх матеріалів, що містяться у цьому випуску від наших читачів. Виступи, що мають наукову цінність будуть надруковані у наступних випусках «Компаративістських досліджень релігії».

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

Випуск присвячено п'ятій річниці філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова та його науково-дослідного центру «Компаративістські дослідження релігії».

**А. В. Аксёненко¹,
Е. О. Николенко²,
О. В. Николенко³**

СИНКРЕТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ И РАЗЛИЧНЫЕ СТРУКТУРЫ ЗНАНИЯ

Популярность обращения к диалогу и диалогической форме организации знания в различных предметных областях имеет своим следствием потерю четкого значения соответствующих понятий [20, 157]. Во многих случаях эта же концептуальная расплывчатость приводит к тому, что «диалогичность» может фактически использоваться без ее концептуальной экспликации и соответственно без терминологической фиксации. Такая двухкомпонентная «концептуальная расплывчатость» диалогической организации знания свидетельствует о её фактической синкретичности. Диалог обычно используется как способ установления соответствия между такими модальностями знания, корректные отношения между которыми представляют нетривиальную проблему. Почти всегда понятие «диалог» употребляется в позитивном смысле, используется как противоположность понятию «конфликт», и подразумевает установление оптимального баланса между двумя системами знаний. При этом диалог часто используется метафорически (синкретически), т. е. как попеременная демонстрация различных точек зрения, в надежде найти инвариант или фрагмент их общего содержания. Почти всегда синкретическое использование понятия «диалог» не накладывает никаких ограничений на структуру и функции диалоговой системы. Особого внимания заслуживает рассмотрение структуры диалога между различными «феноменами культуры», имеющими когнитивную составляющую. Часто

¹ Аксёненко Артур Вікторович - молодший науковий співробітник кафедри мікробіології і біологічного факультету ОНУ ім. І.І. Мечнікова.

² Николенко Олена Олегівна - кандидат філософських наук, співробітник кафедри мікробіології біологічного факультету ОНУ ім. І.І. Мечнікова

³ Николенко Олег Володимирович - кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечнікова.

в теологических и научных работах используется слово «диалог» в различных контекстах: «диалог между представителями различных церковных конфессий», «диалог между Востоком и Западом», «диалог между конфликтующими сторонами», «диалог человека и машины», «диалог культур» и т. п. Для преодоления синкретичности (метафоричности) не только диалога, но и метафоричности понимания независимости, конфликта и интеграции между наукой и религией может использоваться предложенная И. Барбуром классификация видов отношений между наукой и религией [2, 91–128].

Секуляризация европейской культуры, начиная с Нового времени, определила отношение к науке как к системе объективного знания, свободного от субъективных включений. В концепции науки М. Вебера, Э. Дюркгейма, К. Мангейма содержание науки рассматривалось как независимое от социокультурных влияний. Тем не менее на место представлений о существовании объективных и теоретически нейтральных фактов был поставлен тезис о теоретической нагруженности фактов. Миф об особом статусе науки в культуре оказался разрушенным: «Социологи и философы пришли к общему пониманию науки как интерпретационной деятельности, в ходе которой природа физического мира социально конструируется» [13, 167].

Если для науки знание является главной целью, то для религии знание выполняет второстепенную роль. Функция христианства, например, заключается в спасении человека. Оно «спасает наш внутренний мир от хаоса, который таится в нем» [29, 818]. Если наука и философия являются рефлексией по поводу абсолютных оснований, то религия ориентирована на организацию жизни. В секулярной постмодернистской культуре технологической цивилизации становится актуальной необходимость преодоления и неметафорического понимания диалога и соответственно его интуитивного использования. Для достижения этого необходима опосредующая функция других систем знания. Например, диалог между наукой и религией реализуется посредством философской репрезентации как научных, так и теологических понятий. В этом случае научно-теологический диалог (Диалог) фактически является своего рода «триалогом» (А. Уёмов) между наукой, философией и теологией. Его содержательный аспект в этих случаях целесообразно рассматривать в форме Диалога между системами знания различной модальности. Религиозное сознание, организованное в виде теологического знания, является условием конструктивного разговора, заключающегося в пересекающихся с наукой исследованиях и взаимной критике. Это удобно реализовать не как синтез знания, а именно как Диалог (И. Барбур), который постоянно «погружен» в критическое мышление. Требование лорда Гиффорда

о приоритете разума в науке и в теологии, безусловно, должно выражаться в беспристрастной формулировке своего мнения.

Критическое мышление ориентировано на элиминацию «личного участия» человека в «организации» знания. Критическое мышление необходимо для отличия веры от суеверия. Но слишком отстраненное отношение может ликвидировать «личностность» отношения, без которой христианство теряет «ощущение живого Бога» и превращается в совокупность философских сентенций. Более того, «личностное» ощущение святости, жертвенность и поклонения могут быть только «дополнительными» (Н. Бор) к критическому мышлению. Соответственно и дополнительность между научным знанием и христианской верой реализуется в форме Диалога между ними. Методологически корректно организованный Диалог является формой реализации критического мышления не только на уровне анализа понятий, но и моделей, теорий и парадигм. Без прояснения природы науки и религии методологически корректный диалог между ними невозможен. Научный и религиозный опыт несовместимы потому, что имеют два разных предмета, два разных пути познания и независимые критерии достоверности [31, 112].

Обыденному мышлению кажется, что догматизм и критицизм, Откровение и опыт приводят к антагонизму в отношениях между наукой и религией, что препятствует Диалогу. Одной из главных причин такого заблуждения является пренебрежение границей между научным и религиозным знанием. Нечеткость и размытость этой границы выдвигает проблему демаркации, в которой сфокусировались проблемы Диалога между наукой и религией. Для христианской культуры трансцендентный Абсолют является доминирующей ценностью. Здесь главной творческой задачей было выразить Истину через эмпирическую реальность текста. Полнота Истины требует от текста удержания в нем мысли и антиномичного ему сомнения. Это приводит к антиномизму текста. Религиозный догмат есть манифест феномена христианской веры, как объединение безусловного знания и того сомнения, которое задает контекст этого знания. Рационализация антиномии, которая приводит к ее разрушению, и есть ересь. Ошибочна всякая метафизика, если она измеряется не тайной того, что есть, а состоянием положительной науки в это время [14, 69].

Логически корректный и неметафорический Диалог реализуется, если сохраняется идентичность объекта «обсуждения» в Диалоге: недопустима логическая ошибка «подмены тезиса». С семиотической и системно-параметрической точек зрения денотат является концептом в соответствующей системе знания, т. е. денотат — это инвариант разных концептов, разных сис-

темных представлений. Диалог — способ образования денотата из инвариантов различных концептов, различных систем знания. Сам концепт образуется посредством структурных отношений, т. е. способов организации информации. Без конструктивного использования концепта «Диалог» само исследование проблемы соотношения науки и религии приобретает метафорический характер.

Концепция «неметафорического» Диалога не рассматривает Диалог как средство коммуникации (что является общепринятым), а трактует его как метатеоретический метод нахождения баланса между двумя системами знаний. Например, спекуляции относительно диалога между различными системами знаний становятся более конструктивными, если в рассуждениях используются концепты активного и реактивного агентов Диалога. Еще предстоит исследовать, какую роль (активного или реактивного агента) играет религиозное и научное знание в современных исследованиях, посвящённых Диалогу между наукой и религией. Особый интерес представляет вопрос о том, в каких случаях религиозное знание выполняет функции активного агента, формирующего проблемы, а в каких случаях научное знание выполняет функции реактивного агента, решающего проблемы. Роль агентов меняется в зависимости от смены ценностных ориентаций участников Диалога. Но всегда ли этого достаточно, чтобы в Диалоге науки и религии инициатором смены ролей являлся реактивный (решающий проблемы) агент? В зависимости от этого реализуется одна и та же идея установления диалогового баланса. В настоящее время пристальное внимание привлекает, например, идея, которая почти идентично фигурирует в названии книг разных исследователей: [39, 40, 41, 42]. Но реализуются исследования этой проблемы, например, J. Polkinghorne и A. Peacocke по-разному, и не столько из-за различного понимания содержания своих исследований, сколько из-за использования различных структурных характеристик Диалога. Метафоричность понимания Диалога не позволяет, таким образом, даже верно поставить вопрос. Разные результаты исследования объясняются только различием содержательного понимания терминов, принципов, моделей, теорий и парадигм тех систем знания, которые участвуют в диалоге.

Характер взаимодействия между наукой и религией во многом определял европейскую культуру в течение всей ее истории. В современной секулярной культуре научно-технологической цивилизации присутствует тенденция «недиалогового» подчинения религиозного сознания научному мышлению. Это вызывает довольно воинствующее сопротивление, например в виде «доктрины креационизма», сопровождающееся ссылкой

на возможное теологическое применение «научной методологии». Научное доказательство этой доктрины едва ли возможно. Креация (творение) сейчас не происходит, так чтобы ее можно было наблюдать. Она завершилась когда-то в прошлом и, таким образом, не доступна для научного исследования. Невозможно изобрести такой научный эксперимент, создать действующую модель процесса «творения» или даже обосновать его принципиальную осуществимость. Творец не творит по прихоти ученого. Но и эволюция тоже не может быть доказана. Если эволюция и происходит сегодня, то она действует весьма медленно для того, чтобы ее можно было измерить. Это свидетельствует о том, что она находится вне сферы эмпирической науки. Даже если современные ученые смогли бы достичь искусственного создания жизни из неживой материи в лаборатории, это не доказывало бы, что такие изменения происходили или даже могли происходить в прошлом благодаря случайным естественным процессам. Значит, эволюция - это догма, которую невозможно опровергнуть. Но если эволюцию нельзя опровергнуть любым из приемлемых способов, тогда ее нельзя и доказать. Иначе говоря, и длинную шею жирафа, и короткую шею гиппопотама можно, очевидно, объяснить естественным отбором. Теория, охватывающая все, в действительности не объясняет ничего. Она тавтологична: те, кто выживают в борьбе за существование, - наиболее приспособленные, ибо наиболее приспособленные - это те, кто выживает. Это не отвечает принципу фальсификации. Эволюция как и креационизм, представляют собой авторитарные системы, которые требуют веры для принятия оснований своих положений. Научная доказательность едва ли является основанием для поддержки эволюции. Невероятность творения была бы обоснована, если бы мы точно знали, что Бога не было. Очевидно, если не существует Творца, то невероятен и особый акт творения, поскольку абсолютное возражение возможно только на основе абсолютного знания, что предполагает всеведение или обладание атрибутами Бога. Ни эволюцию, ни творение нельзя научно ни подтвердить, ни фальсифицировать. Если говорить о «теории эволюции» или «теории творения», то такая терминология неточная, потому что ни одну из них нельзя проверить. Научная гипотеза должна иметь возможность своей экспериментальной проверки. Иначе говоря, эмпирические научные утверждения должны отвечать требованиям методологических принципов науки: верификации, фальсификации, «бритве Оккама» и др..

Поиск эффективного решения этой проблемы следует проводить не на уровне теорий, а в терминологии научных моделей: эволюционной и креационной. «Модель» — это концептуальная структура, в пределах кото-

рой стараються соотносить и предусматривать данные наблюдений. Альтернативные модели можно сравнивать на основе сопоставления таких данных.

Модель, которая соотносит большее количество полученных данных с наименьшим количеством противоречивых данных, принимается как наиболее достоверная модель. Не существует такого факта наблюдения, который так или иначе нельзя было бы приспособить к эволюционной модели или теории творения. Эволюционная система старается объяснить происхождение и развитие всех вещей посредством естественных законов, которые сейчас действуют так же, как они действовали в прошлом. Не предполагается существование жизненной силы или имманентной энергии, которая направляет эволюционный процесс к продуцированию конкретных видов организмов. Вселенная развивается благодаря своим естественным свойствам. Вся реальность — это эволюция как единый процесс самотрансформации.

Креационная модель принимает постулат о периоде особого творения, в результате которого начали существовать основные законы, большинство видов растений, животных, равно как и человек.

Теории - это структуры идей, которые поясняют и толкуют факты. Факты не исчезают, когда ученые, чтобы их объяснить, оспаривают их значение у конкурирующих теорий. Теория тяготения Эйнштейна заменила теорию Ньютона, но от этого яблоки не зависают в воздухе. Более того, «факт» не означает «абсолютной уверенности». Основные положения логики и математики дедуктивно вытекают из аксиом и достигают максимальной убедительности потому, что они прямо не соотносятся с эмпирическим миром. В науке «факт» может означать только «подтвержденный в той мере, что он становится неверным в случае скрытого альтернативного предположения». Можно предположить, что яблоки могли бы завтра не падать, а начать подниматься. Но рассмотрение этой возможности не заслуживает специального времени на уроках физики. Эволюционистам это различие между фактом и теорией было понятно с самого начала. Дарвин постоянно подчеркивал разность между установлением факта эволюции и предложением теории естественного отбора. К. Поппер утверждал, что главным критерием науки является возможность фальсифицирования ее теорий. Мы никогда не можем получить абсолютных доказательств, но мы можем их фальсифицировать. Набор идей, которые в принципе нельзя было бы фальсифицировать, это не наука. «Научный креационизм» – противоречивое, точнее бессмысленное выражение, так как его невозможно фальсифицировать. Можно предположить наблюдение и эксперименты, которые бы противоречили положениям эволюционистской теории. Но это невозможно для «научного креационизма». Системы,

которые не подвергаются критике, являются догмой, не наукой. Эволюция раскрывается несовершенствами, которые записываются историей их происхождения. Птица летает, дельфин плавает, а человек работает с помощью конечностей, построенных из одних и тех же костей нашего общего пращура. Инженер с самого начала смог бы спроектировать эти конечности лучше.

Принцип эволюционизма, бесспорно, относится к числу важнейших методологических установок науки. Разумеется, ему можно дать умеренно деистическую трактовку, совместимую с религиозным мировоззрением. Однако в своей кардинальной форме, утверждающей естественное возникновение и развитие всех феноменов мироздания, начиная с элементарных частиц и кончая человеком, принцип эволюции вряд ли может рассчитывать на доброжелательное отношение приверженцев религиозного мировоззрения. Дарвинизм никогда не касался «сложнейшего феномена появления жизни на Земле. В XX в. идея эволюционизма вышла за пределы биологии. В XIX в. две основные области естествознания – биология и физика – были противоположны друг другу по отношению к эволюции. В биологии господствовала дарвиновская эволюция, ведущая к росту организации; в физике допускалась лишь больцмановская эволюция, связанная с разрушением и деградацией. Концепция эволюции Вселенной (Д. А. Фридман, Г. Гамов, Э. Хаббл), неравновесная термодинамика (И. Пригожин), синергетика (Г. Хакен), идея самоорганизации (Н. Винер, У. Р. Эшби), обнаружение дарвиновского отбора уже на уровне молекулярных структур (М. Эйген), способствовали ликвидации этой противоположности в современной науке. Для религиозного сознания универсализация религиозных утверждений ассоциируется с их обоснованностью. Заимствование научной методологии для получения богословских выводов, которые входят в предметный круг научных проблем, не предоставляет религиозным утверждениям большей аргументированности. Религиозность существует не потому, что утверждения науки где-то недостаточно убедительны. Напомним, что эмпирическое утверждение в научной парадигме должно отвечать принципам верификации, фальсификации, недопущению гипотез *ad hoc* и др. Недостаточный учет этих обстоятельств препятствует не только установлению корректного Диалога, но и осложняет отношения между различными системами знания в самой научной парадигме. Успехи физических исследований привели к тому, что методологию физики начали использовать в биологии, психологии, вводить измерения и формализацию в другие предметные системы знания, далекие от физической парадигмы. Конечно, такая «принудительная» формализация (или измерение) без соответствующего уровня концептуальной рефлексии не приводит к ожидаемым научным результатам.

Связующая роль философской компоненты в любом диалоге между наукой и религией обусловлена определенной идентичностью категориальных философских структур, содержащихся в научном и религиозном знании. Такая структурная общность может быть источником иллюзорного представления о том, что философия образует своего рода эмпирический базис для диалога между наукой и религией. Здесь следует помнить предостережение М. Бакли о том, что религия, переставшая опираться на собственный опыт и утверждающая, что ее опора в философии, становится естественной философией. Аналогичное требование может быть отнесено к науке с поправкой Ф. Бекона (уместной для Диалога) о том, что немного философии отвращает от религии, а глубокая философия возвращает к религии.

Религиозное сознание выполняет роль антитезы для научного сознания, как необходимого условия развития технократической цивилизации. Возникновение современной формы науки в христианской культуре сопровождалось стремлением элиминировать энергетико-силовое отношение к реальности из христианской религиозности. Религиозное знание, выраженное в догмате, является следствием стремления переоткрыть целостность и полноту жизненного опыта на абсолютных основаниях. Оно перцептивно и созерцательно, что задает антиномичность, полноту и замкнутость религиозных текстов. Новоевропейская наука операциональна и ориентирована на преобразование действительности: научные теории исследуют действительность для максимального информационного обеспечения и расширения сферы успешных действий [42, 46]. Операциональность научного знания сопряжена с его рациональностью и систематичностью, что определяет отношение к антиномиям как к противоречивым утверждениям, нуждающимся в методологически корректной правке.

Научная парадигма конституируется не только максимальным «внутренним» критицизмом, но учитывает критические аргументы со стороны ненаучных систем знания. Такая «внешняя критика» относится не к собственно научным данным, а к философским предпосылкам или этическим следствиям соответствующего научного знания. Более того, такое отношение зависит и от религиозной системы знания, как, например, в отношении проблем биоэтики. Поэтому сравнительный анализ современных религий должен соотноситься с другими системами знания, функционирующими в постмодернистской культуре. Сейчас на смену антиномической (перцептивной) и оппозиционной (сенситивной) приходит культура радикального плюрализма, как осознание «завершенности» европейского процесса. Её модернистский вариант был ориентирован на реализацию Утопии как результат принятия радикальной метатеоретической позиции исследователя. Но уже

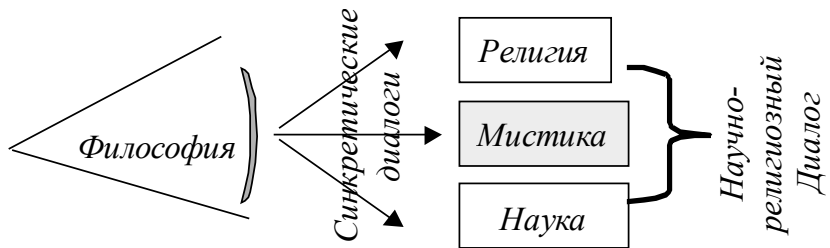
её постмодернистский вариант ориентирован не на серьезность Утопии, а на реализацию стратегии игры. Культура в нем не истолковывается, а разыгрывается. Наука в постмодернистской стратегии, освободившись от отождествления Истины и прагматической достоверности, перестает выполнять системообразующую функцию в культуре. Наука выступает как один из культурных кодов рядом с религией. Вместе с тем Игра становится основанием для снятия рациональных оппозиций, она способна «абсорбировать» заложенные в культуре антиномии. Как модернистская Утопия, так и постмодернистская Игра создают условия для функционирования конфликтной парадигмы в диалоге науки и религии в современной секулярной культуре научно-технологической цивилизации. Её корректная Диалоговая презентация приобретает все большую актуальность, ибо, например, религиозное знание все более активно используют за пределами его суверенности, например, как идеологическое обоснование терроризма. Постмодернистская культура последовательно воплощает тезис В. Гейзенберга о бессмысленности всего того, что никак себя не проявляет. Когнитивная («знаниевая») парадигма образует универсальную систему референции для соотношения различных интеллектуальных и духовных феноменов. Поэтому такое «взаимодействие» реализуется, если определена их когнитивная компонента. Существенными характеристиками, например веры или любви, как духовных «феноменов», становится неполнота (ограниченность) их представления в знании.

Начиная со времени Реформации (особенно с эпохи Просвещения), знание и дискурс становятся превалирующими способами соотношения с реальностью. Объект научного изучения конституируется как результат определенных исследовательских манипуляций. В духовном познании активность субъекта изменяется так, чтобы объект раскрылся сам по себе [8, 47]. Абсолют исключает всякие «манипуляции» над собой. Он только может открыть себя. «Единый же способ охватить Абсолют... — постановка субъекта познания в такое положение относительно Него, в котором Он может открыть себя». Откровение есть единый способ постигнуть Абсолют. Источник научной истины — опыт и ум, а религиозной — Откровение. Непонимание этого фундаментального различия приводит к противопоставлению догматического и критического мышления, что препятствует корректной реализации Диалога. «Всякая истина должна быть формулой безусловной», но «всякое суждение условное», а потому «тезис и антитеза вместе создают выражение истины. Иначе говоря, истина есть антиномия» [30, 146].

Догмат — это такое утверждение, которое сохраняет в себе как «идею», так и соответствующее ей сомнение, образуя антиномическую структуру,

которая обеспечивает безусловность выражения Истины. Догмату не может противопоставляться сомнение, так как оно имманентно ему. Ему противоположна ересь, которая разрушает антиномическую структуру при попытке рационализировать догматическое суждение. П. Флоренский отмечал, что ересь есть «рассудочная односторонность, которая утверждает себя, как все... Православие вселенское, а ересь — за своей сутью партийная» [30, 161].

Наука и философия не могут сослаться на живое общение и откровение. Для них религия составляет предмет исследования, а не источник познания. В науке разум выполняет роль судьи над верой. В религии реализуется живое общение с Богом. Эта цель столь высока, что ей подчиняется все, что может быть в душе человека. Тем самым реализуется синтез разных модальностей и элиминация оппозиции объективное — субъективное: с верой может соединиться суеверие (мистика). Здесь необходим разум для различения этих модальностей знания и для их корректного синтеза. Без рационального мышления невозможен и Диалог как форма проведения такого синтеза.



Противопоставление разума и откровения имеет своим следствием необходимость особого доказательства того, что Евангелие есть откровение Божие. Доказательства предоставляет разум. Поэтому разум — необходимый элемент развитых религиозных доктрин, а не суеверий. Но и разум представляет только относительную истину, что постоянно подтверждает современная наука. Православное богословие непосредственно не связано с возникновением науки. Это специфицирует его роль в современном диалоге науки и религии как в выборе обсуждаемых предметных областей, так и в понимании функций философии (и/или мистики) в Диалоге.

«Категориальные траектории» (В. Н. Сагатовский) мистического сознания максимально реализуют редукцию причинно-следственных связей и в такой роли являются компонентой любой системы знания, ориентированной на оптимальное уменьшение сложности используемой схемы объ-

яснения. В этом случае мистическое знание хотя бы латентно присутствует в Диалоге. Мистическое знание может быть предметом эффективного анализа для тех, кто обладает личным эмпирическим мистическим опытом. Следуя В. Сейсу, самая важная черта мистицизма в схватывании «единства реальности». Если исчезает многообразие как разделение, то происходит редукция или «свертывание» вещей, свойств и отношений. Интерсубъективный анализ становится невозможным, как и применение других стандартов рационального знания. В парадигме мистического знания «дискурс» взаимной редукции вещей, свойств и отношений может быть выражен только как взаимопереход (концептуальная трансляция содержания) этих категорий. Такая концептуальная трансляция используется в объяснительных схемах не только науки и теологии, но и в мистических системах знания для мистификации теологии и мистификации науки или для наделения мистики псевдонаучными и псевдотеологическими чертами. Такие конгломераты знания являются предметом Диалога.

Образование метатеоретической исследовательской позиции (на основе философского знания) необходимо для корректной реализации диалога между наукой и религией с участием мистического знания.

Аналогично тому, как в процессе зрительного восприятия выполнение глазом его «инструментальной функции» должно оставаться незаметным, свою корректирующую методологическую функцию философское знание обычно выполняет тоже латентно. Но неявное отождествление религиозности с мистицизмом индуцирует представление о религиозной вере как о форме интеллектуальной капитуляции, сопряженной с принятием плохо мотивированных утверждений.

Корректному Диалогу между современной наукой и христианством с необходимостью должна предшествовать демаркация между теологией и научным знанием. На уровне дискурса в этом процессе обнаруживается присутствие философии и/или мистического «знания». Если проигнорировать это обстоятельство, то возможно латентное замещение науки или философией науки, или наукообразной мистикой. Возможно и латентное замещение теологии или философией религии, или религиозной мистикой. Такое замещение было бы «логической подменой тезиса».

Научная методология и физикалистски ориентированный язык продемонстрировали свою эффективность. Религия использует свой язык и способ получения знания, отличный от научного. В современных условиях ренессанса религии необходимо ответить на два вопроса: в какой мере научное познание может использовать результаты религиозного осмысления реаль-

ности и можно ли дать такую интерпретацию современной науки, которая согласуется с христианством?

Антиномическая культура перцептивна, и соответствующее ей псевдонаучное знание (алхимия, астрология) пронизано антиномиями. Пространство Диалога в такой культуре задает антиномизм религиозного сознания. Если антиномические основания перцептивной культуры становятся неявными, то она превращается в сенситивную, в которой системообразующую функцию выполняют оппозиционные структуры. Пришедшая на смену антиномической, сенситивная культура выдвигает в качестве ценностного приоритета освоение эмпирической реальности. Антиномичность вытесняется системами логических утверждений, ориентированных на рациональность и операциональность. Текст больше не способен совместить тезис и антитезис, что порождает необходимость в оппозиционных текстах. Отсюда синхроничность и диахроничность знаковых систем, апофатизм и катафатизм богословия, концептуальная дополнительность современной науки. Наука заняла в оппозиционной культуре центральное место. Доктрина позитивизма была попыткой науки осознать свою самодостаточность. Антиномизм как основание всякого знания оказался в науке имплицитным. Под лозунгом «очистить знание от метафизики» позитивизм старался эксплицировать антиномии и исключить их из научной парадигмы. Однако, тематический анализ науки Дж. Холтона продемонстрировал необходимость антиномий в методологии науки для ее нормального функционирования. Темы как фундаментальные предпосылки научного исследования нормализуют и поляризуют научные сообщества и индивидуальные усилия ученого [34, 24]. Структуру научной парадигмы определяет преобладание бинарного элемента в категориальных оппозициях, организующих соответствующие системы знания. Формирование оппозиционной европейской культуры в XVI–XVII ст., существенно трансформировало концептуальное пространство Диалога. Символ избавился от антиномичности и стал однозначно пониматься как знак, который позволяет организовать рациональное представление структуры реальности. Соответствующее переосмысление религиозного символизма нарушило его антиномическую структуру. Это рационализировало и демифологизировало христианскую доктрину посредством возвращения еретических схем в богословие. Выбор одного из полюсов антиномии для построения тотально рассудочной системы составляет сущность устремления арианства, несторианства, монофизитства и других ересей. Ньютон предпринял попытки переинтерпретации Апокалипсиса в соответствии с нормами оппозиционной культуры. Его

рационалистическое толкование воспроизводит арианские умозаключения, сконструированные для опровержения тринитарного догмата [17].

Для обоснования «суда над Галилеем» необходимо было определить область суверенности «религиозного знания» и ее адекватность сфере «религиозной веры».

Дополнительные трудности в Диалоге между наукой и религией возникают в том случае, если игнорируется то обстоятельство, что в таком Диалоге принимает участие не собственно вера, а ее когнитивно-информационная компонента. Догмат определяет границы живого религиозного опыта, в рамках которого мысль способна сохранить безусловную, а потому и сверхрациональную религиозность. Догматы регулятивны и выражают условия, в которых человек способен получить опыт абсолютных оснований. «Лучшее в лугу - изгородь, которая окружает его. Устраните ее, и это уже будет пустырь, которым стал рай, когда потерял свое единое ограничение» [36, 283].

Искажения общечеловеческих ценностей – в иудео-христианской этической традиции – считаются обусловленными греховностью человека. Проблема заключается не только в определении нейрофизиологических аналогов феноменов «сверхсознания» (П. Симонов), процессов обдумывания, волеизъявления или принятия эвристических решений. Для ее решения необходимо, следуя ньютоновской традиции, дать описание начала действия по реализации свободно принятого решения. Это создает нештатную физическую ситуацию, не обусловленную предшествующими физическими состояниями. Возникающие проблемы духовного здоровья человека в секулярной культуре технологической цивилизации как раз и свидетельствуют о том, что такие «нештатные» ситуации превращаются в «патовые» проблемные ситуации, разрешение которых едва ли возможно вне диалоговой формы организации знания. Необходимое для этого преодоление метафоричности (синкретичности) Диалога предполагает решение ряда нетривиальных задач:

Сформулировать критерии (логические, семиотические, системные) неметафорического использования Диалога как способа соотнесения знания разной модальности.

Определить список допустимых (достижимых) целей Диалога между научным и религиозным знанием.

Детерминировать распределение ролей агентов диалога (активный или реактивный) между научным и религиозным знанием.

Установить условия, при которых Диалог между научным и религиозным знанием характеризуется фиксированным и свободным (изменяющимся в ходе диалога) распределением ролей агентов.

Сформировать список возможных проблем, передаваемых активным агентом Диалога — реактивному, а также список существующих решений, передаваемых реактивным агентом — активному в ходе Диалога между научным и религиозным знанием.

Продемонстрировать использование неметафорического Диалога в качестве когнитивного процесса концептуально корректно, как устанавливающего баланс между научным и религиозным знанием.

Для решения этих проблем по преодолению метафоричности (синкретичности) Диалога необходимо использовать основные положения теории метафоры («Теория метафоры». — М., 1990) для определения инвариантной компоненты содержания «диалогизма» в различных предметных областях исследования:

1. «диалогизм языка и мысли» [4; 21; 28; 37];
2. «диалоговая коммуникативность сознания в антропологической философии» [22];
3. «интерсубъективный Диалог между «Я» и «Другим» [1; 6; 7; 16; 25; 27];
4. «парадоксальная рациональность диалогизма в экзистенциализме» [5; 15; 18; 19; 24; 26];
5. «семиотика диалогизма» [3; 11; 23; 35];
6. «герменевтика диалогизма и Диалог как понимание» [10; 12; 38];
7. «диалогизм сознательного и бессознательного» [9].

Позитивный смысл Диалога может быть существенно усилен, если преодолеть его синкретическое (метафорическое) использование и перевести в конструктивную форму метода установления баланса между разными системами знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки. — М., 1978.
2. Барбур И. Религия и наука: история и наука. — М., 2000.
3. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. — М., 1963
4. Брутян Г. Х. О гипотезе Сепира — Уорфа // Вопросы философии. — 1969. — № 1.
5. Вознесенский А. Зуб разума, или как я был ходоком к Хайдеггеру / Вознесенский А. Аксиома самопоиска. — М., 1990.
6. Гуссерль Е. Философия как точная наука. — Новочеркасск, 1994.
7. Козлова М. Сознание в работах позднего Л. Витгенштейна // Проблема сознания в современной западной философии. — М., 1978.
8. Кураев А. В. О вере и знании — без антиномий // Вопросы философии. — 1992. — № 7.
9. Леклер Р. Бессознательное: иная логика // Бессознательное. Т. 3. — Тбилиси, 1972.

10. Лой А. П. Проблема интерсубъективности в современной герменевтике// Герменевтика: история и современность.– М., 1985.
11. Лотман Ю. М. Асимметрия и диалог// Труды по знаковым системам.– Вып.16.– Тарту, 1983.
12. Малахов В. С. К характеристике герменевтики как способа философствования// Философская и социологическая мысль.– 1991.– № 6.
13. Малкей М. Наука и социология знания.– М., 1983.
14. Маритен Ж. Метафизика и мистика// Путь. - 1926. - № 2.
15. Молчанов В. И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время// Проблема сознания в современной западной философии.– М., 1986.
16. Мотрошилова Н. В. Феноменология// Современная буржуазная философия.– М., 1978.
17. Ньютон И. Замечания на книгу пророка Даниила и Апокалипсис св. Иоанна. - Петроград, 1915.
18. Остин Дж. Чужое сознание// Философия, логика, язык.– М., 1987.
19. Подорога В. А. Eristio: Геология языка и философствования М. Хайдеггера// Философия М. Хадеггера и современность.– М., 1991.
20. Портнов А. Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX-XX вв. - Иваново, 1994.
21. Потенция А. А. Слово и миф.– М., 1989.
22. Проблема человека в западной философии.– М., 1988.
23. Радзиховский Л. А. Диалог как единица сознания анализа// Познание и общение.– М., 1988.
24. Сартр Ж. Первоначальные отношения к другому: любовь, язык, мазохизм// Проблема человека в западной философии.– М., 1989.
25. Серль Дж. Р. Природа интенциональных состояний// Философия, логика, язык.– М., 1987.
26. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм// Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас.– М., 1991.
27. Стюарт Дж. Возвращение к символической модели: Нерепрезентативная модель природы языка// Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах.– Новосибирск, 1990.
28. Узнадзе Д. Н. Внутренняя форма языка// Узнадзе Д. Н. Психологические исследования.– М., 1966.
29. Флоренский П. А. Введение. Слово пред защитой книги «О духовной Истине»// Столп и утверждение Истины.– М., 1990.– Т. 2.
30. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины.– М., 1990.– Т. 1.
31. Франк С. Л. Религия и наука в современном сознании// Путь. - 1926. - № 4.
32. Хабермас Ю. Познание и интерес// Философские науки.– 1990.– № 1.
33. Хайдеггер М. Поворот// Новая технократическая волна на Западе.– М., 1986.
34. Холтон Дж. Тематический анализ науки.– М., 1985.
35. Человек в мире диалога.– Ленинград, 1990.

36. Честертон Г. К. Хорошие сюжеты, испорченные большими людьми// Писатель в газете. - М., 1984.
37. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова.- М., 1927.
38. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы// Контекст.- 1992.- М., 1993.
39. Barbour J. Religious in an Age of Science,- San Francisco, 1990.
40. Murphy N. Theology an the Age of Scientific Reasoning,- NY., 1990.
41. Peacocke A. Theology for a Scientific Age,- Oxford, 1995.
42. Polkinghorne J. Belief in God in the Age of Science,- New Haven, 1998.

**Л. А. АНУФРИЕВ¹,
О. В. ДОБРДУМ²**

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ И РЕЛИГИЯ

«Глобализация», «глобальные проблемы современности», «глобальный менеджмент», «социализация глобального человека» – эти понятия все чаще встречаются в современном лексиконе, настоятельно требуя обновления мировоззренческих подходов и понятийного аппарата. Термин «глобализация» (от лат. «globus» – земной шар) приобрел в 80-е г. г. XX ст. широкое распространение в разных социальных науках: от политологии и экономики до культурологии и демографии.

Глобализация – это тенденция эрозии национальных границ и углубления ступени взаимодействия и взаимообусловленности жизни человеческих сообществ в процессе формирования мирового социума. В зависимости от характера и масштабов распространения **глобальные проблемы** можно условно разделить на семь групп:

1. проблемы социального характера;
2. проблемы социально-политического характера: предупреждение войн, конфликтов, насилия, а также миротворческая деятельность;
3. проблемы социально-экономического характера: взаимоотношения человека и общества;
4. проблемы социально-экологического порядка и здравоохранения;
5. проблемы прав человека и средства массовой информации (СМИ);
6. проблемы просветительской и информационной деятельности, формирования Интернет-культуры;
7. проблемы осуществления межрелигиозного диалога и отношения религий к глобализации.

В такой последовательности мы их и рассмотрим.

¹ Ануфриев Лев Олександрович, професор, зав. кафедрою політології інституту соціальних наук ОНУ ім. І.І. Мечнікова, член-корреспондент Академії політичних наук України.

² Добрудум Ольга Вікторівна, кандидат політологічних наук, доцент кафедри політології Одеського державного економічного університету.

**ПЕРВАЯ ГРУППА ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА:
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ С ОБЩЕСТВОМ
И ГОСУДАРСТВОМ**

Религия предстает в качестве неотъемлемого элемента социальной жизни, выступая одним из важнейших факторов возникновения и становления социальных отношений.

Религия в целом характеризуется:

- активизацией диалога с гражданским обществом и государством (соблюдение принципов демократии, справедливости, гуманизма, толерантное отношение к иным взглядам и верованиям);
- содействием решению актуальных социальных проблем (милосердие, благотворительность, поддержка социально незащищенных граждан, этические подходы к политике, бизнесу, культуре);
- содействием решению конфликтов в мире (миротворческая деятельность).

В период глобальных цивилизационных изменений религия может служить мировоззренческой основой, способной сплотить общество в процессе тектонического сдвига традиционного мировоззренческого фундамента. Социальные доктрины, концепции, учения православия, католицизма, протестантизма, ислама, иудаизма рассматривают широкий круг актуальных для общества проблем: религия и нация, религиозная этика и светское право, религия и политика, права человека, собственность, война и мир, смертная казнь, участие в выборах и референдумах, преступность, наказание, исправление, предвыборная кампания и агитация, вопросы личной, семейной и общественной жизни, проблемы биомедицинской этики, аборт и контрацепции, манипуляции с зарождением человеческой жизни, клонирование человека, пересадка органов, продление жизни, эвтаназия, отношение к лечебной медицине, физкультуре и спорту, отношение к табакокурению, алкоголизму, наркомании, отношение к психическим заболеваниям и психиатрии, предпринимательство и благотворительность, проблемы экологии, светская культура, наука и образование, религии и светские СМИ, международные отношения, проблемы глобализации и секуляризации и др.

Следует отметить, что в Украине религиозными организациями осуществляется поиск новых направлений социального служения, среди которых: организация внетюремных форм наказания, социальная реабилитация после освобождения, специальная подготовка священнослужителей — проповедников-воспитателей для работы в пенитенциарных заведениях и внедрение

института капелланов пенитенциарных заведений, института военных капелланов и капелланов правоохранительных органов.

Одним из прогрессивных шагов на пути улучшения координации социальной и гуманитарно-благотворительной деятельности конфессий и их сотрудничества с государством стала разработка Всеукраинским Советом Церквей и религиозных организаций совместно с Государственным комитетом по делам религий Программы развития милосердной и благотворительной работы «Во имя Христа», утвержденной 15 сентября 1998 года, которой, в частности, планировались такие направления:

- Координация действий государственных органов, общественных и религиозных организаций относительно формирования в обществе мировоззрения солидарности поколений, воспитания уважения к пожилым людям, чувства ответственности детей за своих родителей, повышение престижа семьи.
- Оказание милосердной и благотворительной помощи обездоленным и людям пожилого возраста, расширение очагов гуманитарной помощи, созданных при религиозных организациях.
- Содействие обслуживанию ветеранов войны и труда, инвалидов, нетрудоспособных людей, детей-инвалидов в лечебно-оздоровительных учреждениях, наркозависимых — в соответствующих реабилитационных центрах.
- Расширение при клинических больницах медико-социальных отделений для лечения одиноких людей, людей пожилого возраста, детей-сирот, одиноких матерей, членов многодетных семей, малообеспеченных слоев населения.
- Создание при поддержке местных органов исполнительной власти пунктов социальной помощи по месту проживания пожилых людей, одиноких больных, ветеранов войны и труда с привлечением к этой деятельности общественности и благотворительных организаций, которые действуют при религиозных церквях и братствах.
- Активизация душепастьерской работы в домах престарелых, инвалидов и заведениях исполнения наказаний.
- Расширение сети заведений бесплатного питания для социально незащищенных слоев населения, одиноких и пожилых людей. Открытие под опекой религиозных организаций лагерей отдыха для детей из многодетных семей, детей-сирот и детей, которые пострадали от аварии на Чернобыльской АЭС.
- Налаживание связей с единоверцами за границей с целью расширения движения благотворительной и милосердной деятельности в Украине.

Активизация деятельности религиозных организаций относительно сотрудничества с международными религиозными благотворительными заведениями, которые участвуют в разрешении социальных проблем пожилых людей и тех, кто нуждается в помощи.

- Образование международного фонда «Благодетельство и милосердие», который бы аккумулировал необходимые средства для реализации добродетельной и милосердной деятельности религиозных организаций.
- Создание при многопрофильных больницах отделений сестринского наблюдения за хронически больными людьми пожилого возраста и налаживание помощи в подготовке патронажного медицинского персонала из числа членов христианских организаций.
- Активизация усилий государственных органов, общественных и религиозных организаций относительно формирования общественной мысли; «не оставлять людей один на один с материальными затруднениями, разочарованием»³.

ВТОРАЯ ГРУППА ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА: ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ВОЙН, КОНФЛИКТОВ, НАСИЛИЯ, А ТАКЖЕ МИРОТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Ключевой проблемой для сегодняшнего человечества является милитаризация. Ученые отмечают факт формирования милитосферы – системы социальных институтов и технических устройств, ориентированной на решение глобальных проблем и кризисов соответствующими средствами и воплощенной в ВПК государств.

Миротворческая деятельность религии основана на теологии мира, ее истоки обнаруживаются в священных текстах, содержащих немало призывов к миру между народами. Активные действия миролюбивых, в том числе церковных, сил препятствуют использованию церкви в агрессивных целях, способствуют преодолению противоречий между конфессиями в политической сфере, сплочению верующих всех религий для обеспечения прочного мира на планете.

Религиозные объединения активно участвуют в антивоенной борьбе. Одним из наиболее влиятельных международных центров борьбы за мир является, например, Христианская Мирная Конференция, объединявшая православные и протестантские движения сторонников мира и призывавшая

³ Цит. по: Кальниш Ю. Соціальна і гуманітарна роль Церкви в українському суспільстві // Вісник Української Академії державного управління. – 2000. - №3. – С.166–174. – С.168–169.

священнослужителей, все прогрессивные силы мира к борьбе против гонки вооружений, за сохранение и упрочение разрядки международной напряженности и недопущение «холодной войны».

Существенный вклад в расширение идей культуры мира оказывает миротворческая деятельность конфессиональных движений. В 1949–1950 гг. представители религиозных кругов участвовали в массовых мероприятиях сторонников мира — в первом Всемирном конгрессе, в кампании по сбору подписей под Стокгольмским воззванием. В последующие годы миротворческую деятельность продолжали такие международные религиозные организации, как Всемирный Совет Церквей (ВСЦ), Христианская Мирная Конференция, Пакс Кристи, Пакс Романа, Берлинская конференция католиков европейских стран, Азиатская мирная конференция, Движение буддистов Азии за мир, Всеафриканская конференция церквей и др.

Широкий международный резонанс получила состоявшаяся в 1977 г. в Москве Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». В ней участвовало около 660 наиболее влиятельных религиозных деятелей из 107 стран — руководители христианских, мусульманских, буддистских, индуистских, иудейских, синтоистских и других церквей, члены религиозных и политических партий, теологи, работники религиозных СМИ.

Важное значение приобрели труды по утверждению практик ненасильственных действий Льва Толстого, Андрея Сахарова, Альберта Швейцера, Нельсона Манделы, Данило Дольчи, Николая Рериха, матери Терезы и десятков тысяч миротворцев и социальных реформаторов. Деятельность индуиста Махатмы Ганди, католика Сило (Марио Луис Родригес Кобос), протестанта Мартина Лютера Кинга привела к формированию целого ряда политических организаций как инструмента сопротивления диктаторским режимам (такие организации были созданы в Аргентине, Чили, Парагвае, Бразилии, Испании, Италии, Германии, Канаде, Индии, Шри-Ланке, Австралии, Японии, на Филиппинах⁴).

Международный институт «Жак Маритен» и Ватиканский фонд «Мондо Унито» организовали серию встреч в Риме для обсуждения Нового миропорядка в начале XXI в. В ноябре 2000 г. в Москве был проведен Международный миротворческий форум с участием духовных лидеров православия, ислама, иудаизма, буддизма из России, Украины и других стран СНГ. Примером консолидации свободомыслящих и верующих в миротворческих целях является акция, осу-

⁴ См. подробнее: Добродум О.В. Культура мира, становление и развитие концепции: Методические рекомендации. – Одесса: Одесская Областная Группа Медиации, 2001. – 39 с.

ществленная коалицией «Победи без войны». 26 февраля 2003 г. голливудские «звезды» и американские церковные деятели провели «виртуальный марш» на Вашингтон, во время которого противники войны с Ираком «засыпали» Белый дом и Конгресс США телефонными звонками, факсами и электронными письмами с протестами. По плану организаторов акции, 26 февраля все телефоны в офисах президента США и членов сената звонили каждую минуту.

Религиозные миротворческие силы различным образом вводят вопросы войны и мира в более широкие политические, социальные, экономические и духовно-культурные контексты, включающие и такие глобальные проблемы, как развитие стран третьего мира, сохранение и оздоровление окружающей среды, справедливое международное экономическое устройство, преодоление эксплуатации, угнетения, неграмотности, нищеты, голода, старых и новых форм колониализма и расизма.

ТРЕТЬЯ ГРУППА ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА: ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Среди глобальных процессов современности критическим является обострение и демографической проблемы как следствие социального расслоения населения планеты. В развивающихся странах сегодня проживают около 5/6 населения планеты и на них же приходится 96 % его прогнозируемого прироста. В то же время, средний доход на душу населения в США в 2000 г. был в 80 раз выше, чем в беднейших государствах третьего мира. Больше половины населения Земного шара живет меньше, чем на 2 доллара в день, что порождает социальную апатию, пессимизм и ведет к эскалации насилия и экстремизма⁵. Наиболее голодающими странами в мире являются Либерия, Эритрея, ЮАР, Уганда, Северная Корея и Гаити.

В XI энциклике Папы Римского Иоанна Павла II «Евангелие жизни» современная цивилизация критикуется как колыбель специфической духовной смерти. Понтифик говорил, что государства западного мира предали свои демократические принципы, а демократия — лишь прикрытие аморальности. В послании к Всемирному экономическому форуму 2000 г. в Давосе Иоанн Павел II подчеркнул, что глобализация без учета этических и духовных ценностей повлечет за собой дальнейшую поляризацию в мире: страны с разным

⁵ Стан світу 2000: Доповідь Інституту Всесвітнього Спостереження про прогрес до сталого суспільства/Л.Браун та інші: Пер. з англ.: ВГО «Україна. Порядок денний на XXI століття» та Інститут сталого розвитку. – К.: Інтелсфера, 2000. – 312 –с., 45.

уровнем экономического благосостояния будут развиваться порознь. Без ощущения солидарности, миллионы людей будут чувствовать себя ограниченными в правах на современные информационные технологии и новые знания.

В выступлении в Папской Академии социальных наук Папа Римский обозначил новую ситуацию, сложившуюся вследствие глобализации экономики. Напомнив об «устойчивости и динамизме социальной доктрины католической Церкви», Иоанн Павел II констатировал, что «рынок, овладевший безумной свободой, более не приносит пользы людям и обществу». «Следует, – как отметил Папа Римский, – обеспечить равновесие рынка, в котором будут применены принципы субсидиарности и солидарности», поскольку «глобализация рынка не может не учитывать гармонического объединения экономических и этических требований», и «Человек никогда не должен рассматриваться как товар»⁶.

ЧЕТВЕРТАЯ ГРУППА ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ПОРЯДКА И ЗДРАВООХРАНЕНИЕ

Предупреждение загрязнения окружающей среды является актуальным ввиду того, что из недр Земли ежегодно вырабатывается приблизительно 10 млрд. т. полезных ископаемых, используется 3–4 млрд. т. растительной массы, выбрасывается в атмосферу более 10 млрд. т. промышленной углекислоты. В настоящее время обостряется также проблема питьевой воды. В Мировой океан и реки ежегодно выбрасывается более 5 млн. т. нефти и нефтепродуктов, а воздушная атмосфера современного промышленного города является смесью дыма, ядовитых испарений и пыли.

В социальных концепциях православия, католицизма, протестантизма, иудаизма обстоятельно рассматриваются цивилизационные, технологические, нравственные аспекты экологических проблем. На современном теоретическом уровне анализируются проблемы биологической этики, причем затрагиваются не только традиционные вопросы психотерапии, алкоголизма, наркомании, абортов, но и явления, которые возникли относительно недавно: клонирование человека, стерилизация, эвтаназия, генетическое тестирование, дородовая диагностика, трансплантология, фетальная терапия и т. п.

Так, в 1999 г. в Москве под эгидой ЮНЕСКО была проведена международная конференция религиозных деятелей разных конфессий по теме: «Роль религии в профилактике наркомании и превентивное антинаркотическое образование», в деятельности которой приняли участие представители христиан, мусульман,

⁶ Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – 300 с. – С. 7.

иудеев и других религиозных организаций более двадцати государств Европы и Азии. В 1997 г. Всемирный Совет Церквей выпустил руководство «Лицом к лицу со СПИДом: просвещение в контексте уязвимости к ВИЧ/СПИДу», а в 2003 г. при Русской и Украинской православных церквях была создана церковная сеть «Анти-СПИД» с целью координации церковных социальных программ, направленных на помощь наркозависимым и ВИЧ-инфицированным.

ПЯТАЯ ГРУППА ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ: ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И СМИ

Глобализация в информационной сфере породила явление «информационно-технологического неокOLONиализма», который проявляет себя в разных формах: в формировании новой виртуальной реальности и в возможности глобального манипулирования человеческим сознанием посредством манипуляции с информационными данными.

Современная цивилизация ставит перед религией множество новых вопросов, и от того, насколько эффективно религия сможет использовать современные средства распространения информации, будет зависеть, услышит ли современное общество ответы на эти вопросы. Современное информационное пространство представляет интерес для религии в двух измерениях: как зона миссионерской деятельности и как зона внутрицерковной коммуникации.

Религиозные деятели считают, что компьютеризации с учетом ее способности влияния на человека необходимо законодательное, правовое, институциональное, организационное обеспечение как особой, специфической сферы деятельности. Приоритетными во внедрении информационных технологий важно сделать не банки и рыночные инфраструктуры, а системы охраны здоровья человека и прав человека в целом. Только при этом условии могут быть морально оправданы затраты труда человека на процессы компьютеризации разнообразных сфер жизнедеятельности человека.

ШЕСТАЯ ГРУППА ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ: ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ И ИНФОРМАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕРНЕТ-КУЛЬТУРЫ

Проблема преодоления неграмотности и изменения качества культуры является важной задачей современного этапа цивилизационного развития. Так, в настоящее время почти каждый четвертый житель нашей планеты в возрасте старше 15 лет остается неграмотным, причем коли-

чество неграмотных ежегодно увеличивается на семь миллионов человек. Не случайно индекс человеческого развития, разработанный специалистами ООН, включает наряду с продолжительностью жизни и покупательной способностью также уровень образования. Разрешение этой проблемы, как и других, тормозится недостатком материальных ресурсов для развития системы образования, значительные ресурсы поглощает также ВПК.

Просветительская роль религии выразилась во влиянии на возникновение социального государства в XIX в., при этом значительное влияние оказало католическое социальное учение, а в странах Реформации — пиетизм. Велик вклад религий и, в первую очередь, христианства в развитие интернациональной солидарности: упомянем процесс европейского объединения, основание Международной рабочей организации в 1919 г., ООН в 1948 г. и принятие Всеобщей декларации прав человека и гражданина в 1948 г.. Некоторые религиозные традиции участвовали в этих процессах, исходя из того, что принцип солидарности распространяется не только на внутренний порядок общества, но и на международный порядок, из утверждения универсального предназначения земных благ, взаимной зависимости наций, необходимости сотрудничества всех народов, культур и религий для мира и справедливости и единства человечества.

Информационная деятельность религии является сферой ее мировоззренческого влияния. У многих религий есть свои издательства, творческие объединения, бюро трудоустройства, брачные агентства, аудиостудии, типографии и магазины. В настоящее время можно констатировать процесс формирования религиозными изданиями общерелигиозного информационного поля, благодаря распространению изданий для детей, молодежи, военных, заключенных и т. п. Создаются также аналитические периодические богословские издания и Интернет-проекты, радио- и телепрограммы, кинофильмы, энциклопедии, обучающие компьютерные программы, доступные для современного человека. Богослужения, религиозные обряды и проповеди, интервью с отечественными религиозными лидерами и зарубежными проповедниками, события в религиозной жизни, религиозные праздники и церемонии — все это регулярно освещается через каналы СМИ, в том числе через Интернет, способствуя осознанию и преодолению проблем, вызванных интенсификацией глобализационного процесса.

**СЕДЬМАЯ ГРУППА ПРОБЛЕМ:
ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА
И ОТНОШЕНИЕ РЕЛИГИЙ К ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Масштабность глобальных политических перемен обусловили следующие факторы: падение Берлинской стены и окончание холодной войны, распад СССР и мировой социалистической системы, крушение биполярного мира и резкое увеличение числа суверенных государств — членов мирового сообщества: за последние полвека это число возросло с 60 до 225. Наряду с государствами, субъектами международной политики становятся также профессиональные ассоциации и частные группы, религиозные объединения и международная мафия, террористические группировки, международные организации и иммигранты-предприниматели, социальные движения и сепаратистские силы, независимые профессиональные организации и экологические партии, ТНК и политические объединения, форумы многосторонней дипломатии, крупные города и индивиды.

В условиях глобализационного процесса современности изменяется характер межрелигиозных отношений: характерной чертой недавнего прошлого было межконфессиональное соперничество, которое, хотя имеет место и в настоящее время, все больше сменяется диалогом между религиями. Сторонники модернизма в религии выступают за активный диалог и сотрудничество религии и науки, религии и светской культуры, религиозных и нерелигиозных организаций в области разрешения глобальных проблем современной цивилизации. Такое стремление прослеживается в теологии и деятельности разных религиозных традиций — христианских, мусульманских, буддийских.

В настоящее время широкое распространение получило экуменическое движение, направленное на сближение христианских конфессий и базирующееся на общности религиозных и социальных интересов. Объединительные задачи решаются не только в рамках отдельных религий, но и в рамках уже упоминавшихся нами международных организаций: Христианской Мирной Конференции, Конференции Европейских Церквей, ВСЦ и др. Важным последствием глобализации в сфере религиозной жизни является усиление роли, авторитета и влияния более локальных религиозных организаций и форумов: Теобалт, Баренц-соглашение и т. д.

Экуменическое движение стремится к преодолению разногласий среди разных ветвей христианства, хотя и не ставит цели создания одной церкви. В рамках ВСЦ активно разрабатывается программа борьбы с голодом, нищетой, несправедливостью, расизмом, ксенофобией. Основными задачами ВСЦ

является достижение вероисповедного единства всех христиан, обсуждение актуальных вопросов современности, затрагивающих вопросы религии, преодоление существующих разногласий, ослабляющих единство.

Последние годы отмечены интенсификацией межрелигиозного диалога; встречи представителей разных религий происходят все чаще и их консолидация по вопросам социальной жизни и в связи с необходимостью разрешения глобальных проблем современности возрастает.

Повсеместно принятые законодательные принципы – равенство граждан независимо от отношения к религии; равенство религий перед законом; единство этнического, культурного, языкового и религиозного развития как титульного этноса, так и национальных меньшинств – отвечают мировой практике, отраженной в таких международных актах, как Всеобщая Декларация прав человека и гражданина, Европейская конвенция о защите прав человека, Рамочная конвенция Совета Европы «О защите прав национальных меньшинств». Практика применения национальных законодательств о свободе совести и религии учитывает необходимость решения целого ряда вопросов, среди которых:

- проблема равного юридического статуса религиозных организаций независимо от времени создания, срока существования и размеров;
- проблема разделения их на традиционные, нетрадиционные, признанные, непризнанные и т. д.
- вопросы использования имущества, налогообложения доходов;
- работа священнослужителей в армии и школе;
- порядок регистрации и легализации новых религиозных организаций, особенно зарубежного происхождения;
- проблема усиления государственного контроля и бюрократического произвола (в религиозной сфере)⁷.

⁷ Головащенко С. Новая культура религиозной жизни как культура мира: опыт «посткоммунистического строительства» // Религия и право. – 1999. - №4–5. – С.17–19. – С. 17.

СХІДНА І ЗАХІДНА МОДЕЛІ ХРИСТІАНСТВА В УКРАЇНІ: СОЦІАЛЬНО- КУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ (XVII СТ.)

Остаточно християнство виділяється з іудаїзму лише у II ст. а у II – IV ст. відбувається формування основних постулатів віри. На Вселенських соборах 325 і 381 рр. приймається Символ Віри, основа віровчення. Проте й у VI ст. проходять дискусії, чи є Христос Богом чи Людиною.

У зв'язку з розколом, а потім загибеллю Римської імперії (476 р.) поступово формується два геополітичних простори християнства, які остаточно склалися у X ст. Вони (православ'я – східне християнство і католицизм – західне християнство) увібрали в себе традиції, вірування, культуру, соціально-політичні та економічні особливості конкретних країн та народів. Згодом це визначило особливості двох християнських світів.

Православ'я було зафарблене відмінностями східного типу духовності. Останньому були притаманні такі риси як: відчуття гармонійності світу, його ритмічної пульсації, немоноцентричний характер мислення. Тому Бог є всюди. Він є сама милість і сама любов. А вислів апостола Івана «Бог є любов» став ключовим у формуванні православ'я. Усе життя, мислення, почуття людини повинні бути спрямовані до споглядання Бога. Православ'я виробило вертикальну модель світосприйняття, акт віри відбувався через почуття, акт любові. Православ'я стає христоцентричним, воно – більш новозаповітне. Не абсолют або містичний абстрактний символ стає його зосередженням, а живий і дійсний Христос. Тому православ'я, начебто, відходить від активної діяльності у цьому світі і переносить усі сподівання людини на містичну основу. Згодом такий світогляд відбивається в усьому багатогранному духовному надбанні людини і формує ставлення (у різних проявах – політичному, державному, економічному, тощо) до навколишнього середовища дуже часто пасивне; змирнення з тим, що відбувається, навіть усунування від нього).

¹ Бєвзюк Наталія Петрівна, кандидат історичних наук, доцент філософського факультету ОНУ.

Католицизм не тільки був схильний до західного типу мислення і світогляду, але й сам сформував західну культуру, бо, як казав Папа Римський Іван-Павло II, «Питання «Чи існує Бог?» сформувало західноєвропейську цивілізацію». Західний світогляд має не тільки лінійну форму вираження, а й прогресуючу спрямованість: від простого до складного. Йому притаманні тенденція розподілу, протистояння одне одному, досконалого — недосконалому, активного — пасивному і т. д. Звідси випливав висновок про початкову недосконалість світу: він хаотичний у своїй основі і має потребу в удосконаленні. Ця точка зору спричинила рішучий вплив на психологію людей, на склад і тонус культури. Гармонія утворюється за участю Логосу, який витягує світ з хаосу. Оскільки світ треба удосконалювати, організовувати, постає природною ідеєю утворення, установка на творчість, творчу силу людини, покликаної перетворити світ. Свідомість зорієнтована на принцип діяльності. Взагалі цей постулат — орієнтація на діяльність — врят чи потребує особливих доказів, бо доказом може служити характер всієї західної цивілізації. В основі такої тенденції знаходиться антропоцентризм: людина проєктована на космос, людина — точка відліку, «міра усіх речей». «Ми вважаємо себе значущими у тому разі, — говорить Аристотель, — коли знаємо початок руху». Якщо є попереднє, повинно бути і наступне, якщо є початок, повинен бути і кінець. Так склалось уявлення про послідовний характер руху, самої історії, в основі чого лежить знов-таки антропоцентризм, віра в рухаючу силу людського розуму. Тому у католицизмі та протестантизмі акт віри виявляється через акт волі і розуму. Усе це проявилось в горизонтальній моделі християнства, спрямованій на соціальну діяльність, оформлення і удосконалення світу. Захід більш схильний до діяльності на відміну від сходу з його орієнтацією на споглядання.

Таким чином, протягом віків поступово формувалось два типи християнства — східного і західного, які набували своїх специфічних особливостей. Західна свідомість більш схильна до схоластичного уявлення про Бога як про сутність; раціональне уявлення про Бога неминуче веде до раціонального уявлення про людину. Східний світогляд зосереджує увагу на уявленні особистості і виявляє реальність особистого Бога. На сході підкреслювались космологічні, на заході — антропологічні аспекти християнства. Західний раціоналістичний тип світосприйняття протистоїть східному символічному. Але ж між ними цими двома вимірами християнства, більш схожого ніж відмінного, їх відмінності ведуть до діалогу.

Українська народність опинилась, як каже Я. Дашкевич, на «великому кордоні» між Сходом і Заходом. Це, згодом, виявило схильність нашого народу як до західної, так і до східної системи вимірів і визначило його подальшу долю.

Залежно від характеру рефлексії української культури (як і будь-якої) у кожний період її історичного самовизначення вона може мислити себе як така, що найбільш наближена або до західної, або до східної моделі. При цьому, один із двох смислових полюсів наділяється позитивною або негативною цінністю. Українська культура у вияві свого інтелектуального і взагалі духовного рівня на визначальному етапі історичного розвитку співвідносить себе із тим змістом, який символізує для неї абсолютну цінність. У такому аспекті розвитку суспільства і його культури ймовірні пошуки тенденцій розвитку від національно-культурного звеличення до культурно-цивілізованої інтеграції.

Не будемо торкатися усього процесу формування свідомості українців протягом століть, бо це дуже велика і окрема тема дослідження. Зупинимось на XVII ст. З нашої точки зору, — це найвища вершина розвитку національних рис українського народу за польсько-литовської доби. Стосується це майже усіх сфер життя: соціальної, політичної, економічної, культурної, церковної та ін. Зупинимось лише на соціально-культурному аспекті.

На початок XVII ст. Річ Посполита входила у процес багатогранної кризи. Вона пережила вже пік свого існування — XVI ст., коли була одною із наймогутніших держав Європи. За цей час вона зміцнила свій економічний потенціал, підвищила міжнародний авторитет, підняла інтелектуальний і взагалі культурний рівень. Безумовно Україна і українці, які знаходились у складі цієї держави, були залучені до процесів, які в ній відбувались. Більш того, без України, її земель і населення чи можливо взагалі говорити про велику Річ Посполиту.

Значна частина українських магнатів і шляхти інтегрується у польсько-литовське суспільство у зв'язку з можливістю реалізації своїх економічних інтересів і тому змінює свої політичні орієнтири і симпатії, смислопокладаючи основи життєдіяльності. Смісл не частковий, а глобальний, тому що визначав мету людського життя. Вони бачили в соціально-економічному і політичному устрої Польщі більш високий рівень розвитку і тягнулися до нього, бо через залучення до господарсько-політичної культури Польщі ймовірний був підйом життєвого рівня українського населення. Цей процес приводив до поступової диференціації українського суспільства, в якому національні і релігійні інтереси були тісно пов'язані з економічними і політичними. Так, на думку О. Мальчевського, «заможні землевласники були більш схильні до польської ідеї егалітаризму, мілка шляхта і бояри залишались православними» [4, 41]. Якщо українські магнати, завдяки своїй економічній могутності, намагались відігравати провідну роль у державі, то шляхта зосеред-

жувала свою політичну діяльність в основному на українських територіях і менш змінювала свою релігійну орієнтацію. У процесі зростання магнатських латифундій православна шляхта розорилась і потенційно поставала серед невдоволених верств населення.

Але не тільки соціальна стратифікація, яка була пов'язана з економічною діяльністю, обумовлювала стан православ'я серед українського населення. Українці часто одружувались з представниками не тільки іншої нації, але й конфесії. Про це докладно пише Н. Яковенко у монографії «Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.»: «байдужість до віровизнання шлюбного партнера, протегування кільком конфесіям одночасно, спокійне ставлення до інаковір'я слуг і клієнтів... можна кваліфікувати як упевненість «людей великих» у власному праві на особливу позицію в питаннях віри й Церкви» [4, 53]. Тобто толерантне ставлення до представників інших конфесій свідчило не тільки про культурний рівень суспільства, а й про поступову інтеграцію українців у польське суспільство у всієї його багатогранності.

Можливо якраз у цей період відбувається деформація і свідомості пануючого класу українського суспільства — абсолютна перевага у ньому соціальних аспектів над релігійними. Заможна частина українського суспільства переходить в іншу віру; це призводить до його (суспільства) релігійної стратифікації. Православна церква втрачає економічну і інтелектуальну підтримку в українському суспільстві. Вона знаходиться під загрозою повного знищення. Релігійного відтинку набувають ідеї, які асоціювались з етнічною належністю, а священні тексти давали підґрунтя для використання політичної і військової влади заради захисту священних цінностей і образу життя. Гасло релігійне не раз виступало замість гасел і закликів національних і політичних (менш усвідомлених і менш популярних). Відродження старої православної церкви було тоді у політичних планах панацією на усі суспільні негаразди. Католицизм і унія розглядались в апокаліптичному ключі. Це було місце перетину двох течій українського громадського руху. Перша за головне мала освіту, культуру, відновлення громадського життя. Церковні справи — лише один із факторів. Друга була консервативною, цілком правовірною, єдиною її цінністю було лише відродження православної церкви у найчистішій безумовній формі. Точка перетину двох течій стала місцем загибелі, занепаду руху. «Українська і білоруська спільність Литви — Польщі, — на думку М. Грушевського, — звикла жити в приємнім почутті своєї релігійної солідарності з православними народами та державами... Ця спільність не бозна-що давала реального, але морально підтримувала, і упустити цей зв'язок,

відійшовши від старої церкви, могло здаватися небезпечним» [1, 87]. Спогади про старе вбили громадський рух, народжений реформаційними ідеями (євангеліцькими рухами) у XVI ст. «Відновлена православна церква, — пише далі М. Грушевський, — потяглась на за західною реформою, а за католицькою реакцією, на за кальвінами, а за єзуїтами, і не стільки принципи «Апокризиса» й «Перестроги», як ідеї Вишенського потягли за собою маси» [1, 88]. Розкол українського суспільства, який мав у своїй основі економічні, правові, політичні і інші засади, призвів ще й до розколу на релігійному ґрунті. За старовірство виступали селяни, козаки, а також темне православне духівництво. Крім того, переважна більшість козацтва була проти будь-якої згоди з польським пануванням чи вірою, а їх воля важила багато.

Тому почати процес захисту національних інтересів можливо було не тільки повстаннями і боротьбою за соціальні і політичні права, а й шляхом створення православних шкіл, організованих перш за все братствами. Слід зауважити, такі школи були можливі лише за рахунок того, що у Польщу стали проникати західноєвропейські системи освіти, створення друкарень і видання книг релігійного змісту, активний розвиток полемічної літератури. Ще у 1587 р. вийшла з друку книжка «Апокризис», де величезного розголосу набули протестантські ідеї про обов'язкову участь світських осіб у справах церкви, про пріоритет їх думок над церковними [2, 188]. А в 1598 р. були надруковані послання Олександрійського патріарха Мелетія, людини дуже активної в українських справах, із закликом до народу захищати свою віру. Після відновлення Київської митрополії, Петром Могилою запроваджується перша українська колегія, де освіта проводиться латиною. «Прогресивним течіям, запалом яких було львівське братство, бракувало економічних підстав, бракувало мас. Українське міщанство не мало економічної сили і занепадало зі захватом міст Польщі врагами» [1, 92–93]. Союз православних з магнатами — євангеліками Литви і Польщі, що здвоював їх сили, втрачав значення і зник за тим, як залишки українського магнатства спольщились, а прихильники євангелізма в Речі Посполитій змаліли теж. Львівське братство помирилося з владикою й перейшло під його владу, а його культурна робота звелась до дуже малих розмірів. Натомість у старовірів, таких як Вишенський, знайшлись багаточисленні і сильні союзники. Могила вибрав реформацію православ'я і поєднував його із західноєвропейською культурою. Його ставлення до світських втручань громади у церкву і до протестантів відіграли тут велику роль. Відбувається будівництво і реставрація храмів і монастирів, набуває своєї виразності український живопис: українська ікона стає світлішою, прикрашається рослинними мотивами і несе в собі не скор-

боту і страх, а радість і надію. Такий розвиток був пов'язаний із західноєвропейським впливом, де розквітало бароко і класицизм. Можна з впевненістю сказати, що розвиток культури в Україні XVII ст. становив частину загального європейського культурного піднесення. Уся європейська проблематика тих часів знаходила своє віддзеркалення й у релігійному житті українського суспільства того часу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Грушевський М. З історії релігійної думки в Україні. – К., 1992
2. Костомаров М. Історія України у життєписах визначних її діячів. – Львів, 1918.
3. Мальчевський О. Полонізація Української шляхти (1596–1648)//Україна в минулому. – К. – Львів, 1992.
4. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К., 2002.

О. В. Добродум¹

ВИРТУАЛИЗАЦИЯ И ИНТЕРНЕТ-РЕЛИГИИ В РУНЕТЕ

*Если тебя нет в Интернете —
ты не существуешь.
(Б. Гейтс)*

*Подключись, иначе погибнешь.
Аксиома веб-серфинга*

Одной из характеристик современной эпохи являются технологические инновации. На настоящем этапе гуманитарного, социального и информационного развития термины «виртуальность», «виртуальная реальность», «виртуализация» быстро перешли из исключительно технического оборота в дискурс философский, социально-политический и экономический. Их широко применяют, используя как в их прямом значении (имея в виду искусственно созданную реальность с помощью технологических средств), так и метафорически (когда хотят подчеркнуть нереальность события или явления). Технология виртуальной реальности эффективно используется в разнообразных сферах: архитектуре, машиностроении, медицине, телекоммуникациях и активно эксплуатируется в индустрии развлечений, особенно в играх, создающих новые миры.

Тенденцию актуализации научного интереса к проблемам виртуализации современной жизни можно отметить у специалистов в области социологии, политологии, экономики, права, религиоведения и т. д. Так, например, в религиоведении Э. И. Мартынюк предлагает термин «виртуализация» для обозначения одного из конвергентных процессов в религиозной жизни второй половины XX ст., включающий целый ряд аспектов:

1. современный плюрализм виртуальных миров, конкурирующих между со-

¹ Добродум Ольга Вікторівна, кандидат політологічних наук, доцент кафедри політології Одеського державного економічного університету.

- бой, пришедший на смену моновиртуальному для большинства верующих религиозному сознанию;
2. возрастание роли кибернетических средств в современной религиозной жизни;
 3. компьютерная сеть: а) как способ централизации религиозной и церковной жизни и б) возможность для автономизации всех уровней носителей религии (группы, индивидуума и т. д.);
 4. виртуальные религии (религии, образовавшиеся в сети, или «Интернет-религии» - Авт), доступные лишь пользователям и не имеющих структур за пределами сети;
 5. Бог и компьютер;
 6. отображение религиозной жизни в Интернете, новации, связанные с использованием возможностей компьютера;
 7. компьютерная зависимость и религиозный опыт [1].

Возрастающее влияние информационных технологий на религиозную жизнь современности стало темой многих публикаций и в Рунете (сленговом обозначении русскоязычного сегмента Интернета) [См., например 2].

Тема же, собственно, «Интернет-религий» (религий, как определяет Э.И. Мартынюк, что упоминались выше, существующих исключительно в «онлайне», «по ту сторону» монитора) является недостаточно разработанной. Основным источником по данной проблеме выступают материалы электронных СМИ, представляющие собой поле Интернет-прозелитизма и распространения идей Интернет-религий. В качестве гипотезы данной статьи выступает положение, согласно которому, виртуализация как явление современной жизни носит тотальный инклюзивный характер, затрагивающий все уровни человеческого существования. Интернет-религии, в свою очередь, являются одним из проявлений виртуализации в сфере религиозной жизни второй половины XX ст., а если исследовать её в системе конвергентных процессов в современных религиях [1], то, она как и другие испытывает на себе их влияние и сама влияет на остальные тенденции.

Прежде всего, стоит сделать несколько предварительных замечаний, позволяющих приступить к характеристике состояния Интернет-религий в избранном нами контексте.

Апологетов виртуализации можно, условно говоря, отнести к двум категориям: «электронных оптимистов» и «электронных пессимистов». «Электронными оптимистами» являются индивиды, эйфорически оценивающие роль информационных технологий в жизни мирового сообщества, визионеры масштабных футуристических проектов и алгоритмов реализации тех-

нотронного рая. Приведем несколько их аргументов значимости виртуализации в истории человечества.

1. Появление микропроцессорных средств и новейших носителей информации как революция (нынешняя из пяти технологических революций человечества, которой предшествовали: изобретение языка, письменности, книгопечатания, создание электронных СМИ).
2. Концептуальное представление О. Тоффлером обобщенной модели человеческого существования как «электронного коттеджа», «глобальной электронной цивилизации», включающей радио, телевидение, компьютерные и энергетические структуры.
3. Возрастающая роль Интернета как и иных электронных СМИ, в качестве социального института и института социализации личности. Так, И. С. Зиновьев считает допустимым говорить не только о глобальном духовном влиянии, оказываемом Сетью на подростков и взрослых во многих странах мира, но даже о религиозном мировосприятии, основой которого является своеобразная «интернетизация» сознания, то есть постоянная - понимаемая уже не технически, а психологически — включенность человеческого мозга в интернет-среду [3].
4. Перспективность подхода к изучению места человека в мире, ныне известного как «сетевой», соответствующего новой идентичности интернет-пользователя — а значит, и гражданина Интернета — этот собирательный образ обозначен понятиями «netizen» [4] и «Homo computerus» [5].
5. Возможность «бизнеса со скоростью мысли», поскольку интернет-технологии позволят процессу создания нематериальных благ принять электронную форму существования, особенность которой состоит в сетевом характере ее структуры, низкой себестоимости и в том, что события в ней происходят мгновенно [6].
6. Создание кибергородов и смарт-сообществ. Так, К.Гордеев отмечает: «Неотъемлемой частью этого всемирного процесса локализации является построение адекватного отображения городов и сообществ в киберпространстве. Многие населенные пункты и сообщества земного шара уже набросали первые варианты своих «кибергородов» XXI ст.. Лос-Анджелес, Сиэтл, Сакраменто создали крупномасштабные общественные сети, позволяющие их жителям получать информацию о деятельности местных властей, важных общественных событиях и социальных службах. Некоторые небольшие университетские города даже преобразовали себя в «электронные деревни», в которых большинство жителей и местных фирм подключены к городской компьютерной сети. В некоторых городах Соединенных

Штатов ініційовані проекти «города будущего», подразумевающие создание весьма изощренной электронной инфраструктуры, которая в недалеком будущем позволит осуществлять множество правительственных, деловых и частных взаимодействий в онлайн-режиме» [7].

В качестве одного из возможных проектов виртуализации Т.Фридмен приводит пример высокопрофессионального рекламного ролика Интернет-компании «Квест» 1999 г.. В нем показан бизнесмен, утомленный и взмыленный, поселяющийся в гостинице в какой-то Богом забытой дыре. Он задает вопросы тоскующей дежурной в регистратуре, производится ли у них обслуживание номеров и прочее, на что она положительно отвечает. Тогда он спрашивает, можно ли по телевизору в номере посмотреть развлекательные фильмы. И она – монотонным голосом, обозначающим: «За кого ты нас, дурак, принимаешь?» – отвечает: «В любом помещении, в любое время, днем и ночью, можно посмотреть любой фильм, снятый когда бы то ни было, на любом языке». Вот что делает возможным высокоскоростной широкодиапазонный доступ к Интернету в любой точке мира [8]. И это, конечно, далеко не все.

Воззрения «электронных пессимистов» в целом сводятся к предостережениям о возрастающем интерактивном одиночестве интернет-пользователя, холоде «электронного очага», трагической природе противопоставления «оффлайна» – «онлайну», уподоблении человека биороботу, антигуманистической и богоборческой природе киборгов и т.д. Приведем примеры фобий относительно роли информационных технологий в грядущем мироустройстве:

1. Грядущий «земной рай», основанный на полицейском произволе, будет: глобальным технотронным фашизмом с компьютерным устройством денежной системы, где человек превратится в безликого биоробота, удобного для эксплуатации; хищным режимом, при котором каждый будет на учете [10].
2. Новые информационные технологии идут путем создания средств телепатокommunikации, которые будут через микрочипы управлять эмоциональным и психофизическим состоянием человека вплоть до кодирования его подсознания. Поскольку личностное кодирование будет способствовать построению глобальной системы тотального учета и контроля, электронная идентификация личности предстает инструментом создания всемирного «электронного концлагеря», «могущественной компьютерной диктатуры», «электронного жала антихриста» и системы «виртуального тоталитаризма» [11].
3. Осуществляется параноидация личности. Учитывая, что особенностью

глобализации является скорость — в торговле, перемещениях, коммуникациях, инновациях и их внедрении на рынке, а движимой силой этого явления выступают компьютеризация, миниатюризация, спутниковые коммуникации, волоконная оптика и Интернет, — по Т.Фридмену, выжить в данных условиях может только параноик, постоянно оглядывающийся из-за страха, что кто-то может его опередить. Он осуществит все возможное, чтобы оказаться хотя бы на шаг впереди.

4. Происходит шизофренизация личности - ее своеобразное раздвоение в связи с появлением в эпоху Интернета нового типа культуры — сетевого: возможность жить одновременно в двух мирах — реальном (мире родственников, друзей, коллег) и виртуальном (безбрежном интернациональном Интернет-социуме, где все организовано по интересам) [12].
5. Человека ждет дробление, атомизация, эфемеризация ценностей, норм и принципов, определяющих моральные устои людей как следствие ослабления традиционной культуры, утрата традиционного смысла понятий «родина», «вера», «семья», «нация», ослабление чувства причастности к собственным традициям, символам, мифам, обострение чувства безродности, своего рода всемирного сиротства [13]. Как отмечал М.Хайдеггер, бездомность становится судьбой современного мира.
6. Подверженность человека «электронно-денежному рабству» (по Ж.Аттали), поскольку, «превратившись в атомизированного гражданина — эдакое социальное перекачано-поле — электронный кочевник будет по-прежнему испытывать тягу к человеческому участию, тоску по уютной домашней обстановке и сообществу людей — тем ценностям, которые прекратили свое существование, так как их функции устарели» [14]. Ж.Аттали выдвигался также сценарий электронно-кочевой цивилизации. В этой связи имеет смысл привести ставшее крылатым выражение А.Давыдова «когда на вас накатит новая технология, то, если не станете частью потока, будете частью дороги» [15].

Проект виртуализации включает, среди прочего, и то, что, согласно прогнозам, к 2007 г. практически у каждого будет на поясе процессор портативного компьютера, специальные очки, заменяющие монитор, набор перстней, исполняющих роль клавиатуры с подключением к Интернету. Это будет обозначать революцию в общении, «эффект присутствия» на любом зрелище, доступ практически к какой бы то ни было информации в мировых СМИ, согласно ранее заданной программе. При осуществлении подобного проекта международный терроризм получит в свое распоряжение оружие массового уничтожения — портативное ядерное, химическое, бактериологическое, компьютерное [16].

Вне зависимости от спектра личностных отношений к процессу виртуализации общества и личности очевидно, что Интернет существенным и неоднозначным образом влияет на пользователей, меняя стиль жизни, а соответственно и образ мыслей сотен миллионов людей. Технический прогресс приводит к революционному влиянию технологических инноваций и на религию. Согласно С.Хантингтону, например, непосредственным следствием модернизации является глобальное возвращение к религии, поскольку модернизация вынуждает людей больше ценить свое наследие, поворачиваться лицом к местным культурам, причем часто данное возвращение приобретает религиозную форму.

Могущественные в «оффлайне» мировые религии и менее могущественные многочисленные деноминации или маргинальные, в собственно религиозном смысле, сообщества упорно стремятся максимально «обжить» онлайн-новое киберпространство. Как отмечают исследователи, отличительная черта глобальной паутины - то, что религиозные меньшинства, зачастую гонимые, а иногда и конфликтующие с законом, чувствуют себя в сети вольготно. Приводятся в пример существование и регулярное обновление веб-сайта Большого Белого братства, появление на нем новых посланий «Марии Дэви-Христос» к ученикам, веб-сайта «Аум Синреке», веб-сайтов сотен индуистских и буддийских организаций, шаманов, колдунов, язычников и сатанистов. Популярен в Рунете и «клуб скептиков», объединяющий сеть атеистических веб-сайтов, также обладающий в Интернете значительными ресурсами вне зависимости от юридического статуса и государственной поддержки [17].

Исследователи прогнозируют, что в течение ближайшего десятилетия примерно 50 млн человек могут перейти в «киберверу», т.е.смогут получать любые религиозные знания и наставления исключительно с помощью Интернета. Две трети американцев могут стать регулярными посетителями «сетевых богослужений» в течение ближайших 10 лет: так, по сведениям компании Barna Research Online, более 100 тыс. протестантских церквей уже проповедуют через Интернет [18].

Интернет во всевозрастающей степени затрагивает практически все аспекты жизнедеятельности религиозных общин благодаря сетевым богослужениям, виртуальным церквям, сетевым кладбищам, самодельной и самостоятельно распространяемой музыке для богослужений, теологическим чатам, экуменическим дебатам, сеансам медитации, онлайн-новым исповедям и встречам, проповедям по электронной почте и через веб-сайты, электронной продаже церковной утвари, электронному миссионерству, круглосуточному обучению миссионеров и пасторов со всего мира, живущих в разных часовых поясах.

Приведем лишь ряд примеров, подтверждающих, что современная религиозная жизнь все более подвержена влиянию инновационных технологий:

- вещание по SMS, трансляции проповедей (римо-католицизм, Великобритания) [19];
- отправление SMS-прошений к богам (индуизм, Индия) [20];
- издание SMS-варианта Библии (протестантизм, Норвегия) [21];
- отправление виртуальных прошений о богослужении по e-mail (англиканство, Шотландия) [22];
- осуществление электронной исповеди и получение электронной епитимии [23] (римо-католицизм, США);
- электронная благотворительность и отчисление электронной десятины (протестантизм, США) [24];
- рассылка на мобильные телефоны прихожан сообщений о времени проведения месс, текстов самой службы, приветствий пастора, отрывков из Библии, молитв и благословений (протестантизм, Германия) [25];
- предоставление услуги составления молитвы в виртуальной церкви (под девизом: «зажги виртуальную свечу, но скажи настоящую молитву») (англиканство, Шотландия) [26];
- создание виртуального церковного прихода (англиканство, Великобритания) [27];
- создание виртуальной христианской церкви (протестантизм и экуменизм, США; римо-католицизм, Венгрия; протестантизм, РФ) [28];
- предоставление возможности принятия ислама через Интернет (ислам, РФ) [29];
- возможность подвергнуться сетевому эквиваленту анафемы: незамедлительное отключение охранниками от проекта тех, кто нарушит правила поведения в Интернет-церкви [30];
- предоставление услуг по выбору религии [31] и др.

Согласно суждениям М.Бабаева, открытый доступ к религиозной информации способствует развитию религий, в основании которых лежит не догма, а личностное отношение к божественному. Не давая оценку подобной классификации религий, скажем только, что разнообразие представленных в Сети религиозных учений и свобода выбора между ними может иметь двойкий эффект. Ученый считает, что признание такого разнообразия нормой может вести к ослаблению и полному уничтожению религиозного чувства, к вырождению религии в симуляцию и игру (в качестве примера приводится кибология и церковь эвтаназии). В соответствии с М.Бабаевым, природа Сети благоприятствует больше синтети-

ческим, а не фундаменталистским религиозным движением, мистицизму, а не церковности [32].

Но благоприятствует ли? Во всяком случае, пока именно в этой плоскости прогресс в Рунете можно более или менее четко оценить по имеющимся в нем собственно Интернет-религиям. Перечислим и проанализируем представленность Интернет-религий в современном Рунете по следующей схеме: история основания веб-сайта, фамилии основателей, вероучение, догматика, культ, организация.

1. СТАЛЬНОЙ ДАОДЫНЬ (ОРДЕН ШЕСТОГО ИЛИ СЕДЬМОГО ГЛАЗА)²

Согласно самоопределению, «Даодынь - неоязыческая киберрелигия сюрреализма. Это метафизическая инвольтация к параэгрегору сверхэкзистенциальной инспирации для нарративной архетипической сущности, амбивалентной квазипотенциальной интерпретации и аллюзивно-иллюзорной аллегии катарсистической сущности эвристики и эпигонства, экстраполированной до концептуально-полиморфичной эманации субпроекции билинейной дискретизации апостериорного диссипативного апохромата митогенетической кумуляции латерального огурца». В данном фрагменте представлен конгломерат понятий неоязычества, информационных технологий, философии, психологии, оккультизма, лингвистики, физики, химии, а также своеобразного юмора, самоиронии, характерных для «бриколажа» постмодерна и пародии на него.

Основание Ордена приписывается Юлиусу и Юлиусу, «единственным Великим Даодыням в мире». Девиз ордена: «Мы открываем глаза». Мантра Ордена - «Девятый глаз десятого паука в центре в натуре». Анатомия человека по Стальному Даодыню: «У человека всего семь глаз». Цель ордена - открыть человеку восьмой глаз.

Постмодернистский жаргон Стального Даодыня является отголоском также буддизма и даосизма. Очевидно знакомство авторов с дзен-буддийскими коанами («Что такое Даодынь? Даодынь - это беспричинное веселье и радость, вдохновение и смелость, отвага и чувство юмора, смех и еще что-нибудь в этом роде. Что такое Даодынь? Это инь и янь, мань и вань, тань и сань, встань и дрянь»), как и буддизма в целом (наличие мантры Ордена, высказываний «Мы вспомнили все свои прошлые жизни и воплощения, а также начисто отмели карму - негу ее у нас никакой - ни хорошей, ни плохой», «Как стать членом Ордена Шестого или Седьмого Глаза? Для этого прежде

² (<http://ordendao.narod.ru/index.html>). Дата создания веб-сайта - 7 января 2000 г.. Рейтинг посещаемости - 3039.

всего надо перестать беспокоиться о том, как стать членом Ордена Шестого или Седьмого Глаза»), аллюзии к даосизму («Даодынь — это инь и янь»; элемент «dao» в адресе электронной почты: ordendao@narod.ru) и оккультизму («Интернет... был беспроводной и находился в мозгах атлантов»).

Таким образом, резюмируя сказанное, можно отметить рудиментарность, фрагментарность, отрывочность, «осколочность» информации веб-сайта данной Интернет-религии «Стальной Даодынь», скудость материала по рубрикам «история возникновения», «вероучение», «организация», фантастический характер сообщаемой информации, намеренная неverifiedируемость последней («Основали мы его (Орден — О. Д.) примерно тогда, когда атланты изобрели Интернет») и др. [33]

2. ВИРТУАЛИЗМ³

Создатели веб-сайта предлагают ознакомиться с концептуальными положениями их вероучения, предлагая следующие ссылки: «МИР ЛЮДЕЙ», «ДРУГОЙ МИР», «ЛЮДИ», «ЦЕЛЬ ЖИЗНИ ЛЮДЕЙ», «СЕМЬЯ», «РЕЛИГИИ», «БУДУЩЕЕ», «ГОСТЕВАЯ КНИГА».

В качестве истории и теологической направленности веб-сайта предлагаются следующие положения («Слова бога»): «Вся информация, которая лежит здесь, никогда не создавалась человеком. Человек был лишь орудием, использованным для создания этого сайта. Вы можете с этим не соглашаться. Вы можете это не воспринимать, но все, что здесь есть - стопроцентная правда. Более того, вы имеете возможность получить доказательства верности сказанного. Начните пропагандировать это учение. И скоро вы заметите, что удача сопровождает вас в жизни. Вы без труда будете выходить из безвыходных положений. Вам будут удаваться самые смелые решения и дела. Что считается пропагандой этого учения? Все очень просто. Распространяйте эту небольшую книгу среди знакомых. Просто вам нужно это показывать. Можно снабжать положительными комментариями, а можно не снабжать. Если же вы будете показывать данную книгу знакомым и сопровождать эти показы насмешками, то скоро вы обнаружите, что ваша жизнь стала много хуже». Приведенная презентация веб-сайта представляет собой сочетание методики сетевого маркетинга с методикой «кнута и пряника». Предлагаем выборочные цитаты, связанные с религиозной тематикой:

1. Процесс объединения религий и людей будет продолжаться. Также обитатели другого мира хотят объединить расы и национальности.

³ (<http://shou-bar.narod.ru/index.html>). Рейтинг посещаемости веб-сайта — 561.

2. Религии должны управлять моралью общества.
3. Все религии были созданы при помощи специальных людей. В мозг этих людей была помещена информация. В результате они становились пророками.
4. Через некоторое время религии устаревают и на их место внедряются новые.
5. Все ныне существующие религии правы в своих учениях.
6. Существа другого мира хотят объединить мир людей в единое целое.
7. Некоторые религии мешают этому объединению.
8. В действительности объединению народов мешают не религии, а политики.
9. Религия, превращенная в политику, — это не религия, а лжеучение.
10. Самые страшные преступники — это те, кто превращает религию в политику.
11. Представители всех религий должны понять, что на самом деле их религии это одно и то же.
12. Объединить нужно все религии, так как по сути они едины.

Ознакомившись с предлагаемой онтологической, гносеологической и социологической информацией, предлагаемой анонимными пасторами, можно констатировать наличие следующих элементов социальной и религиозной картины мира у основателей данного веб-сайта:

- вельтизационного («Объединить нужно все религии, так как по сути они едины») [1] ««вельтизация» - как конвергентный процесс создания единой религии»;
- теософского («Все ныне существующие религии правы в своих учениях») «возрастание инклюзивизма» - [1];
- хиппистского («Человек предназначен для полигамных браков, т. е. несколько мужей одновременно могут иметь нескольких жен. И все эти мужчины и женщины объединяются в одну семью», «Самые страшные преступники - это те, кто превращает религию в политику»);
- уфологического («Весь мир людей полностью создан обитателями другого мира для их личного блага»);
- агностического («Люди не могут своим разумом познать цель своей жизни»);
- кальвинистского («Человек может узнать о своем предназначении. Однако почти невозможно это предназначение изменить»);
- эволюционистского («Через некоторое время религии устаревают и на их место внедряются новые»);
- киберо-профетического («Все религии были созданы при помощи специальных людей. В мозг этих людей была помещена информация. В резуль-

тате они становились пророками»);

- интернационалистского («Каждый человек должен способствовать объединению мира», «Объединить нужно все расы и национальности»);
- вульгарно-функционалистского («Человек – это шестеренка огромного механизма. Он должен равномерно вращаться, выполняя свою функцию. Если же он нарушает этот процесс, то его заменят на новую шестеренку»);
- антирасистского («Межрасовые браки являются благом для общества»);
- информационно-консервативного («Несмотря на объединение мира, люди должны вести, по большей части, оседлый образ жизни»);
- мифического («Вся информация, которая лежит здесь, никогда не создавалась человеком. Человек был лишь орудием, использованным для создания этого сайта»).

Рубрики «Культ», «Организация» и др. остались неразработанными [34].

3. КИБОЛОГИЯ⁴

Сведения об истории основания данного веб-сайта могут быть представлены следующим образом. Компьютерный мессия – Джеймс «Кайбо» Парри. Вероучение кибологии формулируется так: «Из религиозных конференций Юзнета alt. religion. kibology – самая популярная. Религия эпохи Интернета требует своего мессии». «Как любая современная религия, кибология определяется набором священных текстов. Канон кибологиста - шестьдесят мегабайтов статей в священной конференции, alt. religion. kibology. Священное писание - сборник рассказов Кайбо о собачке по имени Спот. Ядром, основанием доктрины, ее Нагорной Проповедью и Книгой Закона служит Кибологист – программа, написанная на языке Лисп, которая призвана отвечать на вопросы о доктрине, исправлять заблудшего и вразумлять нечестивого. История кибологии изложена Эндрью Булхаком - кибология как учение, интерпретирующее результаты работы Кибологиста. Кибологист - генератор коанов; ему вторит знаменитая Элиза – интегральная часть культуры искусственного интеллекта, автоматический психотерапевт. Лед и пламя, сера и ртуть - бурлящему интеллекту Кибологиста противопоставляется укорененный в почве Психотерапевт».

«Статья в alt. religion. kibology состоит наполовину из аллюзий к предыдущим статьям – шутки перебрасываются от автора к автору, а когда наконец перестают быть смешными сами по себе, становятся смешными оттого, что их столько времени повторяют. Это называется «кибологический юмор»;

⁴ (<http://takabo.narod.ru/art/cyber/kibo/kibo.htm>).

простому человеку этого, мол, не понять. Разумеется, жертвою шуток обыкновенно и служит этот самый недотепа «простой человек». Для этого киботологи выработали специальную методику наподобие дзеновских ритуальных побоев. Занимательная игра с реалиями американской культуры. От Энди Уорхола и Эйнштейна до собачки Спот, сетевого террориста Димы Вулиса и сетевого сумасшедшего Архимедеса Плутония - их образы, как в калейдоскопе, переливаются и переливаются в сумасшедшей реторте киботологов. Выращенный в пробирке Лиспа дзен, призывающий протянуть Ауру и ощутить Пустоту, на глазах ошутимо приобретает кровь и плоть, укорененный в культуре и почве...».

Об отношении данного веб-сайта к другим религиям можно сделать вывод, исходя из следующих постулатов основателей: «Религия - опиум для народа. Или другой какой наркотик. Киботология - это гашиш в сковороде со вчерашней курицей». Предисловие к материалу на веб-сайте данной Интернет-религии является примером коана: «A Frequently Asked Question About Kibology: What isn't Kibology? Nothing isn't kibology», а Киботолог определяется как генератор коанов. Подтверждением наличия буддийских элементов сайта является и упоминание о дзеновских ритуальных побоях, и о выращенном в пробирке Лиспа (языке, на котором написана программа Киботолог — Книга Закона) дзене и др.

Таким образом, резюмируя представленные сведения, характеризующими данный веб-сайт, можно констатировать отрывочность, фрагментарность предоставляемых сведений по запланированным нами для изучения рубрикам, поскольку позиции «история», «вероучение», «организация», «культ» остались слабо освещенными [35].

4. ФЛЭШМОБ⁵

Следствием развития современных средств коммуникации является создание нового типа общественных организаций. В качестве прообраза религиозной организации будущего рассмотрим флэшмоб. Флэшмоб (англ. - flashmob - «толпа на миг», «толпа-вспышка» или, по утверждению некоторых специалистов, «умная толпа») – явление, (которое, по мнению уже упоминавшегося Э. И. Мартынюка, может послужить прообразом внешней организации — киберрелигиозной жизни), определяемое как «первое массовое увлечение XXI века».

Идейные истоки данного движения восходят к 1993 г., когда Г. Рейнгольд написал книгу «Виртуальное сообщество» о потенциальных социальных воз-

⁵ См. [36]

возможностях киберпространства. В 2002 г. Г. Рейнгольд опубликовал работу «Следующая социальная революция», где содержатся утверждения относительно того, что современные технологии Интернета, мобильная связь, SMS позволяют в считанные часы собирать людей в группы для осуществления масштабных проектов, вплоть до свержения правительства: в результате «оффлайн» и «онлайн» перемешиваются и создают новую реальность.

Флэшмоб начал свое существование летом 2003 г. в Европе и США. Одно из первых проявлений флэшмоба было отмечено в июне 2003 г. в Нью-Йорке, где примерно 150 человек один за другим запросили в магазине «коврик любви для загородной коммуны». В немецком Дортмунде моберы дружно и слаженно ели бананы возле выставки стиральных машин. В Денвере толпа примерно в 400 человек мирно распределилась по двум этажам общественного здания, после чего в течение некоторого времени верхние кричали: «Пинг!», а нижние отвечали: «Понг!».

Флэшмоберы, ознакомившись с информацией веб-сайтов (www.flocksmart.com, www.livejournal.com, www.flashmob.ru, www.fmob.ru, www.flashmob.org, www.flashmob.org.com.ru, www.minsk-flashmob.by.ru, www.flashmob.spb.ru, www.flashmob.com.ua, www.flashmob.od.ua и др.), договариваются о встрече в определенном месте для проведения какой-либо акции по оговоренному заранее сценарию. Там, не общаясь друг с другом, в условленное время все одновременно начинают делать нечто неожиданное и странное: например, танцевать, надувать разноцветные шарики, что-нибудь декламировать или красить друг другу губы. Чтобы избежать временных разногласий, часы сверяют на специальном веб-сайте.

Флэшмоберы отрицают свою причастность к какой-либо политической организации и не преследуют никакой цели, кроме развлечения. Информация о будущих акциях держится в секрете. Информацию о сценарии, о месте и времени проведения акции можно получить только благодаря новым способам коммуникации (Internet, ICQ, SMS). В некоторых случаях Интернета оказывается недостаточно и оповещение моберов проходит в два этапа: сначала в Интернете назначается время и место, куда нужно прийти для получения основной информации по сценарию. В Лондоне, например, нужно прийти в один из шести пабов, принести с собой книжку, сесть у стойки бара, положив книжку перед собой, и ждать. Мимо проходит человек и кладет в книгу лист со сценарием, обозначенным для флэшмоба временем и местом.

Моберы представляют на форум несколько вариантов сценариев, выбирая наиболее понравившийся путем голосования. В западно-европейских

странах традиційно є адміністратори, які займаються сценаріями. Лідера, координуючого все рухання моберів, як такого немає - деякі люди добровільно возлагають на себе певні функції, наприклад, модерують форум.

Флешмоб характеризує себе як неспектаклярне (не вимагає публіки) дійство. Акції флешмоба в дійсності можуть бути не розраховані на глядача, як, наприклад, пройшла в Москві акція «Єднання». Люди збиралися на пішохідному мості біля Третьяковської галереї. Звичайно в суботу ввечері в сусідніх околицях порожньо, але в той день раптом в 17.00 на мості стали з'являтися численні перехожі. В певний момент вони підійшли один до одного, стали в пари, застигли в незвичайних позах і почали цілуватися. Глядачів у цієї акції не було: флешмобиери нікого не згадували. Точно через 5 хвилин міст знову був порожній [37].

Ось кілька основних установок «хвилинової столпотворення».

1. Інформація про грядущі (плануються) акції не повинна з'являтися в відкритих джерелах (езотеризм).
2. Участвовавши в флешмобі — виключно особиста справа кожного потенційного учасника (інклюзивізм).
3. Учасники по можливості не повинні спілкуватися в період проведення акції (особливості ритуалу).
4. Кожен новий флешмоб повинен бути оригінальним і не повинен повторювати проведені раніше (особливості служіння).
5. Флешмоб не повинен нести політичний, релігійний або комерційний характер (соціальна характеристика).
6. Безпечність оточуючих людей перевищує все. Акція не повинна причинити шкоду і незручності ні учасникам, ні оточуючим (через відсутність організаторів флешмоба за протиправні дії, здійснені в період акції, доведеться відповідати особисто) (толерантність).
7. Флешмоб повинен починатися і закінчуватися однаково раптово (ограниченість по часу ритуалу).
8. Не привертати уваги друзів, щоб поглянути. Не розголошувати умови акцій стороннім людям, якщо ви в них не впевнені (езотерический аспект ритуалу) [38].

Приведемо в приклад кілька акцій флешмоба періоду серпня 2003 г., оскільки чисті методологічно саме в період зародження будь-яка організація найбільш чітко демонструє свої особливості:

- 7 серпня 300 лондонців майже одночасно сказали в мебельному магазині: «Вау, ось це диван!».

- 14 августа сто бразильцев на людной улице Сан-Паулу сняли по одной туфле и постучали ею по мостовой.
- 16 августа в 18.00 в Киеве в подземном торговом центре «Глобус» примерно 70 молодых людей облизывали большие сосательные конфеты на палочках и спрашивали у продавщиц: «Скажите, пожалуйста, сколько нужно съесть таких конфет, чтобы поправиться на 7 килограммов?»
- 23 августа в 14.37 на Одесском почтамте группа флэшмоберов рассредоточилась по помещению и демонстративно вкладывала письма в конверты, на которых значилось: «Татьяне Лаврухиной. Общество анонимных алкоголиков». Конверты заклеивались и кидались в мусорную урну с надписью «Почта».
- 24 августа в Красноярске ровно в 12.00 перед зданием мэрии с первыми звуками городских курантов примерно 20 человек – на первый взгляд случайных прохожих – демонстративно замерли, и при каждом ударе меняли позы на новые. С окончанием боя часов все участники акции как ни в чем не бывало продолжили движение и разошлись по своим делам.
- 24 августа в 15.00 в Минске у входа на Комаровский рынок сотня моберов под собственные бурные аплодисменты возложила подношения в виде чупа-чупсов к подножию местной скульптурной достопримечательности.
- 29 августа в 17.50 в Сарове толпа молодежи скопилась в магазине «Московский» у корзин с сухариками «Кириешки». При этом каждый раздумчиво проговаривал: «М-м-м, одну или две?!» – и почесывал при этом затылок.
- 30 августа в 17:05 в Одессе на Привокзальной площади возле Мак-Дональда около 30 человек в чёрных одеждах возложили цветы перед мак-дональдсовским клоуном. Всё действие продолжалось ровно пять минут в полном молчании, после чего флэшмоберы исчезли так же быстро, как и появились [39].

Как отмечают аналитики данного движения, флэшмоб - одно из первых проявлений новой зарождающейся субкультуры, протестующей против обезличивания человека в новой офисной постиндустриальной жизни. Флэшмоб, который представляет собой протест против обезличенного комфорта существования, замкнутого на работе, где места собственно жизни не осталось, чувства заменены схемами, а эмоции – рефлексам из рекламы, только обретает очертания [37]. В то же время стихийная самоорганизация масс может стать опасной для властей, так как выпускает на свободный рынок особого рода товар, способный составить конкуренцию властной монополии. По сути, речь идет о новой социальной технологии, которая создается и совершенствуется на наших глазах и может быть использована как в коммерческих,

так и в политических целях. Следующий памятник может оказаться отнюдь не Тютчеву (Можно вспомнить о том, как в Лос-Анджелесе сто моберов в масках с лицом Буша ровно семь минут кричали «Буш — лжец!» [39]).

Заодно отметим, что, как и у прочих социальных движений и организаций, у флэшмоба есть и противник в виде антифлэшмоба.

5. ЦЕРКОВЬ ЭВТАНАЗИИ⁶

Церковь Эвтаназии — некоммерческая образовательная организация, цель которой — восстановление баланса между людьми и прочими живыми существами на планете. Правда, как полагают последователи этого учения, подобный баланс может быть достигнут лишь массовым и добровольным самоубийством.

Церковь Эвтаназии является радикальным течением международной общественной организации «Green Peace», борющейся с «природоубийством» как одним из элементов НТР и насчитывающей тысячи добровольцев во главе с известными учеными, политиками и звездами мировой культуры. Церковь эвтаназии входит в Дадаистский Интернационал, объединяющий любителей абсурдистских художественно-политических акций, сотрудничает с подпольным радикально-экологическим «Фронтом освобождения земли» и организацией «Священники-педофилы за жизнь» (с этой группой Церковь Эвтаназии провела пикет гинекологической клиники, размахивая распятыми куклами из секс-шопов). Эвтаназийцев можно распознать по татуировке на плече: «Самоубийство — Аборт — Канибализм — Содомия», а также по резко отрицательному отношению к белым гетеросексуальным мужчинам, в чем выражается, в частности, радикальность феминизма этой группы.

Церковь Эвтаназии существует около пятнадцати лет, ее ряды практически не пополняются, однако резонанс в мировых СМИ огромен. Это вызвано, прежде всего, эпатажностью выступлений эвтаназийцев, которая выражается в почти экстремистских акциях верующих. Например, известный христианский лозунг на биллборде был в одну ночь переделан в «Если вы ждете знака свыше, покончите с собой». Можно привести ряд подобных выступлений, но необходимо отметить, что сами эвтаназийцы не спешат с суицидом, а только призывают к нему общество [41].

Основательницей Церкви Эвтаназии является американская певица Крис Корда, выпустившая альбом песен с гимном Церкви Эвтаназии «Спаси планету — покончи с собой». Певица утверждает, что идея создания мизантро-

⁶ [<http://www.envirolink.org/orgs/coe>; <http://www.paranoia.com/coe>].

пической религии у нее возникла после того, как во сне ее посетило некое существо, поведавшее ей о необходимости спасать планету, поскольку «В 2020 году население Земли достигнет восьми миллиардов. Здравый смысл подсказывает, что планета не выдержит, начнутся голод, эпидемии, войны и хаос. В войне людей против Земли мы на стороне Земли. Наша цель - предотвратить Апокалипсис» [42], «Каждые 4 дня население Земного шара увеличивается примерно на миллион человек, что дает около 95 млн человек в год. Мировая война - не выход, поскольку она нанесет непоправимый ущерб окружающей среде. Поэтому Церковь Эвтаназии поддерживает только добровольные действия, ведущие к уменьшению численности населения, такие как самоубийства, аборты, содомию, которая определяется как любой половой акт, не имеющий своей целью деторождение, и каннибализм» [43]. По мнению авторов статьи с показательным названием «Мальтус, Гринпис и Мать Сыра Земля, или Обоожествление экологии», в догматах Церкви эвтаназии забытое учение Мальтуса получает подкрепление со стороны современных борцов за чистоту экологии, а также неоязычников, поклоняющихся Матери Сырой Земле. Как и некоторые другие «новые религии», Церковь эвтаназии занимает промежуточное положение между религией, коммерческим предприятием и цирком. Церковь проводит дадаистские перформансы, успешно торгует значками, майками и плакатами и активно действует в Интернете [42].

В современных США все большую популярность получают общественные организации, утверждающие, что «самоубийство — это неотъемлемое право человека и гражданина». Полицейские и психологи бьют тревогу в связи с тем, что все больше и больше людей с психическими нарушениями кончают жизнь самоубийством после посещения сайтов «Церкви Эвтаназии», ASH и End-of-life-Choices (Hemlock Society). Рекламный щит одной из организаций гласит: «Вы хотите покончить жизнь самоубийством? Наберите 976HELP. Мы вам поможем. Мы уже помогли 1000 человек». Наиболее радикальной из действующих в США организаций подобного рода и является Церковь Эвтаназии. Полиция и региональные прокуратуры США заявляют, что в близком будущем планируется осуществление облав на участников и организаторов подобных движений, более сотни дел уже переданы в суды различных штатов США. Несмотря на то, что самоубийство не является преступлением, доведение до самоубийства классифицируется американским законодательством как серьезное правонарушение: по законам США, доведение до самоубийства карается тюремным заключением на срок до 15 лет и (или) штрафом до 100000 долларов. В США официально подтверждены

14 случаев самоубийств, совершенных при содействии подобного рода сайтов, еще 14 случаев находятся на стадии расследования. Но представители «Церкви Эвтаназии» утверждают, что «помогли уже 1000 человек» [44].

«Церковь Эвтаназии» выступает лишь за добровольный уход из жизни. Главным критерием применения эвтаназии Церковью эвтаназии является отношение к труду. Элементы, не желающие (профессиональные уголовники и им подобные лица) и не могущие (инвалиды и старики) трудиться, подлежат эвтаназии в высших интересах развития человечества. Таким образом, существуют некие «высшие интересы человечества», на алтарь которых возможно принесение человеческих кровных жертв [45].

Единственная заповедь Церкви Эвтаназии - не размножаться. В дополнение к этой заповеди «Церковь Эвтаназии» проповедует четыре принципа: самоубийство, аборт, каннибализм и содомию. Приведем высказывания К. Корды относительно самоубийства и каннибализма:

«Если кто-то из людей возвысится до необходимости самоубийства во имя спасения Планеты и Человечества - он будет причислен Церковью Эвтаназии к лику святых. Есть, правда, небольшая формальность: чтобы быть причисленным к лику святых, совершенно необходимо, прежде чем уходить из жизни, войти в лоно церкви, для чего предварительно в это самое лоно надо просунуть десятидолларовую купюру. И все. Можете считать, что святость у вас в кармане. Для всех желающих стильно уйти из жизни церковь разрабатывает разнообразные рекомендации, выводит культурный стандарт ухода. Это и самые общие формы типа «Суицид не обязателен, но поощряется», и более конкретные - «Если принимать цианиды, то убедитесь, что это именно цианистый калий, потому что с чистой HCN хлопот потом не оберетесь» или «Не вздумайте повеситься, не прочитав «Naked Lunch». Общее наставление для самоубийц - гуманно отнестись ко все еще живым родным и близким: «Если вы решили покончить жизнь самоубийством, то в первую очередь подумайте о тех, кто найдет вас после того, как все закончится. Постарайтесь тактично и деликатно, не уподобляйтесь Курту Кобейну, запчастей которого, должно быть, до сих пор находят вокруг дома» [46].

Каннибализм не является обязательным, так как «Церковь Эвтаназии» проповедует вегетарианство. Тем, кто не в состоянии отказаться от употребления в пищу мяса, предлагается заменить животную плоть человеческой. Однако особо отмечается, что каннибализм допустим лишь в отношении уже мертвых людей: «В одной только Америке, - говорит К. Корда, - происходит 50000 автомобильных катастроф ежегодно, и это превосходное мясо потом просто закапывают или сжигают». Однозначное мнение церкви здесь - эта

еда должна поступать прямо в McDonald's. Человеческая плоть, - по мнению К. Корды, - имеет превосходную питательную ценность, и просто так отказываться от нее - роскошь совершенно непростительная. Тем более, что человечина не только вкусна и полезна, но и, вообще говоря, похожа на свинину. Церковь даже собирается опубликовать специальную Церковную Поваренную Книгу. Главная проблема тут, что надо ведь все перепробовать, прежде чем можно будет авторитетно предложить какие-то рецепты. Это требует времени. В 1995 г. появились публикации Йохана Шарма и Грэма Хатчинса под названием «Человеческий утробный плод как продукт питания в китайской торговле». Согласно статье, абортированные человеческие плоды предлагаются в китайском городе Шенжен в качестве продукта питания: в муниципальных клиниках — бесплатно, в частных клиниках — по сходной цене. По словам докторши из клиники Синь Хуа, пожелавшей назваться как Wang, после дегустирования нескольких сотен утробных плодов, она пришла к выводу, что самым вкусным среди них оказался, в конце концов, мальчик, добытый от молодой, еще никогда не рожавшей, девочки. Корда, всегда имевшая склонность превращать в символы любые полезные начинания и идеи, была настолько вдохновлена всем этим, что на волне вдохновения сотворила плакат: «Ешьте людей, а не зверей» [46].

Если сделать экскурс в историю, ища прецеденты в прошлом, можно отметить, что использовать идею эвтаназии в национальном масштабе впервые решились нацисты. Нацистская Германия узаконила эвтаназию в 1933 г. в «Декрете о здоровье нации». В нем провозглашался принцип уменьшения экономических затрат на содержание домов инвалидов и психиатрических лечебниц посредством применения эвтаназии. Вплоть до 1941 г., когда церковь все-таки добилась отмены этой программы, средства, вырученные на смерти многих тысяч неизлечимо больных, исправно поступали на благо нации. К тому времени нацистами были уничтожены почти все пациенты психиатрических клиник Германии.

Нацистская Германия прекратила существование, но идеи эвтаназии официально применяются в некоторых современных странах. Пример тому - Китайская Народная Республика. Принятая более четверти века назад программа по сокращению рождаемости в КНР использует почти все методы, предложенные Церковью эвтаназии, кроме, разве что, поощрения самоубийств. Сейчас установки несколько смягчились, но в начале 80-х г. XX века партийное предписание «Одна семья — один ребенок» внедрялось зверскими методами: провинившихся родителей выгоняли с работы, разоряли, порой даже арестовывали. В провинции были случаи, когда местные власти отда-

вали распоряжения сносят бульдозерами дома многодетных семей. До сих пор многих новорожденных в Китае родители просто не регистрируют, а девочек топят. Другой способ - поощрение содомии - был взят в КНР на вооружение несколько лет тому назад (до этого официальным лозунгом было: «В Китае нет воровства, гомосексуализма и проституции»). Теперь, в соответствии с секретной партийной директивой, гомосексуализм де-факто легализован, и в Пекине стали открываться гей-клубы. Даже некая разновидность каннибализма в КНР существует. На этот факт Церковь эвтаназии часто ссылается в своих пропагандистских материалах (см. выше): в Шеньжэне, свободной экономической зоне недалеко от Гонконга, владельцы ресторанов могут легально купить в абортариях человеческие зародыши [41].

Некоторое время Индия пыталась ввести новые методы борьбы с рождаемостью: местная полиция останавливала пассажирские поезда и в принудительном порядке стерилизовала всех мужчин (эта практика была, впрочем, быстро пресечена из-за массовых протестов).

Ближайшая родственница Церкви Эвтаназии в бывшем СССР - существовавшая в последние советские годы Либертарианская партия, прославившаяся такими акциями, как раздача презервативов делегатам 28 съезда КПСС, пикет в защиту валютной проституции, демонстрация против мази от лобковых вшей и ритуальная кража очков со статуи Махатмы Ганди.

К идеям эвтаназии не раз обращались люди искусства. Курт Кобейн, Дженни Джоплин, Джим Моррисон, Джимми Хендрикс — имена известных звезд шоу-бизнеса, ушедших из жизни в результате самоубийства в возрасте 27 лет. Из литературных примеров воплощения идеи эвтаназии является фантастический роман «Вождедующее семя» Энтони Берджеса. Автор в своем произведении создает картину будущего, сходную с той, что нам рисовала Крис Корда: катастрофическое перенаселение Земли, клонированные люди-автоматы, отсутствие нормального полноценного питания, строжайший запрет на многодетность, повсеместная пропаганда гомосексуализма, жесткая тоталитарная власть в международном содружестве стран мира. Главный герой Берджеса становится свидетелем и невольным участником бунта населения против засилья содомии и жестокости власти во имя натуральной любви и веры в Бога [41].

В настоящее время ряд стран приняли законопроекты, разрешающие эвтаназию как законодательно обоснованное медицинское убийство с согласия пациента. Впервые эвтаназию легализовали в 1996 г. в Северной территории Австралии. С 1 апреля 2002 г. эвтаназию узаконила Голландия, где давно существовала практика медицинского содействия желающим рас-

статься с жизнью: ежегодно врачи помогают умереть более 4 тысячам больных. Существует «Манифест об эвтаназии», подписанный многими учеными, в котором говорится, что человек «имеет право умереть с достоинством... он свободен своим разумом избирать себе вид смерти... и необходимо, чтобы ему были предоставлены средства, чтобы он мог умереть спокойно и легко... когда жизнь для него потеряет достоинство, смысл, и будущее» (Цит. по: ЦЕРКОВЬ И ПРОБЛЕМА ЭВТАНАЗИИ [40]).

На сегодняшний день государствами, в которых помимо Австралии и Голландии законодательно разрешается эвтаназия, являются Япония, Германия, Дания, Швеция, Бельгия и Китай. В США эвтаназия разрешена только в штате Орегон, где в 1997 г. принят Акт о достойной смерти. По данным Американской медицинской ассоциации, большая часть больных, умирающих в больницах США, уходит из жизни добровольно с помощью медперсонала. Говоря о других странах, можно отметить, что в Австралии 30 % смертей в больницах происходят по решению врачей, которые прекращают лечение на последних стадиях болезни. Соответствующее количество в Голландии составляет 16 %, в Бельгии 18 % и в США 11 %. В 2000 г. в Голландии было 2123 официально зарегистрированных случая эвтаназии, из которых 1893 на последних стадиях рака [40].

Вследствие узаконения эвтаназии в одних государствах сразу же возникли злоупотребления и проблемы в других, одной из которых является так называемая «торговля смертью». Она совершается с помощью заранее организованного незаконного перемещения в другие государства тех лиц, которые желают эвтаназии, или по желанию тех, кто организовывают её для своих родственников. В апреле 2002 г. итальянское правосудие начало расследование по причине поступивших сведений, что в стране налажены незаконные сети, которые, исполняя заказы родственников, желающих освободиться от своих богатых больных, на наследие которых они претендуют, перевозят их в Голландию или в Швейцарию, где им «законно» делают эвтаназию. Согласно тем же сообщениям, размер вознаграждения за это преступное деяние, которое называется «облегчением», находится в пределах от 3600 до 5100 евро [40].

Примером закононепослушного отношения к данной проблеме является также факт того, как в 2001 г. профессор Филип Нитшке предложил арендовать голландское судно для проведения эвтаназии в нейтральных водах. Считается, что негласно существует подобная практика и на постсоветском пространстве, несмотря на резкое и безоговорочное осуждение активной эвтаназии [47].

В числі організацій, помімо Церкви Евтаназії, выступаючих за само-уничтоження людства:

- Voluntary Human Extinction Movement (VHEMT) - Движение за добровольное вымирание человечества (<http://www.vhemt.org>);
- Gaia Liberation Front (GLF) - Освободительный фронт Гайи. (Человечество подобно раковой опухоли или вирусу. Люди - враждебные пришельцы, своей деятельностью уничтожающие жизнь на Земле. Ради спасения планетной экосистемы (Гайи) человечество как биологический вид должно исчезнуть с лица Земли) (<http://www.envirolink.org/orgs/coe/resources/glf/glf.html>);
- Euthanasia World Directory - Мировой справочник по эвтаназии (<http://www.efn.org/~ergo>);
- DeathNet - СмертеСеть (Обучение искусству и науке умирания. Рекомендации по способам самоубийства) (<http://www.islandnet.com/~deathnet>).

Таким образом, резюмируя приведенные варианты Интернет-религий («СТАЛЬНОЙ ДАОДЫНЬ», «ВИРТУАЛИЗМ», «КИБОЛОГИЯ», «ФЛЭШ-МОБ», «ЦЕРКОВЬ ЭВТАНАЗИИ»), можно отметить следующее. В большей своей части приведенные веб-сайты не являются технологически и информационно профессиональными, их материалы не позволяют удовлетворить вкусы и интерес значительной аудитории Рунета, стремящейся к освоению и использованию качественной информации. Это обусловлено такими факторами, как:

1. Отсутствие концептуализации «квазикорней» основателями данных Интернет-религий - объяснения истоков, предпосылок формирования, ключевых дат, имен основателей, тем более, что Интернет-религии не имеют оффлайновых корней, существуя исключительно «по ту сторону» монитора.
2. Отсутствие фундаментального анализа, в котором можно было бы встретить имена ведущих теологов, религиоведов, философов, социальных мыслителей.
3. Отсутствие конструирования религиозного дискурса - оперативного перевода и публикации материалов именитых авторов иных теологических направлений (богословов, теологов, религиоведов и т. д.).
4. Отсутствие мониторинга общественного мнения, в том числе, по затрагиваемым вопросам, рецензирования книг, выпущенных уже известными в рамках данного сетевого ресурса авторами, публикаций ссылок на сетевые ресурсы проповедей, периодических и монографических изданий, имеющих широкий научный и общественный резонанс.

5. Отсутствие самоидентификации по полюсам «мы»-«они» - публикации комментариев на материалы авторов, облеченных властью «символического капитала», позволяющего выступать с позиций особого слоя «посвященных» в теологию.
6. Отсутствие цели наработки символического капитала, который в данном случае бы работал на общую цель веб-сайта — завоевание и удержание ведущих позиций в теологическом сообществе, религиозный PR, привлечение неофитов, прозелитизм, влияние на религиозную жизнь в государстве и мире.
7. Отсутствие навигации в веб-пространстве Интернет-религий благодаря развитию поисковых систем и классификаторов, значение которых будет расти с ростом объемов Интернет-религиозного сектора сети.
8. Отсутствие видео-, аудио- и других типов мультимедиа-ресурсов в веб-пространстве Интернет-религий.
9. Отсутствие объединения веб-сайтов различных Интернет-религий в единую Интернет-сеть путем обмена ссылками и баннерами между собой.
10. Отсутствие баз данных и каталогов, структурирующих мировое пространство Интернет-религий и др.

Деятельность данных Интернет-религий в сфере религиозных коммуникаций можно охарактеризовать как попытку инновационной деятельности по построению сетевого религиозного сообщества, осуществляемую в ситуации неудовлетворительного информационного и технологического обеспечения. С другой стороны, очевидна эпатажность, эклектичность, китчевый и постмодернистский характер веб-сайтов таких Интернет-религий, как: «СТАЛЬНОЙ ДАОДЫНЬ» и «КИБОЛОГИЯ» (по принципу: «Антиреклама — тоже реклама», «Черный PR — тоже PR»). Характерным является также то, что в навигации веб-сайтов представленных Интернет-религий не предусмотрен механизм обратной связи (или он не действенен) «сетевых прихожан» с «сетевыми пасторами», что является нарушением сетевой этики.

Поскольку мы находимся в самом начале становления Интернет-религий в Рунете, мы не считаем наше исследование данного сегмента Интернет-пространства исчерпывающим. Религиозный Рунет можно считать важной частью киберпространства русскоязычной части населения постсоветских и постсоциалистических стран. Реалии религиозной жизни уже практически неразрывно связаны с использованием современных коммуникационных технологий. Религиозная социализация граждан в настоящем мире значительным образом осуществляется благодаря Интернету.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мартинюк Е.І. Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття//Наука і релігія: Проблеми діалогу/Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечнікова: 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.– С.137.
2. АлексРома МАНИФЕСТ КИБЕР-ВЕРЫ <http://www-koi.kulichki.com/ХромойAngel/source/manifest.htm> В ПОИСКАХ БОГА <http://old.www.cityline.ru/vi/28jul1997.htm> Амосов о киберрелигии. Религия - это вера в богов, будто бы управляющих жизнью людей <http://webforum.land.ru/mes.php?id=3444556&fs=0&ord=0&board=7877&lst=&arhw=>
3. Зиновьев И. С Интернетом по жизни http://www.art.uralinfo.ru/literat/Ural/Ural_11_99/Ural_11_99_12.htm.
4. Песков Д. Н. ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВО: СОСТОЯНИЕ ПРЕМОДЕРНА? <http://politstudies.ru/fulltext/2003/5/6.htm>
5. Человек получит прививку микрочипом. Новый век станет веком Homo computerus <http://www.kp.ru/daily/22459/7046>
6. Давыдов А. В. Сеть как основная форма грядущей экономической организации общества»//<http://www.budgetrf.ru/Publications/Magazines/VestnikSF/2002/vestniksf173-17/vestniksf173-17040.htm>
7. Гордеев К. Геополитический ландшафт для всемирной паутины»//<http://kongord.ru/Index/Articles/trendslogic.html>
8. Фрідмен Т. А. Лексус і оливкове дерево: Зрозуміти глобалізацію: Пер. з англ. М. Прокопович і Р. Скакуна. – Львів: ТзОВ «Ю. М.І.», 2002. – 624 с. – С.100.
9. К ЗВЕЗДАМ - ЧЕРЕЗ 40 ЛЕТ <http://www.elvisti.com/2003/07/31/sci-tech.shtml>
10. Филимонов В. П. Великая ложь глобализма//<http://www.zaistinu.ru/econtrol/INN/fil041001.shtml>
11. Филимонов В. П. Электронное рабство: кто «за»?//<http://www.zaistinu.ru/econtrol/INN/fil220501.shtml>
12. Марчук Є. К. Україна – нова парадигма прогресу: Пер. с укр. – К.: Аваллон, 2001. – 224 с.
13. Гаджиев К. С. Политическая философия. – М.: Экономика, 1999. – 606 с. – С.365–366.
14. Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия.– М.: Международные отношения, 1993.– С.18.
15. Давыдов А. В. О некоторых социально-политических последствиях становления сетевой структуры общества//<http://www.budgetrf.ru/Publications/Magazines/VestnikSF/2002/vestniksf173-17/vestniksf173-17030.htm>

16. Бестужев-Лада И. В. Размышления по поводу доклада Самохваловой В. И. Мегафизика глобализации. От утопии к антиутопии//Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир». – М.: Издательский Дом «НОВЫЙ ВЕК». Институт микроэкономики, 2002. – 116 с. – С.51–53. – С.53.
17. Лампси А. Площадное богословие в сети. Христианские хакеры рушат языческие виртуальные капища <http://religare.ru/article5633.htm>
18. Американцы принимают киберверу//www.zaistinu.ru/ukraine/press/0523americanfaith.shtml
19. Папа Римский открыл вещание по SMS news.proext.com/other/13045.html
20. Общение с богами посредством SMS <http://news.proext.com/other/12286.html>
21. Готовится к изданию SMS-вариант Библии <http://news.proext.com/mobil/10003.html>
22. Богослужение в Интернет <http://news.proext.com/other/9373.html>
23. веб-сайт «сетевая исповедальня» www.lorax.org/~cwarren/confessional
24. Кредитная карточка откроет врата рая <http://news.proext.com/other/9449.html>
25. Виртуальная церковь как реальное будущее верующих всего мира http://search.liga.kiev.ua/TEHNO/1_prepNN2.nsf/ToDayDocHTML/835D7888AFBD6D5242256A4300461680?OpenDocument&id=13723
26. rejesus - виртуальная церковь, открытая для тех, кто не участвует в «организованной религии» <http://www.jesuschrist.ru/forum/37346.php>
27. В Британии создают виртуальную церковь <http://news.proext.com/other/13666.html>
28. Виртуальная церковь Брюса Томпсона <http://www.rambler.ru/db/news/msg.html?mid=1986461&s=5>; Интернет-церковь входит в дома преследуемых христиан <http://radiotserkov.ru/news/04.11.2003>
29. Можно ли принять ислам через интернет? <http://www.newsru.com/russia/04dec2001/islam.html>
30. Виртуальные бесы прокляли Интернет-церковь <http://kazan.ws/cgi-bin/religion/news.pl?idn=92764&id=210><http://kazan.ws/cgi-bin/religion/news.pl?idn=92764&id=210>
31. Интернет поможет выбрать религию <http://www.businessstest.ru/NewsAM/NewsAMShow.asp?ID=8069>
32. Религия в киберпространстве//<http://www.russ.ru/journal/netcult/98-04-01/babaev.htm>
33. СТАЛЬНОЙ ДАОДЫНЬ (ОРДЕН ШЕСТОГО ИЛИ СЕДЬМОГО ГЛАЗА) <http://ordendao.narod.ru/index.html>
34. ВИРТУАЛИЗМ - ВИРТУАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ <http://shou-bar.narod.ru/index.html>
35. КИБОЛОГИЯ - РЕЛИГИЯ ЭПОХИ ИНТЕРНЕТА (<http://takabo.narod.ru/art/cyber/kibo/kibo.htm>)

36. Флэшмоб в качестве двигателя толпы http://computery.ru/upgrade/numbers/2004/147/edit_147.htm; В США состоялся суперкомпьютерный флэшмоб <http://www.compulenta.ru/2004/4/6/46162/?ref=rss> Обман восприятия или восприятие обмана <http://www.womanclub.ru/?Text&ID=41563> Тула. Моберы закуковали <http://flashmob.tula.ru/f.m/articles/ku/Флэшмоб—моментальнаяфотографиясвободнойигры> <http://flashmob.tula.ru/f.m/articles/freegame/ФлэшмобвИжевске> <http://www.flashmob.izhevsk.ru/forum/viewthread.php?tid=726&page=1> Кордонский М. Цветочки для Рональда http://www.russ.ru/ist_sovr/20030903_mk.html
37. Флэшмоб по-орловски http://www.flashmob.ru/forum/ShowTopic.asp?topic_id=2617&page_num_topic=2
38. ЕРЕМИН П., ЗАРЩИКОВ А. Правила бойцовского клуба <http://flashmob.tula.ru/f.m/articles/club/>
39. Флэшмоб — моментальная фотография свободной игры <http://flashmob.tula.ru/f.m/articles/freegame/>
40. ЦЕРКОВЬ И ПРОБЛЕМА ЭВТАНАЗИИ (Выступление Архиепископа Афинского и всея Эллады Христодула на научном симпозиуме в г. Фессалоники 17 мая 2002 года) <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.pl?sid=575&did=1174>
41. РЯБЦЕВ А. Церковь Эвтаназии - «зеленые радикалы» <http://religion.russ.ru/ideas/20011211-ryabtsev.html>
42. Мальтус, Гринпис и Мать Сыра Земля, или Обожествление экологии. Интервью с преподобным Кордой <http://vals8.narod.ru/gl-evtanazy.htm>
43. Рябцев А. Церковь Эвтаназии и ее программа <http://blacklight.h1.ru/hist13.htm>
44. В США «сайты смерти» довели до самоубийства 1000 человек http://www.federalpost.ru/out/issue_11219.html
45. Валентин Лукияник. Мечты заблудшего человечества или «Прекрасная смерть» http://pravoslavnye.org.ua/index.php?r_type=&action=fullinfo&id=4548
46. Церковь Эвтаназии <http://river-stix.narod.ru/Library/history/eftanasy.htm>
47. Тульский М. ЦЕРКВИ ПРОТИВ ЭВТАНАЗИИ. Однако большинство верующих в Нидерландах одобряют этот способ «облегчения страданий» http://religion.ng.ru/facts/2001-04-25/3_churches.html

БУНТ МОЛОДІ І ДОСВІД АДАПТАЦІЇ ДЗЕН-БУДДИЗМУ

Історія двадцятого століття продемонструвала здатність молодих людей, які збагнули потребу у самовираженні і екзистуванні незалежно від суспільного детермінізму, бунтувати у сфері комунікації, поведінки, мистецтва і музиці. Держава як сила, нівелююча особистість, створюючи умови для позбавлення автентичності та оригінальності, зазнала видозміни під тиском новаторських ідей молодіжних революцій. Можна стверджувати, що присутність таких революцій у Європі та Північній Америці значною мірою відновила вітальність суспільного процесу, реформувавши систему моральних норм, вносячи можливість сприйняття «іншого», «альтернативного» до загальноприйнятого і вилучаючи непридатні до застосування правила суспільної гри.

Завданням, яке я ставлю перед собою у даній роботі, є порівняння бунту двох поколінь «неспокійної» молоді, демонстрування різниці в установках на критику існуючого порядку, а також дослідження еволюції в рецепції ідей дзен-буддизму молодими представниками поколінь 60–80 рр.

Бунт молодих людей проти попередньої політичної системи був революційним з тої позиції, що попередня установка європейської культури на лише раціональне, уможлядне і шизоїдне (тобто таке, що відірване від реального світу плоті, крові і «низького») поступово інтегрувала в себе іншу, підзабуту традицію іронії, комічності, діонісійського, тіла. Недаремно однією з назв молодіжних революцій (окрім політичної, музичної, естетичної тощо) була саме «сексуальна». Світ ідей настільки сильно відлучив від голови її тіло, що досі витіснюваний зміст цього відлучення був нарешті усвідомлений. Наступним кроком стало повернення культу тіла його природних прав.

Прихильниками змін виступали в основному молоді люди, які здійснювали не стільки усвідомлений політичний крок, скільки розігрували свою активність у суспільстві, це була акція мистецька, кінчна, завданням якої було руйнування попередньої картини світу. Створення нових картин, нових

¹ Колесник Ігор - студент філософського факультету ЛНУ ім. І. Франка.

ніш для існування слідувало опісля. Поряд із захопленням примітивними або первісними культурами часто можна було спостерігати не раптову, а послідовну адаптацію певних культурних моментів, тобто формування фундаменту для мультикультуралізму відбувалося протягом декількох поколінь. Ступені адаптації можна простежити на прикладі діалогу молодих представників західноєвропейської культури із традицією дзен-буддизму, коли перша хвиля захоплення екзотичним вченням переросла в специфічно засвоєну частину культури сучасності.

Під «бунтівливою молоддю» я розумію молодь Західної Європи і США протягом 60–80 рр., яку умовно поділяю на два покоління: гіппі та панків. Причинами такого розділення були різні установки на засвоєння світу, культурних надбань, самовиявлення і рівень деструктивності. Покоління гіппі намагалося створити нову модель відносин між людьми, реформувати суспільство на засадах любові і ненасилля. Один із дослідників і учасників цього руху Джеймс Дуглас у своїй книзі «Спротив і контемпліяція» описує формування руху гіппі як синтез ідей ранньохристиянських, буддійських, даоських, індіанських тощо, тобто «інших» щодо сучасної культури Європи. Поряд із цим позитивним фактом спостерігаються видозміни цих ідей ближче до революційності, бунту і нонконформізму. Масове поширення ідей дзен-буддизму було зумовлене популярністю досвіду іншої реальності, наркотиків, екстазу. Рухом гіппі із дзен-буддизму виділяються ідеї «звільнення», «просвітлення», «духовного визволення». За таке поверхневе сприйняття дзену бунтівливу молодь критикував Дайсецу Судзукі, відомий знавець дзену. Він стверджував, що досвід саторі не належить до станів «іншої реальності» і дзен покликаний не для викликання в людини екстатичного переживання, схожого на наркотичне, а насамперед, повернути людину до «повсякденних речей». Отже, покоління гіппі як масовий рух перетворювало дзен на демонстрацію дзену, засвоюючи лише зовнішню атрибутику, поверхневі ідеї.

Наступне покоління панків, яке виступало проти конформізації своїх попередників, було більш агресивним порівняно із ненасильницькими гіппі, своїм життєвим кредо вони зробили скандал, перформенс і повернення до діонісійського. В даному середовищі дзен-буддизм засвоювався також частково, але наголос робився на перформативних складових цього вчення, зокрема на скандальній поведінці вчителів дзену, на вчинках абсурдних, що покликані на виведення учасників і спостерігачів перформенсу на більш відвертий рівень.

Дзен-буддизм 90-х можна аналізувати як певний підсумок засвоєння протягом історії двадцятого століття. Великі хвилі популярності дзену у 60–80 рр. змінилися закріпленням результатів у формі комерціалізованого дзену. Відкрито багато центрів дзену, монастирів, шкіл, організуються семінари, продається література, але такий стан речей свідчить про те, що відбулася асиміляція вчення, адаптація до вимог ринкової економіки. Ціна навчання дзену залежить звісно від країни та її економічного рівня. Наприклад, у Варшаві вивчення дзену коштує людині лише 15 злотих і про це повідомлено чи не на кожному стовпі.

Досліджуючи період молодіжних бунтів, можна спостерігати дивну зміну від агресивного нонконформізму до звичайного парадоксального конформізму; максималізм заперечення суспільної моделі вартостей переходить у створення нових або консервативний захист попередньої моделі, досі заперечуваної. Це свідчить про те, що молодіжні революції належать до явищ тимчасових, які закінчуються разом із суспільною адаптацією «неспокійних представників». У цьому контексті рецепція іншої культури належить до явищ тимчасових, «модних» у певному середовищі. Можна поставити питання взагалі про можливість культури Заходу сприйняти «Іншого». Але поряд із масовою культурою дзену не можна виключати індивідуального досвіду адаптації, що дає надію на здійснюваність реформ, на позитивну рецепцію і діалог, а не тільки асиміляцію.

Спостерігаються суттєві зміни відношення до дзен-буддизму і решти автентичних філософських чи релігійних вчень протягом останніх десятиліть, що свідчить, по-перше, про певні перспективи діалогу між культурами (мультикультуралізм), по-друге, про удосконалення психологічних методик адаптації індивіда до умов повсякденного життя (поширення медитативних практик), по-третє, про неминучі взаємовпливи між сторонами обміну.

Комерціалізація - це результат неправильного трактування практики і закріплення стереотипу такого трактування на суспільному рівні. Адже в дзені первісно йдеться не про товар, не про медитацію (дзадзен), не про зовнішню атрибутику (японський одяг, симуляція залів медитації в японському стилі), а про внутрішню культуру, самореалізацію завдяки своїм зусиллям. Звідси парадоксальність взаємовпливу, яка містить і позитивні, і негативні моменти.

Дзен-буддизм у процесі засвоєння проявив свою парадоксальну здатність сприймати певні вимоги місцевої культури. Поява дзену масового свідчить про кризу західноєвропейської культури і є симптоматичною. Про це свідчить історія розвитку дзену: «...і в Китаї, і в Японії дзен процвітає в епохи

хаосу, війни всіх супроти всіх, тобто тоді, коли звичайне життя стає абсурдним. І навпаки, стабілізація суспільства, ясність перспектив, впевненість у завтрашньому дні приводить до занепаду дзену.»²

Судячи з історії західноєвропейського дзен-буддизму, можна вести мову про актуальність проблеми европоцентризму і переходу до мультикультуральності. Адаптація дзену демонструє ряд проблем, які виникають на шляху переходу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. James W. Douglass Resistance and Contemplation.– New York; Doubleday & Company, Inc., Garden City, 1972.
2. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.– 2-е изд., перераб. и доп.– Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989.– 272 с.
3. Г. Померанц Парадоксы дзэн//Железная флейта (100 коанов дзэн); Под ред. Н. Сэндзаки и Р. С. Мак-Кендлс.– К.: Общество ведической литературы, 1993.

ІНТЕРНЕТ РЕСУРСИ:

4. **сайт - philosophy.ru** - Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Введение в дзен-буддизм (D. T. Suzuki. Introduction to Zen Buddhism. (1st ed.– L., 1932))

² Г. Померанц. Парадоксы дзэн//Железная флейта (100 коанов дзэн); Под ред. Н. Сэндзаки и Р.С. Мак-Кендлс. – К.: Общество ведической литературы, 1993.

П. К. ЛОБАЗОВ¹
А. М. СЕНЧУК²

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ОДЕЩИНА: СОСТОЯНИЕ И ТЕНДЕНЦИИ

После распада СССР ушла в прошлое политика противостояния государства и церкви. Это убедительно доказывает история последних лет Украины. Церковь возродилась, укрепила свои материальные, кадровые, политические и общественные позиции, стала органическим и весьма влиятельным фактором жизни украинского народа. Возрождение религиозности — естественный и закономерный процесс. Коль люди имеют конституционное право на свободу вероисповедания и испытывают потребность в боге, государство обязано обеспечить церкви нормальные условия существования, развития и деятельности. Украинское государство строго придерживается данного принципа, что подтверждает следующая таблица:

Динамика роста религиозных организаций в Украине с 1995 по январь 2003 г.

Религиозные направления	1995	01.01.2003
1. Православие	8474/233	14596/149
2. Течения православного происхождения	50/27	98/14
3. Католицизм	3755/59	4392/52
4. Протестантизм	3069/788	6262/732
5. Неохристианские учения	165/45	985/88
6. Течения христианского происхождения	3/0	18/4
7. Восточные религиозные течения	56/9	106/29

¹ Лобазов Петро Кузьмич - доктор історичних наук, професор філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечнікова, голова благодійного фонду «Церковно-світської злагоди».

² Сенчук Анатолій Михайлович - завідувачий відділом в справах релігії Одеської обласної адміністрації.

8. Иудаизм	74/8	284/1
9. Религии этнонациональных сообществ	3/0	11/0
10. Ислам	120/1	431/29
11. Языческие течения	25/6	79/3
12. Другие религиозные течения	2/1	4/4
	15 784/1 197	27 286/1 101

Высок уровень религиозности на юге Украины (Одесская, Николаевская и Херсонская области). От общего количества организаций на юге Украины имелось: православных – 9,4 %, протестантских – 8,6 %, иудейских – 10,5 %, новых религиозных образований – 11,45 %, католиков – 1,3 %, и греко-католиков – 0,54 %.

Из южных областей Украины на первом месте по количеству религиозных организаций находится Одесская область, о чем свидетельствует следующая таблица, составленная по данным отдела по делам религий облгосадминистрации.

№	Церкви и другие религиозные формирования	Количество направлений	Количество организаций
1	Православные	9	587
2	Католики	2	25
3	Протестанты	20	330
4	Иудаисты	5	13
5	Ислам	2	5
6	Восточные религии	3	8
7	РУНвера	1	3
		42	971

Состояние религии на Украине, после обретения ею независимости, позволяет сделать однозначный вывод о возрождении религиозности, своеобразном религиозном буме. На порядок возросло количество религиозных организаций, построено и продолжается строительство сотен новых молит-

венных домов, создана разветвленная сеть разных уровней духовных учебных заведений для подготовки священно и церковнослужителей всех конфессий. Религиозные объединения обрели права собственности и юридического лица. Они стали органической частью общественно-политической жизни страны, важнейшим фактором в решении социальных проблем общества. Практически все слои украинского общества повернулись лицом к церкви: от рядового гражданина до государственного деятеля. Роль и авторитет церкви как никогда высок.

А что характерно для Одесской области? Прежде всего, та же неоспоримая тенденция роста. Только за последние годы (2000–2004) количество конфессий возросло на 17 и составило 49 религиозных направлений, число общин возросло на 390 единиц, а священников – на 216 человек. Особенно заметен рост православных общин. Украинская православная церковь (Московский патриархат) увеличилась на 88 общин, УПЦ КП – на 43 парафии. Гораздо меньше новых общин возникло у римо- и греко-католиков. Среди протестантских конфессий заметный рост наблюдался у пятидесятников, баптистов, адвентистов и иеговистов. За указанный период они увеличили количество своих общин соответственно на 39, 27, 20 и 17. Возникло 8 новых иудейских общин.

Создана религиозно-институциональная инфраструктура этноконфессиональных меньшинств. В области действует более 30 общин национальных меньшинств: из них старообрядческих – 12, иудейских – 9, немецких евангелическо-лютеранских – 4, армянских апостольских церквей – 2. Имеются корейские, чешские и другие общины. Сохраняется возможность дальнейшего роста численности религиозных общин. Так, в области находится 1138 населенных пункта, но только в 530 из них имеются религиозные объединения.

Возродилась система духовно-религиозного образования. Если раньше на Украине действовало лишь одно учебное духовное заведение – Одесская семинария, то сегодня только в Одесской области имеется – 10, где обучаются 689 человек. Омолодился возраст священнослужителей. Кроме системы профессионального духовно-религиозного образования в области существует широкая сеть церковно-просветительских заведений, особое место среди которых занимают воскресные школы. В 431 школе обучаются дети и взрослые.

Улучшилось материальное обеспечение религиозных организаций. С 1992 по 2003 гг. в области построено 74 новых храма. В начале 2004 г. в собственности или в управлении религиозных общин находилось 598 культовых зданий.

Верующие получили широкий доступ к средствам массовой информации. Религиозные организации издают 10 газет, а УПЦ (МП) имеют и свою еженедельную полосу в газете Одесского горсовета «Одесский вестник». В пропаганде религиозных взглядов используется телевидение и радиовещание. Так, на 52 канале и каналах кабельного телевидения выходят в эфир программы УПЦ (МП) «Мир православия», «Сретение», «Православный собеседник», «Православное видео». На волнах Одесского областного радио вещают программы «Свет православия», «Священная история». Используют средства массовой информации и другие конфессии.

Значительно повысилась социальная активность религиозных организаций. Так, Свято-Михайловский женский монастырь ежедневно бесплатно кормит обедами 500 человек. Миссия христиан веры евангельской «Добрый самарянин» организовала оздоровительные лагеря для 1700 детей, миссия евангельских христиан-баптистов «Логос» — для 500 детей, иудейские организации открыли лагерь для 500 детей, а Немецкая евангельско-лютеранская церковь — на 274 человек. Врачебную помощь социально незащищенному и малообеспеченному населению оказывают иудейские общины, духовная миссия «Логос» и др.

Одесский регион был местом проведения международной конференции «Православие и угроза системного кризиса мирового постиндустриального общества, глобальной экономики и государственных институтов власти». Здесь так же состоялась встреча лидеров православных церквей: Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, Святейшего Вселенского Патриарха Варфоломея, митрополита Киевского и всея Украины Владимира.

Возрастание роли религии и церкви в жизни современной Украины и стремление государства к совместной деятельности с верующими и духовенством создали благотворные условия для поиска новой парадигмы взаимоотношения и взаимодействия светских и духовных структур.

Однако поиск новых принципов взаимоотношения и взаимодействия между светскими и духовными структурами пока не осознан миллионами верующих и неверующих. Более того, серьезным препятствием на этом пути являются прежние стереотипные представления у верующих и неверующих. Средства массовой информации данную проблему обходят. Молчит и научная литература. Достаточно указать, что портрет современного верующего в СССР был представлен в 1970 г., т. е. более 34-х лет тому назад в монографии 3-х украинских авторов: Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчера В. К. Современный верующий. Социально-психологический очерк. — М., 1970. Нет необходимости доказывать научную и общественную важность правдивого, объективного портрета как верующего так и неверующего в наше время.

Важнейшим фактором в подготовке общественного сознания к церковно-светскому согласию может быть созданное на двухсторонней основе объективное информационное поле, способное преодолеть стереотипы прошлого, «снять» обиды у верующих и духовенства за массовые репрессии против религии и церкви, предотвратить набирающую силу и весьма опасную тенденцию обвинения научного атеизма в органической связи с политикой.

Научный атеизм — это мировоззрение, неотъемлемая часть материалистической философии. Репрессии — это политика, вытекавшая из конкретных обстоятельств послеоктябрьского периода советского государства. Конечно, во многом она была ошибочная и вредная, но в тех условиях, очевидно, не было другого способа разрешения светско-духовного противостояния. К поиску компромиссных методов с новой властью не стремилась и сама церковь. Более того, в ряде случаев она занимала открыто враждебные ей позиции. Четкое разграничение политики и мировоззрения, признание со стороны религиозных организаций закономерности научного атеизма как неизбежного и прогрессивного следствия всестороннего прогресса человеческой цивилизации — залог успеха сближения и совместной деятельности светских и религиозных структур в решении всех насущных задач человека и государства.

Широкая объективная информация крайне необходима для воспитания толерантности как внутри отдельных конфессий и между ними, так и между верующими и неверующими. Толерантность — явление универсальное и неделимое. Либо она есть, либо ее нет. В украинском обществе, например, за последние годы независимости появились зримые симптомы формирования толерантности. Стали более благожелательными и доверительными отношения между светскими и религиозными структурами. Завидную настойчивость демонстрируют протестантские церкви в совместном решении внутрицерковных и общественных проблем, расширении межконфессиональных контактов. Все это позволило провести в г. Одессе научно-практическую конференцию, на которой были представлены и выступили с докладами и сообщениями руководители города и области, духовенство и теологи, ученые. На конференции были четко обозначены пути и способы взаимосотрудничества по многим проблемам города и области. Совместными усилиями был подготовлен и проведен 3-дневный Фестиваль христианской песни.

В ближайшее время в г. Одессе формирование толерантности может обрести юридическую основу. В 1999 г. здесь был создан благотворительный фонд церковно-светского согласия, по инициативе которого были проведены

указанные выше конференция и фестиваль. Аналогичного фонда на постсоветском пространстве нет. В настоящее время имеется устная договоренность между фондом и многими христианскими конфессиями о подписании Декларации о совместной деятельности и создании при фонде исполнительного совета представителей церквей. Если эта акция получит одобрение и должную поддержку общественности Одесского региона и религиозных организаций, а возможно и их зарубежных духовных центров, если со стороны состоятельных людей или организаций появятся спонсоры и меценаты, фактически возникнет локальное опытное поле для получения механизма сближения и сотрудничества.

Важную роль в двухстороннем сближении может сыграть городской центр религиозной информации, созданный на базе философского факультета Одесского национального университета им. И. И. Мечникова в 2003 г., призванный знакомить различные слои населения с современной религиозной обстановкой в стране, на юге Украины и в Одесской области, и содействовать поиску сфер совместной деятельности.

В сфере совместных интересов, безусловно, окажется формирование здорового образа жизни, охрана здоровья, природы, культурного наследия, укрепления семьи и борьба с детской беспризорностью, противостояние жестокости, порнографии, наркомании и проституции, нравственного оздоровления нации, благотворительность и милосердие и т. п. Церковь располагает многовековым опытом в решении указанных проблем, который до сих пор не востребован светской частью общества, а по-существу, и мало ему знаком. В этих условиях было бы целесообразно приступить к изданию истории отдельных церквей, обобщающей их прошлый, настоящий и перспективный опыт социального служения. Верующий — это центральная фигура церкви, служит не только Богу, но обществу, государству, гражданином которого он является. И, как правило, служит достойно. Его опыт неоченим и должен быть востребован.

Все новое рождается в борьбе. Много трудностей предстоит преодолеть и в поиске сотрудничества. Само собой разумеется, что негативно влияют прочно осевшие в сознании людей прежние традиции и стереотипы мышления. Чрезвычайно сложная и противоречивая религиозная ситуация в современной Украине, где ныне дислоцировано свыше 140 конфессий и более 30 000 только зарегистрированных общин, не добавляет оптимизма на путях сотрудничества. На Украине проживает более 120 национальностей и народностей. Многие из них стремятся тянуть «религиозное одеяло» на себя. Не всегда разумно ведут себя отдельные политические, общественные и госу-

дарственные деятели, лоббируя интересы определенных конфессий и втягивая религию в политическое противостояние и т. д.

Общукраинские негативные явления и тенденции в религиозном спектре свойственны и Одесскому региону. Однако есть и свои специфические черты. Украинская православная церковь (Московский патриархат) является ведущей конфессией. В области ей принадлежит 495 религиозных организаций, что составляет почти 50 % от общего числа объединений, а православными (не только вышеупомянутой церкви) считают себя большинство населения области. Православные церкви выступили против создания в г. Одессе Одесско-Симферопольской диоцезии Римско-католической церкви и Одесско-Крымского экзархата Украинской греко-католической церкви, а также призывали не поклоняться копии Туринской плащаницы, находившейся в городе в 2003 г. Все это обострило межконфессиональные противоречия.

И все же хотелось бы верить, что в наше время появилась реальная возможность светско-церковного партнерства. Правда двухстороннего понимания механизма партнерства, его методов, способов, направлений, объектов совместной деятельности еще не выработано, хотя его общественная польза несомненна. Однако в нем, в партнерстве, таится серьезная опасность. Нельзя при попытке его достижений забывать о реальных отличиях партнеров.

Любая религия — это прежде всего мировоззрение, миропонимание, мироощущение, мирообъяснение, мировосприятие и т. д. Причем мировоззрение принципиально ненаучное. В доказательствах нет нужды. В этой области партнерство исключено. Более того — оно вредно, но именно на этом участке религия развернула масштабное наступление. Она во многом овладела воспитательным процессом и серьезно претендует на образовательные процессы подрастающего поколения при явном содействии со стороны центральных и местных властных структур. С их «благословения» в учебных заведениях возникают религиозные общины и домовые церкви, а в школах ряда западных областей Украины явочным путем вводится преподавание Закона божия. Более того, делаются попытки узаконить эти явления. В «Религиозной панораме» № 8–9; за 2004 г. опубликован проект концепции государственно-конфессиональных отношений в Украине, где в разделе «Отделение школы от церкви» недвусмысленно сказано, что государственная система образования должна обеспечить возможность религиозного обучения учащихся и студентов (и, скромненько, «на добровольных основах»). Найти разумную грань между добровольностью и обязательностью в процессе религиозного образования и воспитания в государственных учебных заведениях практически невозможно. Авторы проекта концепции идут дальше. Они утверждают,

что отделение школы от церкви не должно рассматриваться как препятствие преподаванию религии в государственных школах.

Широко открывая дверь религиозному образованию и воспитанию в государственных школах, новая концепция фактически «перекрывает кислород» формированию научно-материалистического мировоззрения подрастающего поколения. Делается это откровенно примитивным способом толкования светскости школы как нейтральной по отношению как к религии, так и атеизму. Запретить пропаганду атеизма в государственной школе, — настоятельно требует концепция, — учителям, педагогам, работникам гособразования, опекунам и родительским советам и другим субъектам, имеющим отношение к учебно-воспитательному процессу.

Атеизм — явление закономерное и естественное. Он — неизбежное следствие достижений всех направлений прогресса — социального, научного, технического, культурного и т. д. Атеизм — неотъемлемая составляющая часть материалистического мировоззрения. Он лежит в основе всего учебно-воспитательного процесса. Как может преподаватель физики читать свой предмет, не опираясь на физические законы мира, преподаватель химии без законов химии, а преподаватель истории, не опираясь на законы общественного развития?

Требование изъять из учебного процесса атеизм лишено здравого смысла и практически неосуществимо. Свобода совести предполагает свободу выбора мировоззрения. О какой свободе выбора можно вести речь, если религиозному мировоззрению будут открыты все пути, а атеистическое, т. е. научное, поставлено вне закона? Не надо их сознательно сталкивать, делать непримиримыми противниками, ибо за каждым из них стоят миллионы людей. В годы советской власти искусственно навязывалась атеизация всего и везде. Теперь по такому же принципу насаждается клерикализация. Обе крайности вредны. Посмотрим, как все эти процессы будут осуществляться при новом Президенте Украины.

А. М. Невшупа¹

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И СОВРЕМЕННОЕ ИНФОРМАЦИОННОЕ ПРОСТРАНСТВО

Фундаментальные политические изменения в Украине привели к тому, что Церковь стала полноправным элементом социальной структуры нашего общества, а религиозное сознание получило широкие возможности для своего функционирования и развития.

Сегодня со всей определенностью можно говорить о том, что религия и религиозное сознание продолжают оставаться на первом плане духовной жизни. Рейтинг их на уровне общественного сознания очень высок. Значительно расширились возможности религии в духовном влиянии на все социальные группы населения, которое осуществляется как традиционным путем — участием в жизни церкви, через общение с верующими, чтение религиозных источников, так и посредством тех форм и способов формирования мировоззрения, которые предоставляет научно-технический прогресс, развитие современной цивилизации и культуры.

Одним из наиболее мощных каналов, влияющих на мировоззрение человека, являются средства массовой информации, которые в своей совокупности и взаимодействии охватывают все сферы жизнедеятельности общества, также разные по уровню своего развития, специфике культурной жизни, политическому устройству государства. СМИ в современном обществе — это один из основных факторов адаптации человека к значительно усложнившимся социальным отношениям, способу бытия в быстро изменяющемся мире, приобщения к культуре и всему богатству духовной жизни, выработанными на протяжении долгой и трудной истории развития человеческой цивилизации. Все население разных государств в большей или меньшей мере подключено к информационному пространству.

¹ Невшупа Ганна Михайлівна - кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та українознавства Одеської національної академії зв'язку ім. О. С. Попова.

Сегодня, когда остро стоят проблемы духовности и культуры, разрыва с тоталитарным прошлым и переориентации людей на новую систему идеалов и ценностей, именно с помощью религиозного сознания усматриваются возможности их разрешения. Поэтому интерес представляет религиозное сознание в эпоху современных информационных технологий, место религии в информационном пространстве, результативность взаимодействия в нем с разными формами общественного сознания, степень духовного влияния на общество.

О том, насколько важное значение придает средствам массовой информации сама Церковь видно из того, что вопросы, связанные с телевидением, радио, кинематографом, журналистикой, рекламой, книгоиздательством, аудиовизуальной продукцией, компьютером систематически обговариваются ее представителями на разных уровнях. В частности, им посвящены папские энциклики, декреты Второго Ватиканского Собора, документы Папского Совета по делам социальной коммуникации и других инструкций Ватикана, послания Святых Отцов ко Всемирному дню коммуникации. Они отражены в документах отдельных местных Церквей и Епископских конференций. Созданы специальные отделы, органы по работе со средствами массовой информации. Выступления священников, пасторов, рядовых верующих, касающиеся положительных и отрицательных аспектов влияния средств массовой информации на верующих можно слышать на научных и религиозных конференциях и т. д.

В целом, во всех документах и выступлениях констатируется то, что под влиянием информационного поля стали происходить глубокие, фундаментальные изменения во всех сферах жизни как отдельного человека, так и общества, к которому он принадлежит, всего мира, в какой бы мере не происходило использование СМИ при получении информации, новостей, анализе происходящих событий. Это привело к формированию уклада и стиля жизни новой «информационной эпохи». Папа Иоанн-Павел II, в частности, отмечал, что СМИ набрали такой вес, что стали для «большинства главным помощником в образовании и получении информации, главным наставником и вдохновителем в личностных, семейных и общественных делах» [9, с.9]

Современная революция в сфере социальной коммуникации расценивается не просто как технологический переворот, а как глубокое изменение самого контекста, в котором люди воспринимают окружающий мир, проверяют и выражают это восприятие.

«Информационное пространство» воспринимается и нерелигиозным, и религиозным сознанием как объективный процесс, условие развития цивили-

лизации, что несет в себе и огромные возможности для духовного развития человека и в то же время имеет серьезные негативные последствия.

Информационное пространство, — особо подчеркивается Церковью, — вносит изменения не только в систему и технологию коммуникаций, но затрагивает весь культурный, общественный и духовный строй человека. Поэтому по отношению к нему делается богословский вывод: социальная коммуникация «должна развиваться не только по своим законам, но брать критерии с человеческой правды и правды о человеке, созданном как подобие Божие» [9, с.11].

Вхождение религии и Церкви в информационное пространство имеет свою историю.

Поначалу отношение к новым технологиям средств массовой информации со стороны всех религиозных систем было настороженное, часто враждебное. Существовали, как, например, в некоторых протестантских направлениях — категорические запреты на посещение кинотеатров, просмотр передач по телевидению.

Но постепенно отношение становилось более терпимым, проблема переносилась на содержание и качество того, что передается через СМИ, ставился вопрос о защите морали, контроле над содержанием и направленностью продукции масс-медиа.

Энциклика Папы Пия XI от 29 июля 1936 г. содержала в себе обращение к иерархам США, ко всем епископам мира относительно реагирования на фильмы аморального содержания, о необходимости предотвращения их появления. Было принято решение о необходимости создания системы оценивания качества кинопродукции с позиций христианской морали. Так появились национальные кинематографические бюро, которые позже стали частью официальной церковной структуры.

Всего можно насчитать порядка 30 Папских посланий (начиная с 1967 г.), посвященных Всемирному дню коммуникации, более двух десятков церковных документов, содержащих обсуждение проблемы коммуникации.

Не обошли стороной эти процессы и Православие. Уже в 60–70 гг. XX в. все чаще в церковных документах появляется оценка СМИ как «даров», которые открывают новые возможности прославления и спасения. Создаются специальные комиссии, изучающие проблемы кинематографа, радио и телевидения. Внимание обращается на то, что СМИ выполняют не только развлекательные функции, рассчитанные на обеспечение отдыха людей, но, прежде всего — на расширение их системы ценностей, становление гражданского общества, объединение людей, их полноценное общение. Они могут не только служить правде, но стать способом проповеди. Церковь начинает

обращаться и непосредственно к профессиональным актерам с призывом быть образцом для своих почитателей и в личной жизни.

В церковной практике появляется новая терминология, касающаяся информационного пространства. Например, прочно вошло в жизнь Церкви понятие «информационная политика Церкви», что говорит о том, что вхождению в информационное пространство религиозных структур церковными иерархами придается исключительное значение. Архиерейские соборы в частности в 1994, 1997 гг. приняли решение об активизации работы с прессой, радио и телевидением.

Начинается специальная подготовка служителей Церкви, мирян для работы со СМИ. Новыми вопросами в деятельности Церкви становятся изыскание средств для использования СМИ на территориях, находящихся в границах полномочий Церкви, подготовка комментаторов, которые могли бы проводить посредством передач христианские ценности, о международном сотрудничестве и особенно — о приспособлении к местным особенностям того или иного региона, составу аудитории, соблюдении там, где сосуществуют разные религии религиозного такта.

Для начала 70-х характерен все возрастающий интерес со стороны Церкви к научным исследованиям, относящимся к изучению действенности СМИ, наиболее эффективным каналам, формам и механизму воздействия на человека, особенностям самой аудитории в зависимости от уровня ее образования, национальных особенностей, мировоззрения, принадлежности к той или иной конфессии и т. д.

В начале 90-х гг отношения между Церковью и СМИ стали включать в себя ярко выраженный законодательно-правовой и политический аспект. В документах, посвященных взаимодействию Церкви со СМИ, обращается внимание на притеснение Церкви со стороны политической власти, неурегулированность процессов приватизации и коммерциализации. Выражается обеспокоенность тем, что источником новых проблем, как на личном, так и социальном уровне может стать широкое использование масс-медиа и привязанность к выдуманным медийным персонажам, что может вытеснить действительные взаимоотношения людей.

Особое внимание со стороны Церкви уделяется: стремлению не допустить появление передач порнографического содержания, содержащих жестокость и насилие; усилению экуменической деятельности; просветительству как мирян, так и священников. Значительно повышается внимание формированию у людей, которые не разделяют религиозного мировоззрения, доверия и уважительного отношения к христианским ценностям, к Церкви. Кроме того, со стороны цер-

ковных иерархов исходят призывы и к самим слушателям и зрителям подходить избирательно к тому, что передается через СМИ, иметь четкие критерии оценки преподносимого материала, не забывать опираться в своих суждениях на Священное Писание, активно противостоять всему тому, что наносит ущерб духовности.

Можно констатировать, что сегодня в информационное пространство вошли все мировые религии; религиозно - церковная жизнь; и что перед современным человеком открыт религиозный мир.

В масс-медиа представлены:

- постоянные специальные программы, рассказывающие о религии и религиозно-церковной жизни;
- передачи, рассчитанные на верующих определенной религии традиции или конфессии;
- передачи, рассчитанные на неверующих;
- передачи, носящие эпизодический характер, посвященные какой-то определенной дате, празднику, событию, религиозному деятелю и т. п.;
- передачи и информация светского характера, но включающая в себя те или иные вопросы религии.

Существует и многообразие форм представления такой информации — сообщение, диалог, диспут, документальные и художественные фильмы, воспоминания, встречи и т. д. Современное информационное пространство дает Церкви возможность:

- ознакомления населения с религиозной верой, приобщения к ней практически через все средства массовой информации;
- одновременного охвата массовой аудитории;
- предоставления религиозной информации всем возрастным, социальным, мировоззренческим группам населения;
- подачи информации практически всеми религиозными направлениями и конфессиями;
- использования многофункциональности коммуникаций: информационной, социальной, мотивационной, дискуссионно-диалоговой воспитательно-педагогической, культурологической, развлекательной, обеспечивающей отдых, интеграцию людей;
- свободы выражения религиозных взглядов, идей и позиций.

Создается впечатление о полноценном вхождении религии и Церкви в информационное пространство, о том, что сегодня раскрылись самые широкие возможности для любого человека в получении объективной и широкой информации о любой религиозной системе, жизни Церкви, истории религиозного сознания. Поэтому создана основа для углубления пред-

ставлений о религии, возможность формирования целостного мировоззрения. Человек оказывается в таких условиях, в которых может сознательно выбрать духовную нишу, удовлетворить свои духовные и эмоционально-психологические потребности.

Между тем реальное состояние сознания людей, которые считают себя верующими, т. е., тех, которые субъективно определились в своем мировоззренческом выборе в пользу религии и, как правило, конкретного религиозного направления, конфессии, наглядно и убедительно демонстрирует наличие в этом плане ряда серьезных проблем. Все они просматриваются на таком распространенном социальном явлении, которое получило название «массовой религиозности».

С ней связаны и приоритет внешней религиозной формы поведения над ущербностью внутреннего содержания, и часто не просто упрощенный и примитивный, но искаженный, даже извращенный образ религии и церкви. Для такой категории «верующих» характерно отсутствие глубоких знаний о религии как о целостном духовном феномене, размытость представлений о религиозно-философских, догматических основах религиозных систем. Как правило, в значительной части случаев знания у них касаются совокупности некоторых сведений из истории, но усвоенных с каких-то крайних позиций, цитат из Священного Писания. Им свойственна категоричность суждений, наличие широкого спектра оккультно-мистических представлений и ориентаций, эклектичность сознания. Такой «верующий» стремится скорее не к тому, чтобы тратить волевые, нравственные усилия на духовное самосовершенствование, избавление от собственных слабостей и пороков. Вместо этого происходит активный поиск и приспособление тех или иных религиозных представлений, норм, правил к своим нуждам, религиозного обоснования, подкрепления личных амбиций. У них проявляется прагматичность ориентаций в отношении религии и выбранной религиозной конфессии.

Современный человек, недавно избравший религиозное мировоззрение, часто не утруждает себя вне больших религиозных праздников или каких-то особых событий посещением церкви, участием в богослужении, не читает серьезных источников и литературы богословского, религиозно-философского характера. Он довольствуется брошюрками, листовками, которые продаются в Церкви или раздаются верующими, нередко очень сомнительного с точки зрения христианского учения содержания и направленности [4].

Абсолютное большинство людей не имеют представлений о том, что реально происходит в религиозно-церковной жизни и какие там существуют проблемы. При этом они слушают радио и смотрят телевизор,

как правило, имеют компьютер. Поэтому нельзя сказать, что такие черты формируются без участия СМИ. Социологические исследования показывают значительную степень доверия представителей разных мировоззренческих групп, особенно тех, кто считает себя верующим, к средствам массовой информации [8, с.74]. Кроме того, можно сделать и такое существенное дополнение. Избирательно к средствам массовой информации подходят далеко не все. Масса населения слушает и смотрит все подряд, занимаясь параллельно какими-то другими домашними делами.

Большинство исследователей констатирует, что только очень небольшая часть населения является глубоко религиозными людьми, устойчивыми в своих взглядах и поведении. Основная масса людей способна быть только ведомой, легко переходит от одних убеждений к другим, неразборчива в отношении к авторитетам, склонна к самому разнообразному по своей направленности и смыслу поведению. Если взять ту социальную группу людей, которая традиционно относится к интеллигенции, то ситуация в ней оказывается также не простой. Для этой группы характерно «анонимное» христианство. Суть этого явления заключается в том, что человек, совершивший свой мировоззренческий выбор в пользу религии, пришедший к вере осознанно, в ходе непростого, часто мучительного духовного поиска, решительно отвергает церковь, любую религиозную структуру. Такой человек, стараясь глубоко осмыслить религиозную идею, самостоятельно изучает Библию, историю религии и Церкви, специальную философскую, научную и другую литературу и источники, накапливает опыт религиозной жизни, общения с Высшим Началом, но предпочитает при этом не переступать порога церкви.

Интеллигенция активно ориентируется на все средства массовой информации, через них приобретает знания о том, что ее интересует, проверяя, уточняя свои позиции. Социологические исследования при этом обращают внимание на то, что у тех, у кого превалирует не церковная, не ортодоксальная религиозность, степень доверия к электронным печатным СМИ значительно выше [8, с.74–75]. Кроме того, характерной особенностью современного образованного верующего является и то, что при доверии к СМИ снижается доверие к религиозным организациям [8, с.75–76].

Как видим, деятельность Церкви в существующем информационном пространстве, цели и задачи, которые она ставит, не только не достигают оптимального положительного результата, но наносят ощутимый ущерб церкви как социальной структуре.

Да и сами представители Церкви констатируют то, что посредством СМИ «оживленного диалога с обществом пока не произошло» [3; с.1].

Обсуждение вопросов вхождения Церкви в информационное пространство, использование СМИ в религиозной деятельности, разработка информационной политики Церкви является предметом пристального внимания в церковных кругах. Регулярные обсуждения соответствующей проблематики, выработка решений, создание специальных органов говорит о том, что в данной области существует серьезная проблема, осознаваемая самими церковными иерархами.

Если попытаться проанализировать основные причины сложившейся ситуации, то надо выделить следующее.

Первый аспект ее — низкий уровень церковной журналистики, которая значительно уступает светской, неготовность религиозных кругов вести серьезную, соответствующую современности, работу по привлечению к религиозному мировоззрению, «оцерковлению» населения. Передачи религиозного характера часто примитивные, легковесные. Они не способствуют введению современного человека в мир острых дискуссий, противоречий и конфликтов, происходящих в церковно-религиозной жизни, не дают представление о религиозно-философском и богословском осмыслении социальных последствий научно-технического прогресса, исключительной усложненности социальной и политической жизни, принципах правильного, с религиозной точки зрения, поведения и ориентаций в обществе, конкретных ситуациях, которых не было раньше.

Через СМИ главным образом делается попытка реанимировать прошлое, внести в неизменном виде в новый тип культуры и духовности, мышление стойкие стереотипы, формы отношений и общения совсем другого культурно-исторического и социально-политического контекста.

Религиозные передачи продолжают давать инструкции по поведению, образу жизни, совсем не ориентируя современного человека на путь самостоятельного поиска информации, творчества, обращения к серьезным религиозным первоисточникам для проверки своих взглядов.

Крайне редко звучит компетентное, самостоятельное рассуждение о понимании Церковью острых проблем современности: абортов и контрацепции, брака мирян и клириков, женского священства, гомосексуализма, самоубийств, отношения между инословными христианами и нехристианами, педагогики и психологии, компьютеров и их использования для работы с Библией, церковного образования и воспитания, проблемы профессиональной деятельности, например, бизнесменов.

Самими церковными иерархами отмечается, что «существует опасность для Церкви оказаться в этнографическом гетто при самой дружеской любви

государства... Патриархия сама является заложницей того стиля информационной деятельности, которая поддерживает образ «лубочного», декоративного православия. ИТАР ТАСС (группа Костроминой) в последнее время, как известно, при поддержке Фонда единства славянских народов и АО «МЭС» наладил выпуск специализированной ленты «Православный мир». СМИ берут этот продукт неохотно. И это понятно — на две трети это хроника патриаршего служения, которая описывается длинно, слащаво. Ольга Костромина — благочестивый и самоотверженный журналист, но из ленты ИТАР-ТАСС складывается впечатление, что нет ни приходской жизни, ни общественной дискуссии о Церкви, ни форм социального служения...» [3, с.1].

СМИ ориентированы на ознакомление населения с миротворческой деятельностью Церкви, ее участием в восстановлении памятников старины (не только храмовых), благотворительностью, выполнением различных социальных программ, культурной деятельностью, профилактикой преступности, работой в сфере общественной нравственности, деятельностью воскресных школ, жизнью монастырей, просветительством и морализаторством.

СМИ активно пропагандируют включенность религии и церкви в политическую жизнь: встречи священников с депутатами, представителями политических партий и движений, объединяющих верующих определенного религиозного направления.

Таким образом, еще одним аспектом является идущие от самой Церкви ориентации создания некоторого ущербного, не вписываемого в современность образа Церкви — как отголоска давно ушедшей старины, как некоторого лечебного заведения или убежища от неумения, неспособности жить полноценной жизнью в обществе, как того места, где человек избавляется от трудности самостоятельного принятия решения, необходимости думать, тратить силы на интеллектуальное развитие. В религии усматривается и некоторое средство облагораживания политики, придания действиям людей, руководящих страной или стремящихся занять весомое место в политической жизни, некоторого достойного ореола. Религия преподносится даже как идеология, похожая на коммунистическую, понятную и доступную тем людям, которые продолжают жить идеалами и ценностями прошлого.

Если со стороны Церкви через СМИ делается попытка усиления религиозного влияния, и, в первую очередь, на духовную элиту общества, которая способна вести за собой остальных, то успехом при таком преподнесении религиозного сознания она увенчаться не может.

Следующий аспект связан с проблемой полноправного вхождения Церкви в информационное пространство, влияния в нем, собственного

«информационного» капитала. Сегодня она в значительной мере вытеснена из сферы производства, распределения и присвоения информации. Отсюда — нарекания на светскую прессу, которая искажает смысл некоторых действий, в частности, Московской Патриархии. Например, охотно раздувая скандалы антиправославно настроенными влиятельными каналами. Или «нередкая демонстрация тесных связей представителей церковного священноначалия Русской Православной Церкви с руководством страны, в частности, выпячивание телевидением присутствия высокопоставленных правительственных чиновников на православных праздничных богослужениях. Неправославная часть российского общества воспринимает подобные явления как попытки восстановить государственный статус Русской Православной Церкви. Более того, подчеркнутая близость церковного руководства и представителей власти вызывает негативную реакцию и у многих православных верующих: именно с находившимися в последнее десятилетие у власти «реформаторами» они ассоциируют внедрение в российское общество ценностей, противостоящих традиционным и основополагающим. Это касается не только православия, но и других традиционных... конфессий» [8, с.75].

В силу своей природы Церковь не может благословлять агрессивную или гражданскую войну, не может участвовать в политической борьбе. Тем не менее, именно это участие нередко, главным образом российскими программами и передается.

Плохо работают комиссии по социальной доктрине Церкви, по возможным изменениям в языке богослужения [3, с.1].

Важно отметить и такую особенность СМИ как преподнесение самых противоречивых и противоборствующих представлений, идей, теорий не отдельно друг от друга, в качестве самостоятельных, а в некотором единстве, непротиворечивой целостности. Через СМИ можно увидеть, услышать что угодно, причем в рамках одной и той же передачи, исходящее от лица, утверждающего определенную мировоззренческую позицию. Все забито мистикой, оккультизмом, специфической восточной терминологией, астрологией, какими угодно гаданиями, при этом «облагороженным» христианской формой, символиккой.

Сегодня существует много передач с выступлениями проповедников, чаще всего протестантских, или деноминаций, относящихся к нетрадиционным. Активно используют возможность выступления перед массовой аудиторией иностранные миссионеры. При этом надо сказать, что часто эти проповедники, выступая перед нашей аудиторией, ориентируются на свои модели взаимоотношений между религией и государством, на свой духовный опыт.

Можно выделить и такой аспект проблемы: «синодальные отделы не только совершенно не связаны между собой, но часто находятся в скрытой или явной вражде. Это удельные княжества, где все определяется владыкой. Поэтому в Службе коммуникаций ОВЦС вы никогда не узнаете о каком-то текущем событии, организованном другим отделом. Епископу Савве, курирующему российскую армию, и в голову не придет сообщать в ОВЦС, какую он намерен освящать подлодку и когда. Что уж говорить о структурах, возглавляемых архиепископом Сергием, если всем известно, что они с митрополитом Кириллом глубоко «не в ладах». Но дело даже не в противостоянии каких-то группировок в Патриархии, а просто в том, что все синодальные структуры совершенно автономны, кормятся все из разных источников и ни к какому информационному обмену не расположены. Чтобы вступить в эффективное общение с российским обществом через СМИ, требуется изменить весь климат в Патриархии, создать новый уровень интеграции ее структур, а это сегодня трудно себе представить» [3, с.1].

В информационном пространстве становятся заметны все слабые места, искажения религиозно-церковной жизни.

Выделение причин, обуславливающих проблемы, связанных с местом и ролью религии в современном информационном пространстве, является недостаточным без анализа тех объективных условий, в которых осуществляется религиозно-информационная деятельность.

Поэтому к перечисленному следует добавить то, что образ религии и Церкви преподносится в определенном, созданном современными технологиями, контексте, который составляет условия существования и проявления информационного потока Религия и Церковь. Войдя в информационное поле, они попали в определенный социально-психологический, эмоционально-этический, гносеологический контекст, отличный от религиозного по всем его аспектам. Цивилизация имеет свои особенности, свои объективные закономерности развития, которые далеко не всегда «созвучны» духовному развитию человека. Телеэфир сегодня перегружен, например, такими передачами: которые нацелены на формирование у людей культа материальных ценностей, физических наслаждений, полного удовлетворения физических потребностей как первоочередных, ориентацию на повседневный комфорт, выгоду, абсолютизацию легкой доступности всего, что входит в человеческие желания; которые преподносят такие качества как скромность, вежливость, деликатность в виде комплексов, мешающих «красивой жизни», а бесстыдство, продажность и пошлость как раскованность, ориентацию на легкость, беспроблемность решения любых вопросов; выставляют напоказ интимные переживания, кон-

тактність, прагматизм личних и общественных отношений, бесцельность времяпрепровождения, избавление от всего, что требует волевых, интеллектуальных усилий, твердой нравственной позиции; полное удовлетворение любых желаний иметь все и сейчас; нацеленность на богатство, получаемое в результате обмана, игры, случая; формирование чувства личной исключительности через возможность приобретения дорогой вещи, косметики, сигарет; поощрение пьянства; пропаганду преступности, бандитизма, ценность дистанционного общения, «виртуальной реальности», заменяющей все необходимое человеку, формирование чувства абсурдности как нормы (с одной стороны, — реклама дорогих сигарет, и тут же, — «Минздрав запрещает») и многое другое.

Набрал силу процесс игнорирования высоких чувств, высмеивания глубоких переживаний, что не может не опустошать духовный мир человека.

Кроме таких условий, формирующих жизненные ценности, произошло и изменение механизма осмысления мира, самого процесса мышления. Современные передачи, многосерийные фильмы, книги можно читать, смотреть с любого момента, знание предыдущего содержания в них оказывается не обязательным. Формируется новая логика оценок действий, событий, процессов, часто абсурдность воспринимается как норма.

Таким образом, само информационное пространство, через которое человек получает религиозные представления, выступает в качестве некоторой призмы, приводящей к их новому видению и оценкам.

Так происходит дезориентация, примитивизация, притупленность, смещение акцентов, в результате — искажение и даже извращение религиозного комплекса.

Кроме этого, с одной стороны, у человека формируется широкий диапазон индивидуальных представлений о религии, с другой, несмотря на такое разнообразие, они имеют ряд общих, сводимых под определенные типы мировоззренческих и мыслительных форм, шаблоны, стереотипы понимания, психологического реагирования.

Человек часто не углубляется до осмысления самой религиозной идеи, а останавливается лишь на внешних чертах, не всегда являющихся проявлением сущности религии. Такое видение является для него вполне достаточным.

СМИ вносят модернизацию в религию, подводят религиозные идеи и понятия не только к новой терминологии, современным стереотипам мышления, — уничтожается их смысл. Например, Библия — это «суперкнига», Иисус Христос — «супермен».

Под влиянием средств массовой информации, возможностей, которые открывают современные технологии, изменился и образ батюшки.

Как писал архимандрит Сергий (Савельев): «Где это видано, чтобы молодой священник спешил, во что бы то ни стало окончить службу как можно раньше, чтобы успеть домчаться на такси домой к телевизору, чтобы упиваться футбольным матчем своей любимой команды? Где это видано, чтобы молодой священник, который при всем желании не может попасть вовремя к телевизору, выходя из храма, включал бы маленький радиоприемник и слушал бы диктора, комментирующего футбольный матч, а прихожане, проходившие рядом с ним, с изумлением слышали бы голос диктора из сумки этого священника? Не думайте, что это явление редкое в настоящей жизни церкви, подобных священников много». [2, с.3]. Можно с полным основанием утверждать, что современные СМИ совершают глубокий переворот в сознании человека, приводят к новому типу социальных отношений, подменяя реальные отношения, конкретные переживания, конкретные ситуации вымышленными.

Дистанционность и «виртуальность», вымышленность образов приводят к обесценению необходимости действительных, реальных отношений, снижают установку и ориентации на их осуществление, снижаются волевые, интеллектуальные усилия, делается ненужным приобретение ряда умений, необходимых для общения, поддержки и развития отношений.

Можно не ходить в церковь, не тратить время и физические силы на то, чтобы отстоять церковную службу. Можно получить такой же результат — сидя перед телевизором, ставя возле него воду, продукты и т. д. для освящения.

Материал, который передается СМИ, имеет и ту особенность, что легко принимается без критического анализа, потому что срабатывает укоренившаяся установка: если это допущено в СМИ, то оно не может не быть недозволенным, ему можно полностью доверять. В основной своей массе люди легко поддаются внешнему манипулированию и контролю.

Религиозное воспитание человека — это воспитание путем подвига — духовного, морального, этического. СМИ от этого уводят. То, что происходит в информационном поле, скорее всего, похоже на дрессировку и порабощенность человека чужой воле.

Все это показывает, что образ религии и Церкви, который создается современным информационным полем со всеми присущими особенностями последнего, понимается и воспринимается основной массой населения совсем не таким, каким должен был бы быть исходя из религиозной идеологии, не таким, каким бы сформировался при непосредственном вхождении человека в религиозно-церковную жизнь и углубленном изучении серьезной богословской, религиозно-философской, исторической литературы.

Передача религиозных ценностей, духовного опыта, накопленного христианством, посредством современных технологий требует особого внимания и осторожности. Так, например, как пишет диакон А. Кураев, сложность православия, его способность воздействовать на человека не только через слово («Притушенные краски икон и броские цвета священнических облачений, голос и взгляд батюшки, намоленная древность храма и теплое, плавно-непонятное течение церковно-славянской речи, запах ладана и вкус просфорки... воздействуют на сердце и чувство человека, находят доступ в такие души, к которым было бы труднее пробиться с прямолинейным проповедническо-назидательным словом») в век «уплощения и упрощения чем примитивнее - тем эффективнее» делает невозможным решение ряда задач Церкви посредством СМИ. «Человек технологического общества повсюду ищет технологию: «Как выучить английский за 20 уроков», «Как похудеть за две недели», «Как самому построить дачный домик», «Как избавиться от алкоголизма за десять сеансов», «Как попасть в Царство Божие в пять шагов». Неорелигии, по мнению вышеупомянутого автора, идеально соответствуют духу времени. Окультисты говорят: вот тебе гуру, вот тебе мантра, и через три часа ты уже в полной нирване. Протестанты дают брошюры о десяти страничках с указанием, где надо поставить дату и подпись, чтобы попасть в Царство Небесное («Если ты принял Христа как твоего личного Спасителя, то поставь здесь свою подпись и дату твоего обращения. Ты спасен!!!»). Православие же нельзя свести к таким инструкциям. То знание о человеке, о сверхтехнологической тайне его свободы, которое накоплено здесь, не позволяет создать какую бы то ни было технологию. Православие раздумчиво, протестантизм пропагандистски — динамичен.

Современная цивилизация — это цивилизация рекламы, это мир улыбающейся навязчивости. Рекламные уверения в собственной способности разрешить все ваши проблемы («вы только позвоните нам!!!») совершенно чужды пафосу православной жизни. Рекламное поведение здесь просто считается неэтичным. В православии нет пропагандистского насилия, скорее есть боязнь пропагандистской профанации. Православный человек скорее скроет чудо, чем будет вызывать бригаду тележурналистов. Секта спокойно объявит своего представителя «самым выдающимся» и «всемирно известным ученым», «богословом», «чудотворцем», «проповедником». Законы рекламы так и требуют безапелляционных заявлений, броских слов... Но я не могу представить себе подобное объявление, оповещающее о приезде в какой-либо город православного проповедника...», — пишет Андрей Кураев [6, с.1].

В то же время есть в обществе проблемы, от решения которых не может уклониться Церковь, по причине неспособности «технологий» адекватно выразить ее идеологию и духовность.

Одной из характерных социально-психологических особенностей современного человека, на которую нельзя не обратить внимание и которая выделяется сегодня в качестве очень острой проблемы, является проблема душевного одиночества, дефицит необходимого общения, отсутствие круга близких друзей. Телевизор, компьютер для многих компенсирует это общение. В записях бесед одного из выдающихся архипастырей русской эмиграции архиепископа Пражского Сергия (Королева) есть глубокие и очень актуальные сегодня размышления о разделенности между людьми, которая искажает нашу жизнь, о том, что общение, преодоление всего, что создает препятствие при общении, «является для нас школой нашего спасения, школой нашего духовного напряжения... Каждый человек индивидуален, он может восполнить в себе недостающее через общение с целым организмом человечества... Иногда общение нам бывает трудно, но мы призваны к общей жизни, и общение с людьми есть поэтому христианский долг» [1, с.1]. Эти слова можно полностью отнести к нашим реалиям. Церкви необходимо влиять на установление такого общения через информационное поле, изыскать в нем для своего слова подходящую форму.

Подводя итоги, можно сказать следующее.

Со стороны религиозного сознания, представляемого официальными кругами Церкви, информационное пространство в целом воспринимается как закономерный и необходимый этап развития мировой цивилизации, как реальность, с которой надо считаться. Эта реальность в то же время является «даром» Божиим, так как раскрывает перед Церковью широкие возможности религиозного просвещения, евангелизации и катехизации населения разных регионов земного шара. Другой, не менее важной, стороной вхождения Церкви в информационно пространство является сближение с такими аспектами жизни человеческого общества, которые были изолированы от сферы религиозно-церковной жизни, с которыми Церковь в своем служении не соприкасалась.

Информационное пространство дает возможность Церкви увидеть новые, не существовавшие ранее пласты социальной и духовной жизни людей, которые требуют религиозно-богословского осмысления и оцерковления.

Современные технологии, как это не парадоксально, выявляют слабые места церковной организации, те аспекты ее жизнедеятельности и религиозного мировоззрения, которые требуют изменений, отказа от старого, изжив-

шого себя. СМИ выявляют и то, что процесс секуляризации — политизации утвердился и в церковных кругах. Сама религиозная идеология в наших условиях значительно расшатана.

Информационное поле во всем мире и в нашем обществе будет развиваться и дальше. А вместе с ним — усиливаться влияние как положительных, как и отрицательных факторов, формирующих мировоззрение человека, его духовный мир. Устранение или сглаживание этих отрицательных факторов в нашем обществе возможно только тогда, когда оно будет идти по пути демократизации, формирования правового государства, укрепления гласности, свободы печати, гарантии прав граждан на информацию, повышения общей, политической, религиозной культуры, активизации научного поиска. Поэтому Церковь не может, при всем различии целей ее и государства, путей и способов влияния на человека, полностью от всего этого изолироваться. В информационном пространстве есть области, где взаимодействие между Церковью и государством невозможно, но есть и такие, где такое сотрудничество жизненно необходимо.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архиепископ Пражский Сергей (Королев). О подвиге общения.— А korolev. htm. с. 1–3.
2. Архимандрит Сергей (Савельев) — Церковь.— Что же делать?— № 47.
3. Информационная политика Церкви.— ROO9–32. htm. с. 1–2.
4. Кураев А. Оккультизм в православии — М.: Благовест, 1998.
5. Кураев А. Обряд и сердце.— ROO3–21. htm. с.1–2.
6. Кураев А. Религиозное сознание в эпоху рекламы и технологий.— ROO7–64. htm.
7. Место и роль религиозных организаций в возрождении региона. Научно-практическая светско-церковная конференция. Одесса, 6 декабря 2001.— Одесса: Астропринт, 2002, С. 8–12, 46–57.
8. Мчедлов М. П., Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. О социальном портрете современного верующего.// Социологические исследования, № 7, 2002.— С. 69–77.
9. Церква і соціальна комунікація. Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003).— Львів: Український католицький університет, 2004.— С.438.

А. А. Панков¹

**ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ
СИТУАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ
УКРАИНЕ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ
НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ**

Актуальность рассматриваемой в статье проблемы определяется прежде всего тем, что «Украина как целостность продолжает искать свою культурную, этническую и религиозную идентичность, без которой невозможно сконструировать безопасный и устойчивый порядок, базирующийся на адекватном представлении о мотивах и целях социальных субъектов, их культурных и религиозных предпочтениях, попытках отыскать себе подобных в социальном пространстве или же дистанцироваться от неприемлемых, навязанных общностей» [18, с. 225]. Нас в данном случае интересуют не только религиозная идентичность Украины, поиск которой весьма затруднён в ситуации полирелигиозности и поликонфессиональности современного мира; в ситуации активной миссионерской деятельности зарубежных религиозных (в первую очередь, протестантских) организаций; в ситуации глубокого внутриорганизационного кризиса в самых различных религиозных организациях; но также взаимосвязь этих процессов с национальной безопасностью Украины.

Прежде всего, необходимо отметить, что в современной Украине, в условиях явного дефицита консолидирующих идей, политическая элита страны питает весьма большие надежды на православие как на интегрирующий фактор в украинском обществе. Но эти надежды не вполне согласуются с современной ситуацией экуменического постмодернизма. Здесь весьма любопытно отметить, что эту ситуацию, вслед за сформулировавшим её немецким теологом Г. Кюнгом [9] признают и некоторые православные священнослужители. «Мы живем в эпоху всевозрастающего международного пространства, стремительно расширяющейся всемирной ойкумены, объединяемой множе-

¹ Панков Олександр Анатольевич - кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології інституту соціальних наук ОНУ ім. І.І. Мечнікова.

ством политических, экономических, культурных, религиозных сообществ в единую универсалистскую цивилизацию», — говорил в ходе Круглого стола «Время церкви», проходившего в 1996 г. в Москве игумен Игнатий (Крекшин) [5, с. 3]. Главное, что вытекает из этого определения, так это понятие «универсалистской цивилизации» и понимание необходимости считаться с подобной ситуацией. А также и то, что эти понятие и понимание исходят из православной среды, поскольку именно отечественное православие в целом упорно не соглашается с реальностью подобной ситуации.

Здесь же следует указать, что и украинская государственная вероисповедная практика, невзирая на прямое лоббирование своих интересов православными церквами (которых становится все больше и каждая из которых «претендует на монопольную репрезентацию всего украинского православия» [4, с.5], обязана учитывать эту реальность.

Тем более, что здесь возникает вопрос, как быть со статусом государственной церкви для какого бы то ни было религиозного объединения в контексте того, что формально продекларированные в Конституции Украины принципы взаимоотношений государства с религиями по существу воспроизводят так называемую американскую модель этих взаимоотношений? Эта модель, предполагающая принципы несомненной светскости государства, абсолютного правового равенства религий (да и вообще духовно-мировоззренческого плюрализма), в настоящее время в наибольшей степени адекватна современной глобальной религиозной ситуации. И именно она, на наш взгляд, должна быть фактически реализована в Украине, поскольку может позволить «развязать» многие современные проблемы развития религий². Её реализация необходима и в контексте проблемы национальной безопасности Украины.

Следует отметить, что так называемое религиозное «возрождение» (мы настаиваем на условности и относительности применения этого понятия по отношению к современной Украине) и функционирование традиционных для страны церквей (прежде всего, конечно, православных, но не только) происходят в условиях внешне весьма активной миссионерской деятельности зарубежных религиозных организаций. Эта деятельность — результат глобализационных процессов, появления новых информационных сетей и сво-

² Л. С. Рязанова предлагает подобную модель государственно-церковных отношений называть «моделью отделения» и совершенно справедливо отмечает, что эта модель утвердилась не только в США, но и в Нидерландах и, особенно, во Франции [21, с.510]. Но, по нашему мнению, в США эта модель сформировалась раньше и более естественным путём, нежели в Нидерландах и во Франции. Именно и только поэтому мы называем эту модель государственно-церковных отношений «американской».

боды передвижения, благодаря которым религиозные сообщества больше не могут оставаться закрытыми для внешнего влияния. Зарубежные религиозные организации вышли за привычные (хотя не всегда «исконные») границы своей жизнедеятельности и ведут свою миссионерскую деятельность в новых и довольно часто совершенно незнакомых условиях. И здесь следует сказать, что обеспокоенность их проникновением на так называемую «территорию канонического православия», проявляемая в первую очередь, разумеется, представителями самого православия, видящего в них конкурента на рынке религиозных идей, а также порой и специалистами-социологами, которые считают, что «религиозные организации, связанные с чуждой культурно-цивилизационной идентичностью, в ситуации внутреннего или внешнего кризиса или конфликта, могут поддерживать политическую оппозицию, сепаратистские движения или страну-оппонента, не учитывая собственные национальные интересы» [19, с. 84], на наш взгляд, не имеет под собой серьезных оснований. Как показывают многочисленные социологические исследования, с протестантизмом (а именно протестантские конфессии ведут наиболее активную миссионерскую деятельность) в современной Украине себя идентифицирует незначительное (в сравнении с православной самоидентификацией) число верующих. Да и те, на наш взгляд, являются представителями отечественных протестантских общин, а отнюдь не «новообращённые» зарубежными протестантскими миссиями. Такая же ситуация наблюдается и в отношении нетрадиционных религиозных организаций, которые также ведут определённую миссионерскую деятельность. Объясняется это, как ни удивительно, тем, что зарубежные протестантские миссионеры недостаточно адаптированы к реальным условиям современной Украины и игнорируют её специфику. В то же время раздражение от определённых миссионерских технологий (сходных с агрессивным маркетингом) переносится и на отечественных протестантов. Отсюда вытекает вывод, о том, что реальной угрозы протестантских миссий ни традиционным конфессиям Украины, ни обществу в целом не существует, а «успех протестантизма и неопротестантских харизматических направлений», о котором пишет Л. С. Рязанова [20, с. 406] – успех весьма и весьма относительный.

Говоря об условности и относительности применения понятия «религиозное возрождение» в отношении современной Украины, мы, конечно же, не можем не согласиться с тем, что в начале 90-х г. г. отмечалась небывалая до тех пор (да и невозможная) активность различных религиозных конфессий, проявившаяся в резком увеличении количества религиозных организаций, разнообразии конфессионального спектра и росте религиозной само-

идентифікації. Но, починаючи приблизно з 1995 г. спостерігається спад динаміки по всім вищеперерахованим напрямкам. І за останні вісім років зростання релігійної самоідентифікації, кількості релігійних організацій і різноманітності конфесійного спектра практично припинилися. Це підтверджується порівняльним аналізом результатів репрезентативних досліджень релігійної ситуації в г. Одесі 1995 і 2003 гг.

11–16 жовтня 2003 г. в г. Одесі Южно-Українським відділенням Соціологічної асоціації України з використанням для збору інформації мережі Одеського соціологічного інформаційно-дослідницького центру «Пулс» за наказом Управління інформації Одеського горсовета було проведено репрезентативне опитування дорослого населення на тему «Соціальна ситуація в Одесі: осінь 2003 року». Опитувано 599 осіб, фактична похибка вибірки не перевищала плюс/мінус 4,1 %. Відокремлений блок питань, розроблений автором даної статті, був присвячений дослідженню релігійної ситуації в г. Одесі.

Згідно даним цього опитування, більшість дорослого населення (51 %) вважає себе віруючими. Приблизно третина (32 %) важко визначити своє ставлення до релігії. Не віруючих – меншість (17 %). По даним проведеного в грудні 1995 г. загальногородського репрезентативного дослідження (за керівництвом викладачів кафедри соціології Інституту соціальних наук Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова Е. В. Князевої, М. Б. Кунавського і автора даної статті), віруючих також було 51 %. Затруднилося визначити своє ставлення до релігії 19 %, а не віруючих було 28 %. Як ми бачимо, кількість віруючих за останні вісім років не змінилася. Зменшення кількості не віруючих сталося за рахунок збільшення кількості затруднених визначити своє ставлення до релігії. Це свідчить про розширення потенціальної аудиторії, до якої апелюють різні конфесії в ході своєї місіонерської діяльності, але яка, однак, дуже неефективна.

Серед віруючих основна маса – православні всіх трьох найбільш масових на Україні юрисдикцій (46 %). Серед православних більше тих, хто відносить себе до православної церкви Московського патріархату (30 %). Тут слід відзначити, що нами навмисно була введена в перелік православних юрисдикцій Російська православна церква Московського патріархату. В дійсності такої юрисдикції в Одесі немає. Але є дуже велика кількість людей, які продовжують вважати Православну церкву єдиною і невіддільною, а також – не бачать різниці між російською і українською православними церквами. 17 % віруючих віднесли себе до УПЦ (МП),

а 13 % — к РПЦ МП. Вполне обоснованным будет предположение о том, что многие православные верующие не понимают различий и между Киевским и Московским патриархатами. Во-первых, к УПЦ Киевского патриархата себя причисляет 15 % православных одесситов, в то время как в Одессе и Одесской области имеется лишь несколько храмов этой юрисдикции. Можно предположить, что они идентифицируют себя с этой юрисдикцией, но, во-вторых, даже среди тех, кто номинально причисляет себя к УПЦ Киевского патриархата, официальную ориентацию этой церкви на как можно более быстрое достижение полной независимости от Московского патриархата разделяют только небольшая часть (13 %). Почти половина назвавших себя принадлежащими к УПЦ КП (46 %) по существу выступают за такие же отношения с Московским патриархатом, как и большинство тех, кто обозначил себя как принадлежащего к Русской либо Украинской православной церкви Московского патриархата.

Интересно в данном случае то, что и по результатам социологических исследований, проводившихся в г. Николаеве Центром по изучению общественного мнения «Наваль-Эксперт» (руководитель — Л. П. Белоконь) в период 1992–2000 гг., «далеко не все православные знают о существовании в Украине трёх православных церквей. Даже те, которые регулярно, не реже одного раза в месяц посещают церковь» [3, с. 409].

Важно было также выяснить, насколько существенное место заняла религия в жизни людей на уровне повседневной практики. Всего 6 % верующих ответили, что основные обряды своей религии они выполняют более или менее регулярно. Для сравнения отметим, что в 1995 г. таких было 11 %, то есть наблюдается уменьшение числа «практикующих» верующих. Также всего 6 % верующих регулярно читают священные книги своей религии.

В пользу утверждения о том, что основной формой религиозности является «заявленная религиозность» свидетельствует большой процент людей эпизодически участвующих в религиозных обрядах и ритуалах (44 %). Следует сказать, что, по мнению даже православных социологов, самая значительная часть православных христиан — это так называемые «ритуалисты», то есть люди, время от времени участвующие в религиозных обрядах и, как правило, не знающие их смысла [8, с. 241–262].

Любопытно, что за восемь лет в Одессе не изменилось число сторонников Украинской греко-католической (униатской) церкви — 1 % (по Украине таковых 9,1 %), римско-католической — 1 % (по Украине — 1,3 %), протестантизма — 1 %, иудаизма и ислама — по 1 %, нетрадиционных религиозных движений — 1 %. Особенно это удивляет в отношении протестантских

и нетрадиционных религиозных движений, учитывая миссионерско-пропагандистскую деятельность различных протестантских и нетрадиционных религиозных организаций. Существует устойчивое мнение о росте удельного веса различных протестантских церквей в общеукраинской конфессиональной структуре. Но, мы уже отмечали, что «из того, что каждая пятая религиозная община в Украине образована протестантами, не следует, что каждая пятая часть верующих страны — протестанты. Большинство протестантских общин у нас малочисленны» [6, с. 292]. Чаще всего происходит «перетекание» верующих из одних протестантских общин в другие. Особенно это касается вновь образованных общин.

К возможным причинам спада динамики численного роста различных религиозных организаций можно отнести так называемое «насыщение» состава этих организаций. То есть можно предположить, что религиозные организации уже «выбрали» всех своих последователей. И здесь может скрываться ещё одна (возможно, даже основная) причина малоэффективности внешне мощных миссионерско-пропагандистских кампаний различных, в первую очередь протестантских, религиозных конфессий. В отношении протестантских организаций можно также вспомнить наше предположение о том, что «пропаганда протестантских миссионеров рассчитана на средний класс, который как таковой отсутствует в социальной структуре современного украинского общества» [7, с.150].

Что касается малочисленности нетрадиционных религиозных движений (далее — НРД), то в качестве одной из её причин следует, на наш взгляд, назвать по преимуществу негативное отношение к их деятельности в общественном мнении. Это мнение обусловлено тем, что в СМИ, в основном, представлены негативизм и нетерпимость по отношению к НРД. Основные обвинения против НРД касаются разрушения ими семей. Именно члены семей обращаются в различные инстанции с целью вернуть того из близких, кто стал адептом одного из нетрадиционных религиозных объединений. В общем постановка проблемы справедлива, но её суть не в том, что люди присоединяются к нетрадиционной религиозной группе, а в том, что человек вообще бросает семью ради чего-то иного. Безусловно, люди, «потерявшие» своих близких, вызывают сочувствие, но эту проблему нельзя увязывать лишь с «нечистоплотными» методами привлечения адептов в ряды нетрадиционных религиозных объединений. Известно, что положение «брось всё и иди за Мной» есть смысл практически всех религий мира. Равно как и все религии стремятся тотально влиять на сознание и поведение человека, а не только лишь так называемые «тоталитарные секты». Понимание этого

в СМИ, освещающих деятельность НРД абсолютно отсутствует. Отсутствует также понимание того, что возникновение и становление нетрадиционных религиозных групп — это объективный процесс становления рынка религиозных идей XXI в. и того, что в большинстве стран мира процесс их вращивания в социокультурную реальность уже приобрёл стабильные тенденции.

Среди факторов, влияющих на формирование общественного мнения об НРД, является позиция традиционных для Украины церквей. Например, для православия характерно под определение НРД относить и те религии, которые в религиоведении рассматриваются в качестве «старой нетрадиционной религиозности» (например, свидетелей Иеговы, мормонов, пятидесятников и некоторых других) [1, с. 31]. Известно, что в тесном взаимодействии с представителями православных церквей функционировали так называемые «антикультовые» организации (например «Порятунок»), дававшие с православно-богословской точки зрения рекомендации по распознаванию нетрадиционных религиозных объединений, а также аргументы в подтверждение того, что быть православным лучше, чем последователем иной религии.

Как нам представляется, в этой ситуации необходимо существование информационных центров, в которых можно было бы получить консультации независимых экспертов по вопросам деятельности тех или иных НРД. Полезным было бы и издание подобными центрами информационных бюллетеней, объективно освещающих деятельность НРД. Хотя «пробить» негативное отношение населения к представителям НРД было бы чрезвычайно сложно. Как мы уже отмечали, «расширение информационного пространства в рамках общества не влечёт за собой автоматического расширения и углубления информационного поля сознания» [11, с.16].

Следует также отметить, что выросло число людей, назвавших себя верующими, но не принадлежащих ни к одной определённой церкви (общине) — 24 % против 19 % в 1995 г.. Это подтверждает наше мнение о том, что одной из основных тенденций трансформации современной религиозности является её внеконфессионализация [13, с. 222].

Анализируя межконфессиональную структуру города Одессы можно сказать, что, во-первых, даже те религии, которые принято считать традиционными для нашей страны, находятся в структуре общественного сознания жителей нашего города на периферийных позициях; во-вторых, нарушена религиозная сбалансированность, которая отличала Одессу в начале века (то есть примерно равное количество христианских церквей, причём с очень большим диапазоном протестантских церквей, иудейских и ислам-

ских общин). Подобная сбалансированность обеспечивала веротерпимость и толерантность [12, с. 190–192].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что многочисленные разговоры о религиозном «возрождении» не подтверждаются. Если, конечно, иметь в виду возрождение традиционных форм религиозности. Причина этого, по нашему мнению, во внутриорганизационном кризисе традиционных церквей, и в первую очередь — православия, проявляющемся в его нетерпимости, неготовности к переменам; в том, что оно «представляет собой «закрытую» модель христианства, которая основана на традиционалистских ценностях, что может привести и приводит к активизации национализма, шовинизма, ксенофобии» [14, с. 51]; в претензии на статус государственной религии³. Мы уже говорили о том, что каждая из православных церквей, функционирующих в Украине, так или иначе, но претендует на монопольную репрезентацию всего украинского православия и на статус государственной церкви. Одно время статусом фактически государственной церкви пользовалась Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата — неканоническое, то есть незаконное с церковной точки зрения, практически никем не признанное в православном мире религиозное объединение. Когда было понято, что официальная поддержка этой церкви — дискредитация всей государственной вероисповедной политики в глазах международного сообщества, предпочтение было отдано Украинской Православной Церкви находящейся в каноническом общении с Московским Патриархатом. Эта организация — самая крупная из всех существующих в Украине на сегодняшний день религиозных конфессий. Но возникает вопрос о том, приемлемо ли придание статуса фактически государственной церкви Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата) в контексте проблемы национальной безопасности Украины? УПЦ канонически зависима от РПЦ, которая, в свою очередь, тесно связана с государственными структурами Российской Федерации, а также с политическими организациями националистического толка. Существует специальный Синодальный отдел по взаимодействию с вооружёнными силами и правоохранительными органами Российской Федерации. К тому же не стоит забывать и о том, что многие священнослужители

³ Эти претензии проявились и во время экспертного опроса, посвящённого перспективам сближения духовного и светского образования, который осенью 2002 г. провели Благотворительный фонд «Церковно-светского согласия» (руководитель - проф. Лобазов П.К.) и Научно-исследовательский центр «Компаративистских исследований религий» (руководитель - доц. Мартынюк Э.И.) при участии автора данной статьи. Православные эксперты, среди которых были и священнослужители, наиболее активно продемонстрировали стремление занять прочные позиции в системе образования, явно ощущая себя представителями государственной церкви [10, с. 5–16].

Московского Патриархата в советское время были непосредственно связаны со спецслужбами и могут быть связаны и со спецслужбами российскими.

Не так давно на государственном уровне были предприняты определённые усилия для того, чтобы продемонстрировать равенство Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата и Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата). Это проявилось, в частности, в совместном появлении во время мероприятий, посвящённых празднованию очередной годовщины независимости Украины в августе 2004 г. президента и премьер-министра Украины, а также предстоятелей обеих церквей. Но «забытой» оказалась Украинская Автокефальная Православная Церковь, которая с не меньшим правом может претендовать на статус государственной. Этот случай ещё раз убедил в необходимости реализации принципа правового равенства всех религий, о чём нам уже доводилось писать [15]. И «якщо і є необхідною державна підтримка якої-небудь частини православ'я, так це — інформаційне забезпечення діяльності УАПЦ, що повинне, як мінімум, продемонструвати її справжню канонічність» [17, с.54].

В заключение следует вспомнить о том, что известный американский социолог Р. Белла полагает, что с возрастанием сложности социальной организации религия претерпевает эволюцию, в ходе которой она обнаруживает способность не только укреплять существующие социальные структуры, но — изменяя сложившиеся нормы и ценности — способствовать развитию общества [2, с. 267–268]. Впрочем, на наш взгляд, это способствование возможно лишь в плюралистическом, поликонфессиональном варианте функционирования религии. Полирелигиозный, поликонфессиональный характер современной религиозной ситуации — это объективная неизбежность и для украинского общества. С ней украинскому государству и всем действующим в его границах конфессиям рано или поздно придётся считаться. Тем более, что новой украинской правящей элитой провозглашён курс на интеграцию в единое европейское и североатлантическое пространство, что естественным образом усилит проникновение в Украину зарубежных, в том числе и нетрадиционных, религиозных организаций. При этом не стоит слишком опасаться «угроз» со стороны этих организаций, но поскольку процесс становления новой глобальной и, уж тем более, украинской религиозной ситуации нельзя считать завершённым, следует внимательно отслеживать тенденции её становления с целью прогнозирования и снижения возможных «рисков» в этом становлении. Особенно внимательно следует наблюдать за религиозными организациями, деятельность которых связывается с религиозным экстремизмом и терроризмом, тем более, что в настоящее время «экстремизм

стский и террористический потенциал религии может быть актуализирован и оказаться значимым для определённых религиозных групп» [16, с. 67].

1. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 287 с.
2. Белла Р. Социология религии//Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы; Под ред. Т. Парсонса – М.: Прогресс, 1972. – С. 265–281.
3. Белоконь Л. П. Трансформация религиозного сознания в независимой Украине (по материалам социологических опросов населения г. Николаева в 1992–2000 годах)//Проблеми розвитку соціологічної теорії. Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства: Наукові доповіді і повідомлення II Всеукраїнської соціологічної конференції. – К., 2002. – С. 406–411.
4. Власенко І. За межконфесійне порозуміння в Україні//Час. 8–14 травня 1997. – С. 5.
5. Игнатий (Крекшин), игумен. Православие вселенское или национальное?/Время Церкви (Круглый стол) – специальное приложение к «Русской мысли». № 4116. 7–13 марта 1996. – С. 3.
6. Карпухина А. Г., Панков А. А. Проблемы воздействия христианских проповедей на современное украинское общество (социологический аспект)//Харьковские социологические чтения – 98. Доклады и сообщения участников. – Харьков, 1998. – С. 291–294.
7. Князева Е. В., Кунявский М. Б., Панков А. А. Некоторые особенности развития религиозной ситуации в г. Одессе//Сучасна етнокультурна та етнополітична ситуація на півдні України і актуальні проблеми державного управління. Матеріали регіональної науково-практичної конференції. В 2-х част. – Одеса, 1996. – Ч.2. – С. 149–150.
8. Кырлежев А., Троицкий К. Современное Российское Православие. Статья первая. Типология религиозного сознания//Континент. – Москва-Париж. – 1993. – № 75. – С. 241–262.
9. Кюнг Г. Религия на переломе времён//Мировое древо. – 1992. – № 2. – С. 63–76.
10. Лобазов П. К., Панков А. А. Перспективы сближения духовного и светского образования//Наука і релігія: Проблеми діалогу. – Вип.2. – Одеса, 2004. – С. 5–16.
11. Лычковская О. Р., Панков А. А. Методологические проблемы функционирования информированности в обыденном и религиозном сознании//Харьковские социологические чтения – 95. Доклады и сообщения участников. – Харьков, 1995. – С. 16–19.
12. Панков А. А. Религиозная ситуация в Одессе. История и современность//Одесі-200. Матеріали міжнародної науково-теоретичної конференції.

В 2-х част.– Одеса, 1994.– С. 190–192.

13. Панков А. А. Современные трансформации религиозного сознания и религии как социального института//Проблеми розвитку соціологічної теорії. Матеріали першої Всеукраїнської соціологічної конференції.– К., 2001.– С. 218–224.
14. Панков А. А. Православная церковь и проблема национализма в контексте современных глобализационных процессов//Наукові записки Міжнародного гуманітарного університету: Збірник.– Одеса: Міжнародн. гуманіт. ун-т, 2004.– Вип.1.– С. 48–51.
15. Панков А. А. Приоритетные направления государственной политики Украины в сфере религиозной жизни//Сторінки історії: Збірник наукових праць.– К.: Політехніка, 2004.– С. 162–170.
16. Панков А. А. Религиозные основы терроризма//Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. Збірник наукових праць. Вип.. № 18.– Запоріжжя: ЗДІА, 2004.– С. 59–67.
17. Панков О. А. Українська автокефальна православна церква в контексті пошуків української церковної ідентичності//II Міжнародна науково-практична конференція «Українська національна ідея: минуле, сучасне, майбутнє» (УНІ-II) (Одеса, 2004): Тези доповідей.– Одеса: Астропринт, 2004.– С. 54.
18. Рязанова Л. С. Конфликтологическая парадигма в анализе межконфессиональных противоречий и конфликтов в современной Украине//Проблеми розвитку соціологічної теорії. Матеріали першої Всеукраїнської соціологічної конференції.– К., 2001.– С. 224–229.
19. Рязанова Л. С. Миссионерская деятельность зарубежных церквей, деноминаций и сект в контексте религиозного возрождения в Украине//Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики. Міжвузівський збірник наукових праць.– Вип. 16.– Київ – Запоріжжя.– Одеса, 2002.– С. 78–85.
20. Рязанова Л. С. Миссионерские успехи протестантизма последнего десятилетия XX века в Украине в контексте социокультурной трансформации//Проблеми розвитку соціологічної теорії. Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства: Наукові доповіді і повідомлення II Всеукраїнської соціологічної конференції.– К., 2002.– С. 401–406.
21. Рязанова Л. С. Государственно-церковные отношения в Украине: дрейф от модели отделения к модели национальной (государственной) церкви//Проблеми розвитку соціологічної теорії. Трансформації соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства: Наукові доповіді і повідомлення III Всеукраїнської соціологічної конференції.– К., 2003.– С. 510–514.

Т. М. ЧЕРНЕГА¹

**ПРО ВПЛИВ СВІТОБАЧЕННЯ ГРИГОРІЯ
СКОВОРОДИ НА УКРАЇНСЬКЕ ДУХОВНЕ
ХРИСТІЯНСТВО
(ДРУГА ПОЛОВИНА XVIII – ПЕРША
ПОЛОВИНА XIX СТ.).**

Григорій Сковорода є визначною постаттю на тлі української філософії. Він був вільнодумним та позаконфесійним філософом. Враховуючи ту обставину, що він, перебуваючи у Німеччині, познайомився там з ідеями пієтизму та німецькими реформаційними колами, можна уявити, що його вплив і на релігію того часу в Україні був вагомим, зокрема на духоворство, яке, як відомо, знаходилося під впливом німецького пієтизму, ідеї якого згодом, в свою чергу, вплинули і на інші деномінації на теренах України – штундизм, баптизм, евангелізм тощо. У даній статті розглядається вищезначена проблема на тлі різноманітної літератури: дореволюційної, радянської, діаспорної, сучасної. В останній визнається належність Сковороди до сектанства у таких працях: В. І. Любашенко, й якій, зокрема, досліджує ідейний вплив Г. С. Сковороди на українських евангеліків [24]; Т. М. Чернеги, що досліджує зв'язок Сковороди з духоворами [2]; А. В. Бойко, де аналізується становище духоворів на півдні України у XVIII – XIX ст. [8]. Впливи пієтизму та німецького протестантизму на сектантів, що мешкали на теренах України у XVIII – XIX ст., зокрема німецьких, досліджуються: у курсі лекцій С.І. Головащенко [10], курсі лекцій з історії протестантизму В.І. Любашенко [14], та інших виданнях.

Дана стаття присвячена такій ще не до кінця вивченій у літературі проблемі, як ідейний зв'язок Григорія Сковороди з сектантством та його вплив на основні секти півдня України XVIII – XIX століття – духоворів, молокан, немоляків, менонітів, штундистів, баптистів, евангелістів. Метою даної статті є спроба дослідити також спадковість між сектами на Україні, їх еволюційний розвиток.

Відомо, що у Григорія Сковороди були складні взаємовідносини з представниками російської православної церкви. Адже мислитель не визнавав

¹ Чернега Тетяна Миколаївна - аспірантка філософського факультету ОНУ.

обрядів та таїнств церкви, вважаючи релігійним вченням власні філософські переконання, що базувалися, зокрема, на дуалізмі — різкому протиставленні матеріального та духовного. Так, у творі «Вступні двері до християнської добронравності» мислитель зазначав: «Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга — невидима. Видима натура зветься твар, а невидима — Бог. Ця невидима натура, чи Бог, усю твар прозирає й утримує; скрізь завжди був, є, буде. Наприклад, тіло людське видно, але прозирливого й утримуючого його розуму не видно. Через це у стародавніх [людей] Бог зветься розум всесвітній. Йому в них були різні імена: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та ін.. А в християн найвідоміші йому імена такі: дух, Господь, цар, отець, розум, істина.» [1:І, 141–142]. На думку мислителя, тільки ідучи за духовним, можна пізнати себе, збагнути невидиме, вдосконалити свою сутність. «Православ'я ж передумовлює єдність духовного і тілесного; цілісна людина — це нероздільне єство. Духовне життя має свої корені у Святім Дусі, який діє у людській особі і виявляється назовні, у життєвих подіях і вчинках, ментальності християнина. Присутність Святого Духа в людській особі є участь любові Бога-Отця в людині. Божественна любов — це реальність, яка включає і охоплює все. Духовне та матеріальне не можна абсолютно протиставляти одне іншому, тому що любов потребує матерії, потребує природи, в якій вона може здійснитися як основа. А якщо надати першість духовній природі, ми відразу опиняємося при раціоналістично-етичній інтерпретації духовного життя» [2:87]. Мандруючи по Україні, Сковорода проповідував ідеали духовного християнства, самовдосконалення та пошуку внутрішньої людини. А свою власну задачу він розумів як наближення царства Божого на землі шляхом розкриття внутрішнього зв'язку між Біблією і філософією. Звідси його заперечення буквального змісту Біблії, чудес, знамень, отожднювання персонажів Старого та нового Заповітів, особиста відмова від церковних обрядів та таїнств. Зрозуміло, що з точки зору православної церкви такі погляди вважалися єретичними. Тому є всі підстави пов'язувати погляди Сковороди з єретичним вченням духоборів, які, як і Сковорода, вважали церковні обряди недійсними, тому що в них начебто відсутній духовний зміст. Але відомо, що з точки зору церковного віровчення, обряди проводяться з розумом духовним [3:32]. Микола Орандаренко у своїй книзі згадує Сковороду як засновника секти духоборів [46:187], а відомий російський дослідник Ф. В. Ліванов говорить про шанування молоканами та духоборами славетного українського філософа, якого вони вважали справжнім християнином, навіть апостолом [5:232]. Посилаючись на дослідження М. Орандаренко та О. Новицького, говорить про велику роль

Сковорода у розвитку на Україні раціоналістичної ересі духоборів і Олександра Єфименко [6:441]. Російський революційний діяч В. Д. Бонч-Бруевич, який дуже плідно працював над спадщиною Сковороди, вивчав також різні релігійні течії. У своїй передмові до видання творів Сковороди 1912 р. він називає Григорія Савича Сковороду одним з самих головних теоретиків російських духовних християн [7: I – II]. Слід також зауважити, що намагання сучасних дослідників обґрунтувати переслідування духоборів за національною ознакою, а не за релігійними переконаннями, на нашу думку, не має під собою ніяких підстав [8:57], бо духобори вважалися офіційною православною церквою еретиками саме тому, що не визнавали багатьох важливих її положень: першородного гріха, Божественність І. Христа, не визнавали святість Біблії у цілому, вони говорили, що людина має право брати з неї тільки корисне для себе [9:778]. Духобори заперечували також священство, пост, святу сповідь та причастя. Все це і наближувало їх світосприйняття до сквородинського. Адже Сковорода зазначав: «Шукайте спершу Царства Божого і правди його.» «Царство Боже всередині вас». У чому осягну Господа? Перше жування в тому полягає, щоб розібрати шкірку чи шкаралупу історичну, церемонійну, притчеву, коротко кажучи, плотську» [1: I,231]. (Твір «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе.») Духобори не визнавали церковну ієрархію та державну владу, а монастирі, ікони, таїнства розуміли дуже алегорично, постійно чекали та приближували здійснення ідеалів Царства Божого на землі, коли всі люди будуть рівними та настане царство миру і розуму. З часом секта прийшла до повного заперечення зовнішньої релігійності, акцентуючи увагу тільки на духовному розумінні віри. Враховуючи духоборську опозицію офіційній церкві та наголошення духоборами на першочерговій значущості індивідуальної духовної досконалості для кожної людини, їх можна порівняти з пієтистським рухом [10:262], що виникає наприкінці XVII – на початку XVIII ст. у Німеччині як містична течія, яка протистояла ортодоксальному протестантизму. Засновник пієтизму німецький теолог Ф. Шпенер ставив релігійне почуття вище релігійних догматів, заперечував церковну обрядність, підкреслював необхідність для віруючих особистого переживання Бога, яке дозволить отримати божественне благочестя. Шпенер критикував лютеранську ортодоксальну теологію та релігію (йому більше подобалися ідеї кальвінізму) за формалізм та за їх прихильність до раціоналізму [11:85]. Пієтизм розповсюдився на початку XVIII ст. в усій Європі та охопив не тільки протестантські конфесії, а також католицизм та православ'я: у католицизмі виникає янсенізм, а у православ'ї рух духовних християн, важливою частиною якого разом з хлистами, скопцями, молока-

нами були духобори. Духобори, керуючись пієтистським вченням про недостатність водного хрещення для отримання благодаті, теж висунули ідею всебічного духовного розвитку людини, навіть духовного відродження та служіння їй, за допомогою Святого Духа. Духовні християни відмовлялися від церковної влади ще й тому, що їх рухи мали яскраво виражену соціальну спрямованість, що їх переслідували як релігійних дисидентів. Коли, посеред великоруських сектантів – духовних християн, які у XVIII ст. жили на Україні, почали розповсюджуватися ідеї пієтизму, серед них поступово відбувається розкол. Так, відокремлюється секта «немоляків» чи «немоляків», що стала відомою в Одесі з 1845 р.. Сутність вчення немоляків полягає у тому, що вони, як показує сама їх назва, не молилися Богові, не говорили, не вимовляли, не читали ніяких молитв, не визнавали, на відміну від духоборів, ні внутрішнього, ні зовнішнього богошанування. Раціоналізм починає все більше і більше входити у свої права: хлистовсвуче молоканство не тільки у Миколаїві, але і в інших містах Херсонської губернії переходить поступово у штундизм [12:211]. Українська штунда була тісно пов'язана з німецьким сектантством. У другій половині XVIII ст. починається процес приєднання до Росії південноукраїнських земель, що був пов'язаний з її прагненням отримати вихід до Чорного моря та посилити свої кордони. Перші іноземні колонії на території України з'явилися у 1767 р., коли у Чернігівській губернії переселенцями з Франкфурту-на-Майні були засновані п'ять землеробських та одна ремісничая колонія. Пізніше рядом з ними оселилися меноніти (Радичевська колонія.) З другої половини 80-х рр. XVIII ст. наступна партія переселенців продовжила землеробську іноземну колонізацію Новоросії. Першим актом її було прибуття у 1787 р. групи менонітів, чиїм основним заняттям і було землеробство [13:11]. У менонітських колоніях хвиля пієтичного пробудження спричинила появу у 50–60-х рр. XIX ст. сектантських груп, що, як і подібні групи у Європі, почали називати себе братствами штундер. Братства оголосили недосконалість усталених форм релігійного побуту і культу, закостенілість духовного життя і моральну зіпсованість віруючих, отже, - необхідність самоочищення і відокремлення від духовного світу. Групи проводять окремі зібрання, інтенсифікуючи релігійну практику, посилюючи місіонерську ревність неофітів [14:223]. Тобто суттю штундизму було те, що, крім офіційного богослужіння, віруючі проводили євангельські зібрання у власних будинках. Ці домашні зібрання тривали приблизно годину – звідси і назва. Штунда у німецьких колоніях півдня України мала два різновиди: штунда пієтистська та штунда менонітська. Штунда пієтистська була розповсюдженою серед реформатів та лютеран. Вона практикувала

додаткові зібрання, які поки ще не залишали своєї офіційної церкви. Розповсюдження цієї штунди пов'язано з ім'ям реформатського пастора Іоанна Бонекемнера (1796–1857), що працював у реформатських колоніях Рорбах та Вормс. Одним з найширших пропагандистів штунди серед німців і українців вважають Карла Бонекемнера. Т. Зіньківський зазначав, що «багацько народу удавалось до його за наукою слова Божого, і він довго і з охотою розмовляв з ними, роздаючи їм Новий Завіт і Псалтир. Він умовляв їх учитися письменства, щоб читали Святе Письмо і намагались жити так, як братство «друзів Божих» (штунда), жити по-християнському, кинувши пияцтво і т. д. Робив се він, як сам казав Д. Ушинському, не для того, щоб зі своїх слухачів робити відступників від православ'я, а лише із прихильності до русько-українського народу, де він добачав незвичайну релігійну темноту і вбожество велике» [15:108]. Другий різновід штунди півдня України – штунда посеред менонітів – була притаманна саме місцевим менонітам та не зустрічалася більше ніде у світі. Ця штунда пов'язана з ім'ям пієтиста-сепаратиста Едуарда Вюста (1818–1859), який у 1845 р. прибув у Росію. Він був представником так званого «нового пієтизму», який робив основний акцент на «особистому переживанні поновлення серця» [16:9]. Штундизм розповсюджувався на Україні ще й тому, що меноніти своєю високою моральністю та добре налагодженим господарством, а також всезростаючим добробутом слугували повчальним прикладом для українських селян, тим більше, що вони щорічно наймали з місцевих селян велику кількість працівників для сприяння у землеробстві [17:561]. Проте раціоналізм штундистів, їх відмова від обрядів православної церкви, а також неповажне ставлення до духівництва викликали обурення з боку представ'я. Якщо проаналізувати передумови виникнення штундизму на Україні, то однією з основних є «релігійне невігластво, що спричинило недовіру до духівництва. Другою найвагомішою причиною була відміна кріпосництва та вплив на українських селян релігійних хвилювань, що відбувалися у середовищі німців-колоністів» [18:18]. Звичайно, сектанти, з точки зору церковного віровчення, помилялися, проповідуючи духовність релігії, бо людина не духовна тільки, але й тілесна. Згадаємо, що різкий дуалізм, протиставлення душі і тіла був характерним для вчення Сковороди, якому теж притаманне було духовне розуміння віри. Проте «зовнішня обрядовість відображає дух церкви і є життєдайною, а без неї життя церкви буде неповним, бо церква є спільнотою людей, а люди мають і душу, і тіло» [19:12]. У вченні штундистів мораль переважала над догматикою. Так, вони вважали, що всі люди знаходяться під владою гріха та повинні навіки загинути, незважаючи на усі обряди та церемонії, якщо у їх внутрішній людині не відбудеться

важлива зміна, що у Святому Письмі називається каяттям чи новонародженням. Штундисти називали християнами не тих, хто дотримувався обрядів церкви, а тих, хто внутрішньо був таким внаслідок каяття чи новонародження. Збагнути свою гріховність людина може завдяки Євангельській проповіді. «Бог живе тільки в тих храмах, що не є створеними людськими руками та не має потреби у жертвах з боку слабкої людини, у будь-якому самобичівунні» [20:9]. Отже, поширення пієтизму та штундизму саме на Україні відбулося завдяки тому, що німецька та українська ментальність мають між собою багато спільного: індивідуальний пошук Бога людиною, велика повага до Святого Письма, пошук внутрішньої людини та самопізнання її самою себе. І хоч, звичайно, існували і внутрішні вищеназвані передумови для розповсюдження штунди на українському ґрунті, проте велику роль тут відіграла схожість ментальностей. Остання обставина дуже яскраво проявилася на прикладі життя і творчості Григорія Сковороди. Відомий дослідник з діаспори Г. Домашовець так зазначав з цього приводу: «Коли йде мова про німецьких пієтистів, не можна поминути шість головних правил християнського життя, що їх уложив Філіп Якуб Спенер, і які присвоїв для свого щоденного життя Гр. Сковорода. Вони такі:

1. Слово Боже має бути голошене не тільки в церкві, але теж читане родинами по домах і в зібраннях, де збираються віруючі люди.
2. Засада загального священства не тільки для духовних церковних осіб, але вона обов'язує всіх віруючих, як у церкві, так і поза нею.
3. Треба собі усвідомити, що саме вірування і знання відносно самої віри ще нічого не дає. Правдиве християнське життя має бути практичне, виявлене в Божій правді і любові; таке, щоб приносило користь для загального добра.
4. Упавших у вірі й невіруючих не треба гарячково навертати, висміювати, мати з ними непотрібні суперечки, вважати їх за еретиків тощо, але старатися привернути їх до віри в живого Бога власним побожним життям і молитвою.
5. Духовне виховання проповідників церкви повинно бути ґрунтоване на знанні Слова Божого та плеканні внутрішньої духовності.
6. Проповіді повинні бути живі, будуючі в пізнанні Бога й у поглиблюванні духовного життя.» [21:107].

Предтечею українського евангелізму і вчені української діаспори вважають Григорія Сковороду, «християнське серце якого через усе його життя палало глибокою й незгасною вірою та любов'ю до Бога, палкою любов'ю до ближнього й батьківщини» [22:30–33]. Звичайно, предтечею українського

евангелізму його вважають саме за його безмежну любов та пошану до Біблії, незалежність поглядів, неприйняття чи байдужість до обрядів православної церкви, за його «духовне» розуміння християнства. Так, у творі «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» Сковорода так визначає своє розуміння християнства: «Господь же, Дух і Бог — це одне й те ж. Він одне дивне в усьому і нове в усьому робить сам собою, і істина його в усьому навіки пробуває і все ж інше, вся крайня зовнішність не що інше, тільки тінь його, і п'ята його, і підніжжя його, і його ветха риза. Але «мудрого очі його в голові його, очі ж безумних — на кінцях землі» [1:1, 162]. Проте багатогранність його природи, різноманітність ідей, що знайшли відображення в його творчості, а також нез'ясованість в чомусь ставлення Сковороди до офіційної церкви, дають підставу деяким вченим української діаспори ототожнювати Сковороду з православ'єм, проте саме українським, навіть вважати українського вільнодумного філософа «християнським ідеалом пастиря Христового стада та оборонцем Св. Православної віри і Церкви, що знаходився у рішучій безкомпромісовій боротьбі з Церквою офіційного російського православ'я» [23:22]. Незважаючи на ще не остаточно з'ясоване питання про відношення Сковороди до православ'я, можна стверджувати про деякий вплив його постаті та вчення на українських евангеліків, навіть ХХ ст.. У громадах українських лютеран запроваджувались елементи греко-католицької літургії на основі переробок з Івана Золотоустого, внутрішнє життя будувалося на засадах української обрядовості, народних звичаїв, національної символіки, обов'язковості рідної мови. Ідею українізації лютеранства пропагував голова осередку Т. Ярчук, який послідовно стверджував думку, згідно з якою лютеранство найбільше відповідає духовним вимогам українського народу. Цій ідеї присвячувалась більшість видань, що друкувались у лютеранському видавництві у Станіславі. В одному з них, зокрема, читаємо: «Ми є українські евангеліки. Любимо наш нарід український і звичаї наших вітців. Мимо ріжних наклепів на нас... ми стремимо до духовної обнови українського народу на основі Правди Божественної Євангелії... Ми глядимо на геніїв українського народу Гр. Сковороду, П. Куліша, Т. Шевченка» [24:43]. Отже, ідеї українського філософа Григорія Сковороди про внутрішню людину та її обоження, про дуалізм матеріального і духовного у всіх речах та істотах світу, про індивідуальний пошук Бога та його шанування Біблії вплинули на різноманітних сектантів України: духоборів, штундистів, евангеліків. Це відбулося, на нашу думку, саме тому, що Сковорода, перебуваючи у Німеччині, засвоїв ідеї пієтизму, які потім, як за допомогою самого Сковороди, так і незалежно від нього, вплинули на вищенаведені релігійні течії. Нам здається, що у перспективі постаць Сковороди буде все більше і більше вивчатися на тлі

різноманітних релігійних течій, що були розповсюджені у ті часи адже це, на нашу думку, допоможе краще з'ясувати релігійні переконання мислителя та його конфесійні орієнтири.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Сковорода, Григорій. Твори: у 2 т.– К.: АТ «Обереги», 1994.– Т.1.
2. Чернега Т. М. Український філософ Г. С. Сковорода та російська раціоналістична секта духоборів у полеміці з офіційною церквою/ /Наукове пізнання. Методологія та технологія.– Вип.1(9).– 2002.– С. 83–89.
3. Наставление священнику относительно отпадших от церкви в секту молоканскую.– СПб.: 1835.– 58 с.
4. Арандаренко Николай. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 году в 3-х частях.– Часть 3-я.– Полтава: 1852.– 434 с.
5. Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники.– Т. II.– СПб.: 1872.– 620 с.
6. Ефименко А. Я. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя//Вопросы философии и психологии.– 1894.– № 25(5).– С. 419–445.
7. Бонч-Бруевич В. Ф. Заметка от редакции//Собрание сочинений Г. С. Сковороды.– СПб.: 1912.– Т. I.– 544 с.
8. Бойко А. В. Церква та міжконфесійні відносини на півдні України в останній чверті XVIII століття//Міжконфесійні взаємини на півдні України XVIII – XX століття.– Запоріжжя: 1999.– С. 50–64.
9. Духоборчество. Полный православный богословский энциклопедический словарь.– М.: 1992.– Т. I.– С. 777–779.
10. Головащенко С. I. Історія християнства. Курс лекцій.– К.: Либідь, 1999.– 352 с.
11. Чаньшев А. Н. Протестантизм.– М.: Наука, 1969.– 216 с.
12. Рационализм на юге России. Почва малорусской штунды//Отечественные записки.– 1878.– № 3.– С. 203–224.
13. Очерки истории немцев и меннонитов юга Украины (конец XVIII – первая половина XIX в.) Под ред. С. И. Бобылевой.– Днепропетровск: Арт-Пресс, 1999.– 232 с.
14. Любашенко В. I. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій.– Львів: Просвіта, 1995.– 350 с.
15. Зіньківський Трохим. Штунда, українська раціоналістична секта/ /Берегиня.– № 1–2.– 1995.– С. 99–117.
16. Санников С. В. Закономерности предпосылки возникновения евангельско-баптистского движения в Украине//Материалы международной научно-практической конференции История христианства и современность – № 2.– Май 29–31, 2000 г..– Одесса: ХГЭУ, 2000.– С. 3–13.

Про вплив світобачення Григорія Сковороди на українське духовне християнство ...

17. Быт молочанских меннонитских колоний//Журнал министерства государственных имуществ.– 1841.– Кн. 2.– С. 553–562
18. Рождественский А. Южнорусский штундизм.– СПб.: 1889.– 295 с.
19. Стрельбицкий И. Следствия пропаганды штундизма//Стрельбицкий И. Статьи и заметки.– Т. I.– Одесса: 1910.– С. 3–11.
20. Харламов И. Н. Штундисты//Русская мысль.– 1885.– Кн. XI.– С. 1–17.
21. Домашовець Г. Нарис історії Української євангельсько-баптистської церкви.– Ірвінгтон-Торонто: 1967.– 596 с.
22. Флоринський Іван. Григорій Сковорода – предтеча українського євангелізму.– Торонто, Онт.– Канада: 1956.– 69 с.
23. Удод Григорій. Г. С. Сковорода і православна церква.– Вінніпег (Канада): 1971. Саскатун.– 47 с.
24. Цитую за: Любашенко В. «... Ми є українські євангеліки.»//Людина і світ.– 1995. - № 8.– С. 40–43.

Т. М. ЧЕРНЕГА¹

**ДО ПРОБЛЕМИ ЕСХАТОЛОГІЧНОГО
ТРАКТУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ
ІСТОРІЇ НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ
Е. СВЕДЕНБОРГА ТА Г. СКОВОРОДИ**

Проблема есхатологічного трактування філософії історії на прикладі творчості Е. Сведенборга та Г. Сковороди є не вельми дослідженою, проте дуже цікавою та важливою, адже саме за допомогою порівняння, на нашу думку, провіденціального трактування історії з релігійно-філософськими пошуками позацерковних містиків Сведенборга та Сковороди можна краще зрозуміти як сутність вчення останніх, так і їх внесок у розробку важливіших проблем філософії історії – її смислу, завершеності, посмертних долей людства тощо. Авторка використала при написанні статі наукові роботи: О. А. Івіна [2], – де зокрема, дається визначення чотирьох позицій у питанні про смисл історії; Ю. В. Павленка [3], що розглядає есхатологічну філософію історії Г. С. Сковороди; В. Келлера про Біблію як історію [7], де біблійні розповіді знаходять своє підтвердження за допомогою надбань сучасної біблійної археології; Г. К. Тиссена [8], – він розглядає, зокрема есхатологічне трактування історії; М. В. Поповича [21], де біблійна екзегеза Сковороди розглядається на тлі староукраїнської барокової культури; Т. Шпідлика [24], що викладає погляди представників Олександрійської школи на проблему поєднання духовного та матеріального у людині. Стаття є спробою вирішити такі проблеми, як з'ясування особливостей есхатологічних уявлень Сведенборга та Сковороди; виявлення діалектики поєднання у релігійно-філософських побудовах обох мислителів містичного та раціонального, а також їх ставлення до інституту Церкви. Завданням даної статті є, також, компаративістський аналіз релігійних уявлень Сведенборга та Сковороди.

Есхатологія як релігійне вчення про кінець світу, смисл та завершення земної історії, кінцеві долі людських індивідуумів та людства, взагалі є філософсько-історичним світорозумінням, бо передбачає надію на вищу

¹ Чернега Тетяна Миколаївна - аспірантка філософського факультету ОНУ.

справедливість у потойбічному житті, а відтак надає смисл земній історії як важкому шляху до єднання людини з Богом. Ця надія включає апокаліптичний погляд, що є присутнім у Новому Завіті та спирається на воскресіння Христа, яке відкрило нову еру людської історії. Згідно з цим, потреба воскресіння Христа є не лише історичним фактом, вона динамічно творить історію, бо саме за допомогою есхатологічних сподівань людина включається у її хід, намагаючись перемогти всі життєві труднощі задля реалізації у майбутньому свободи та правди. На думку католицького богослова Пієтро Паренте, «християнська релігія є постійним есхатологічним процесом, що звернений до майбутнього, та являє собою не лише Об'явлення та ідею, але також, і передусім, післанництво» [1:348]. І якщо філософія історії являє собою таку галузь філософського знання, що аналізує історичний процес та його складові як своєрідні, внутрішньо розгалужені і водночас цілісні утворення в їх взаємозв'язку і змінах, природу, способи і форми історичного пізнання, основні особливості, ланки і різні використання історичних знань, то вона вивчає і есхатологічний історизм, як філософсько-історичне світорозуміння, що передбачає завершення історичного процесу. Сучасний російський фахівець у галузі філософії історії О. А. Івін говорить про чотири можливі позиції у питанні про смисл історії:

- 1) історія має смисл, оскільки вона є засобом для досягнення певних цінностей (таких, як свобода, всебічний розвиток людини, її добробут і т. ін.), реалізація яких хоч і є підсумком історичного розвитку, але не залежить від планів окремих людей та їх груп, від їх розуміння історії та від їх свідомої діяльності;
- 2) у історії є смисл, тому що вона є цінною сама по собі, у кожний момент її існування, причому ця внутрішня цінність історії зовсім не є залежною від людей та їх груп, які можуть розуміти смисл та цінність історії, проте можуть і не розуміти їх;
- 3) історія має смисл як засіб досягнення тих ідеалів, які виробило само людство і які воно прагне поступово здійснити у процесі своєї діяльності;
- 4) у історії є смисл, оскільки вона позитивно цінна сама по собі, і та цінність надається її ні ззовні, а самими людьми, що живуть в історії, роблять її та отримують задоволення від самого процесу життя» [2:105]. Причому релігійні концепції є яскравими прикладами першої позиції у питанні про смисл історії, адже провіденціальна історія пов'язує історичні події не з мудрістю людей, але з діяннями Бога, який визначає не тільки основний напрямок, але й усі людські діяння. Отже, спрямованість історичного поступу вперед і вгору знаходить своє пояснення і на релігійному

грунті, де вирішуються метафізичні смисложиттєві проблеми, питання про існування Бога та безсмертя душі.

Сучасний український науковець Ю. В. Павленко вважає, що тільки осмислення історичного процесу на основі філософськи препарованого християнського світобачення приводить до побудови філософії історії, бо «християнство (як іудаїзм та дещо меншою мірою іслам) є релігією, принципово націленою на саме історичне бачення минулого, теперішнього і майбутнього, які усвідомлюються як ланки єдиного процесу — від початку світу до його напередвизначеного кінця» [3:99]. Провідні фахівці у галузі філософії історії визнавали, звичайно, її зв'язок з релігією, проте вони наголошували на вищості та надлюдськості релігійних завдань. Так, відомий німецький протестантський теолог та філософ, фахівець у галузі філософії історії та представник пізньої ліберальної теології Ернст Трьольч вважав, що система релігійних цінностей, яка регулює поведінку індивідів, є синтезуючим фактором історичного процесу. Він зазначав: «Матеріальна філософія історії за своєю природою телеологічна. Проте це не телеологія об'єктивно конструйованого, розглянутого, виходячи з останньої вічної мети, світового процесу, а телеологія формуючої та конструюючої своє майбутнє з минулого, виходячи з даного моменту, волі. Телеологія першого типу доступна тільки божественному розуму, якщо єдність загального процесу взагалі існує та справжня вічна мета не полягає у завершенні розвитку індивідів, внутрішня історія цього розвитку відома історично лише у своїй самій незначній частині у деяких виявленнях, для Бога ж вона, вірогідно, утворює справжній смисл цілого, тому для нього зовсім немає різниці, чи відбулося це завершення на початку, у середині чи в кінці історичного процесу, чи десь ще» [4:101]. Релігія і філософія історії мають між собою багато спільного, але подекуди вони виступають як різні світобачення. Так, філософія історії, зокрема матеріалістична, займається вивченням смислу переважно земного життя людини, тоді як релігія передбачає вивчення як земного, так і потойбічного життя. Італійський філософ, історик та політичний діяч кінця XIX — першої половини XX ст. Бенедетто Кроче так розмірковував про різницю між релігією та філософією історії: «Завойована самостійність — велике надбання, проте вона тут зустрічається з дуже серйозною трудностю. З всіма складними та легко прийнятими на віру дисциплінами покинчено, та виникає враження, що історія як мислительний акт тотожна свідомості універсального індивіда, в якому ліквідовуються усі відмінності. А це є ніщо інше, як містицизм, який чудово підходить для єднання з Богом, але не годиться для досягнення світу та діяльності у цьому світі» [5:71]. Отже, релігійні питання перевищують в чомусь суто філософсько-

історичні. Проте зазначений вище есхатологічний історизм являє собою саме таке світобачення, яке є надбанням як релігії, так і філософії історії. Але, звичайно, найбільш повний розвиток це вчення отримало у богослов'ї, тому що саме богослови, не зважаючи на існуючі між ними конфесійні відмінності, єдині у головному — у намаганні зберегти християнство, посилити релігійні настрої серед людей, виступити з альтернативою матеріалістичному вченню про людину, суспільство та історичний процес. Об'єктивну закономірність впливу есхатологічного вчення на хід історичного розвитку людства розкриває текст Біблії. Адже есхатологія нерозривно пов'язана з провіденціалізмом, який являє собою релігійну інтерпретацію історії як здійснення божественного плану, промислу Божія, що спрямовує її на досягнення Царства Божія та незбагненого для людини. Так, згідно з християнською есхатологією, смерть є не тільки долею окремих людей, але й кінцевою долею всього людства. Біблія розповідає, що караючи людство за гріхи, Бог перший раз обірвав людську історію всесвітнім потопом: «І погинуло все живе, що було на земному лиці, погинуло, і людина і скотина і лазюче поповза, і птаство небесне, і вигублено все те на землі, і зоставсь Ной один та те, що було з ним у ковчезі» [6: Бут. 7:23]. У Новому Завіті Бог погрожує знищити людей, які не прийшли до покаяння: «Прийде ж день Господень, як злодій в ночі, тоді небеса з шумом перейдуть, первотини ж, розпечені розтопляться, і земля і діла на ній погорять» [6: II Петр. 3,10]. Отже, Бог попереджує людей, щоб вони збагнули свої провини та належним чином вшанували Його, і тоді Він продовжить життя роду людського, а якщо ні, то скоротить його. Вплив есхатології як вчення про майбутні долі людства на історію виразився також і в тому, що після гріхопадіння перших людей Бог не залишав людство без своєї благодатної допомоги, підтримуючи тих, хто прагнув до союзу з Ним та підготовляючи умови для пришествя у світ Христа задля спасіння людства. Божа допомога виявлялася передусім у Його Об'явленні та у благодатному впливі на людей, що провіщували це Об'явлення — праведників та пророків. Апостол Петро свідчить, що «ніколи із волі чоловіка не вповідано пророцтво, а від Духа святаго розбуджувані, промовляли святі люде Божі» [6: II Пет. 1:21]. Найбільш систематизованим Об'явленням, що являло собою дуже великий та складний кодекс правил та заповідей, з'явився закон, який Бог дав через пророка Мойсея вибраному ізраїльському народу. «На горі Синай відбулася подія, що є унікальною у всій історії людства. Бог дал єврейському народу десять заповідей, в яких містяться джерела та велич тієї віри, якої судилося згодом опанувати всю земну кулю» [7:153]. Умовляння, заклики та пророцтва старозавітних післанців Бога, хоч і належать діячам різних історичних періодів, що від-

стоять іноді один від одного на цілі століття, хоч і промовляли за різними обставинами, проте майже всі вони об'єднані своєю спрямованістю до наступаючого Царства Божого, яке приде з приходом Христа, який відкриє нову еру взаємовідносин людини з Богом. Так, пророк Еремія казав, що наступить такий час, коли Господь напише закон свій на серці людей своїх, простить їх беззаконня та не згадає їх гріхів: «Ось надходить час, — говорить Господь, що вчиню нову вмову з домом Ізрайлевим і з домом Юдиним, не такий Завіт, який я з їх отцями вчинив, коли взяв був їх за руку, щоб вивести з Єгипту; той завіт вони поламали, хоч я все зоставався їм вірним, говорить Господь. Ні, ось який Завіт учиню я в той час з домом Ізрайлевим, говорить Господь: вложу закон мій у внутро їм, і напишу його на серці їх, і буду Богом їх, а вони будуть людьми моїми» [6: Ер. 31: 31–33]. Пророк Захарія передбачав новий Єрусалим, пов'язував прогресивні тенденції суспільного розвитку з ім'ям Ісуса Христа ще за п'ятьсот років до його народження: «Веселися, Сіонова дочко, викликай радісно, дочко Єрусалимська: Се Царь твій надходить до тебе, справедливий і спасаючий, тихий — сидячи на осляті, сині яремної ослиці» [6: Зах. 9, 9]. Іудаїзм, на підставі інтерпретацій давніх пророцтв, жив у часах Ісуса Христа апокаліптичним есхатологізмом, що ґрунтувався на очікуванні Месії, прихід якого був злучений з кінцем світу. Але повстаюче християнство виходить від факту, що Месія вже прийшов, проповідуючи царство Боже, яке має поволі здійснюватися аж до кінця світу, коли Христос, уже воскреслий і вознесений на небо, повернеться в славі як суддя живих і мертвих.

Християнська есхатологічна перспектива є цілковито відмінною від юдейської, тому що приймає вже початок Месіянського Царства спасіння на землі, яке йде до кінцевих подій. Очікування й християнська напруга, отже, розвиваються між початком вже існуючим і майбутнім кінцем месіянської справи, тому що Церква Христова є водночас часова й есхатологічна. Ісус Христос, Утілене слово, з'явився на обрії історії як нова Особа. Невипадково св. Павло пише: «Як же прийшла повня часу, послав Бог Сина свого, що родивсь від жени і був під законом, щоб ми прийняли всиновленне» [6: Гл. 4, 4–5]. Отже, є план-намір Бога, що панує над історією й у слушному часі здійснює утілення свого Сина, щоб відновити й спасти те, що загинуло. Тому Христос є точкою злиття усієї дії минувшини й точкою виходу усієї дії Спасіння Божого на майбутнє. Саме Христос заснував Церкву як організм, що є наповненим життям внутрішнім, надприродним, яке є захищеним зовнішньою ієрархічною структурою. Церква є продовженням справи Христа, Його життя, Його страждань, Його смерті та Його воскресіння. Ця Церква, позначена тайною Христа, перейшла драматичний шлях довжиною в дві тисячі років й має есхатологічну

перспективу, яка зумовлює історію долі людини і цілого Всесвіту. «Перша Церква завжди висловлювала велике зацікавлення до майбутнього повернення Христа на землю, щоб судити живих та мертвих. Апостоли вважали, що Його повернення може здійснитися у їх дні, а наступні покоління вважали цю подію дуже близькою» [8: 369]. Проте, починаючи з епохи Костянтина, стали поступово заперечувати цю істину. Тільки в останні сто років це вчення знову стало предметом пильної уваги Церкви. Воно засновано на євангельських передбаченнях та є одним з елементів християнського віровчення. Сам Господь пов'язує зі своїм другим пришествям «кінець світу» [6: Мф. 13: 39], тобто кінець нині існуючого світу. Але кінець світу відбудеться не шляхом його повного знищення, відбудеться його змінення та справжнє оновлення, коли наступить Божий день, «котрого небеса, палаючи, рунуть, і первотини, горючи, розтопляться.» [6: II Пет. 3:12]. «Нових же небес і землі нової по обітницї дожидаємось, в котрих правда домує» [6: II Пет. 3: 13]. У зв'язку з цим св. Ірней Ліонський писав: «Не сутність та не речовина творіння будуть скасовані (бо істинен та у силі Той, хто влаштував Його), але змінюється образ світу цього, тобто то, у чому відбулося розладнання. Коли ж зміниться цей образ та людина поновиться та возстане для нетління, тоді з'явиться нове небо та нова земля» [9:407]. Бог приготує суспільство спокутаних для входу в Тисячолітнє Царство. Ця підготовка охопить собою як віруючих юдеїв, так і язичників. З другим приходом Христа на землю пов'язані два великі факти: воскресіння померлих у тілі і загальний (останній) суд. Ісус сам ясно говорить про те: «Істино, істино глаголю вам: Що, хто слухає слово мое і вірує Послашшому мене, має життя вічне, і на суд не прийде, а перейде від смерти в життя. Істино, істино глаголю вам: Що прийде час, і нині єсть, що мертві почують голос Сина Божого, й почувши оживуть. Бо, як Отець має життя в собі, так дав і Синові життя мати в собі, і власть дав Йому і суд чинити; бо Він Син чоловічий. Не дивуйтесь сьому, бо прийде час, що в гробах почують голос Його, і повиходять, которі добро робили, в воскресеннє життя, а которі зло робили, в воскресеннє суду» [6: Йоан. 5, 24–29]. Так богослов'я трактує есхатологію та її вплив на людську історію. Російський релігійний філософ-містик, один з основоположників екзистенціалізму М. Бердяєв, який займався розробкою проблем філософії історії, так розмірковував про значення есхатологій для філософії історії: «... смисл історії знаходиться за її межами та передбачає її кінець. Історія має смисл саме тому, що вона закінчиться. Історія, яка не має кінця, була б залишена без смислу. Безкінечний прогрес не має смислу. Тому справжньою філософією історії є есхатологічна філософія історії, є розуміння історичного процесу у світлі кінця...» [10: 305]. Есхатологічне трактування

філософії історії було типовим, зокрема для світобачення таких славетних філософів-містиків, як шведський духовидець та теософ Емануїл Сведенборг (1688–1772) та український мислитель Григорій Сковорода (1722–1794). Обидва позацерковні містики порушували у своїх творах питання, пов'язані з посмертними долями людства, з'ясуванням того, що є Церква та якою вона повинна бути, символічним трактуванням Святого Письма. Сведенборг принципово розрізняв у текстах Біблії три змісти — історичний чи буквальний, духовний та небесний; але переважно він проводив протиставлення між зовнішнім, чи природним, та внутрішнім, чи духовним змістами у широкому значенні слова, і завдання своє у трактуванні бачив у необхідності показати внутрішній смисл кожного вірша та кожного слова Біблії. Таке відношення до священного тексту пов'язано у Сведенборга з його теорією відповідності (*correspondentiae*), згідно з якою усім предметам та якостям у природному світі відповідає що-либo відповідне у світі духовному. Вважається, що «Е. Сведенборг більш ґрунтовно розумів взаємовідносини матерії та духу, ніж Я. Бьоме» [11: 76], який негативно ставився до всього матеріального та тілесного, і навіть вважав, що «цей світ... заслуговує не переображення, а знищення» [12: 426]. Біблійна екзегеза чи герменевтика у Сведенборга зводиться до вказівки на таку відповідність у кожному окремому випадку. Так, наприклад, скрізь, де у тексті говориться про каміння, це відноситься, згідно з духовним смислом, до віри, вірності чи істини з боку її твердості; вода також відповідає істині, але не з боку твердості, а з боку достовірності (джерела), а також оживляючої та очищуючої властивості; кров та вино, що вже пов'язані відповідністю у духовному смислі, відповідають діяльним категоріям — волі, любові, добру; різні тварини означають різні душевні афекти, почуття та пристрасті; птахи означають думки, причому водяні птахи — думки, що прагнуть до чистої наукової істини і т.ін. «Що ж стосується людини, то, наскільки вона живе згідно з Божественним порядком, тобто наскільки вона живе у любові до Господа та у милосерді до ближнього, настільки дії її є службами в образі та відповідностями, якими вона з'єднується з небесами; любити Господа і ближнього — означає взагалі відправляти службу (*usus praestare*)» [13: 58]. У трактуванні Сведенборга зміст двох перших книг Біблії перетворюється у виклад першопочаткових долей людства чи послідовних змін у його внутрішніх духовних станах — часів релігійного занепаду та відродження. Взагалі, «Сведенборг вивчав книги Біблії не як прості людські твори, а як істинне втілення мудрості Божої, яке у них є пристосованим до звичайного людського розуміння» [14:34]. Вчення Сведенборга є вишуканою теософською системою, що базується не на книжкових джерелах, а на власному містичному досвіді.

Навіть у Біблії знаходив він основу для своїх думок лише за умовою такого їх особливого трактування, яке він надавав Святому Письму і яке з них само не слідувало. Цілков у душі гностичного вчення Сведенборг заперечує поняття Божества як абстрактного начала. На думку мислителя, Бог вічно має свою визначену та сутнісну форму, яка є формою людського тіла. Так, він зазначав: «... якщо Божественне (начало) утворює небеса, то і самий образ його є людським... тому що ангели знають не Божественне невидиме (начало), називаючи його Божеством без образу, але Божественне (начало), яке є видимим у людському образі, то вони звичайно і говорять, що один Господь людина, що вони люди тільки по ньому і що кожний стає людиною по мірі прийняття ним Господа» [13: 44–45]. Сведенборгу притаманно було критичне ставлення до Святого Письма. Так, він заперечує, наприклад, історичність таких біблійних подій, як стояння сонця та місяця (Іс. Нав. X), зворотний хід сонця на годиннику Ахаза (2 кн. Царств, XIX, 10) тощо. Дуже своєрідно, з раціоналістичних позицій, трактує Сведенборг і чудеса, зокрема біблійні. Відомо, що у християнстві чудо вважається зовнішньою ознакою божественного Об'явлення, свідченням його істинності та доказом божественної всемогутності. Чудеса здійснюються для рятування людей. Проте Сведенборг вважав, що чудеса здатні порушити дії людини згідно з власною волею та розумом, що, звичайно, протирічить ортодоксальному церковному віровченню. Він зазначав: «...не можна заперечувати, що чудеса дають віру та сильно запевняють в тому, що промови та повчання того, хто творить чудеса, є істиною, і що на початку це настільки займає зовнішні думки людини, що то зовнішнє, так би мовити, пов'язано та терпить поразку; і через це людина позбавлена своїх двох здібностей – раціональності та свободи у той мірі, що не може діяти у свободі згідно з розумом...» [15:130]. Розмірковуючи далі про чудеса та їх вплив на людину, Сведенборг стверджує, якщо чудо приводить людину до благочестя, то, нібито, людина діє як природна, а не як духовна, адже чудо, на думку Сведенборга, запроваджує віру зовнішнім, а не внутрішнім шляхом, отже, від миру, а не від неба. Таке відношення Сведенборг переносить також і на чудеса біблійні: «Що саме такими є чудеса, можна ясно бачити на прикладі здійснених чудес перед народами єврейським та ізраїльським; хоч вони бачили стільки чудес у землі Єгипетській, потім на Чермному морі, інші у пустелі, і особливо на горі Синай, звідки був провіщаний Закон, а між тим, місяць по тому, зробили собі вони золотого Тельця та визнали його Іеговою, що вивів потім їх з землі Єгипетської (Ісход, XXXII,4,5,6). Потім згідно з чудесами, сотвореними пізніше у землі Ханаанській, вони ж, між тим, відступали кожного разу від заповіданого богопочитання» [15:438]. Крім того, біблійну розповідь про Новий Іерусалим, що

міститься у Одкровенні св. Іоана Богослова, нове небо та нову землю, Сведенборг не розуміє у буквальному сенсі, а трактує у так званому духовному: «... але ангели, що знаходяться поруч з людиною, розуміють все це зовсім інакше, бо вони розуміють у духовному смислі все, що людина розуміє у природному: під новим небом та новою землею вони розуміють нову; під містом Іерусалимом, що сходить від Бога з небес, вони розуміють її небесне вчення, що дано у Господньому Одкровенні...» [13:148]. Сведенборгу було притаманно переважно духовне розуміння Біблії, яке в нього базувалося, зокрема, й на власному баченні біблійних оповідань. Проте вчення Церкви спирається як на буквально, так і на духовне розуміння Біблії, що в ньому поєднуються, бо Господь переважно перебуває у буквальному смислі Біблії, а не в іншому, бо він Сам є Словом та знаходиться у повноті своїй. Отже, духовний смисл Слова є другорядним. Проте, якщо надавати перевагу саме духовному змісту Писання, та цей останній абсолютизувати, то це може привести до обмеженого, позацерковного трактування Біблії, як це й мало місце, зокрема, у вченні такого мислителя, як Сведенборг. Сведенборгу було притаманно тісне поєднання містичного та раціонального. У своєму творі «Нарис філософічного роздуму про безкінечне та кінечну ціль творіння» («*Probromus philosophial ratiocinantes de infinito et causa finali creationis*») він пояснює це поєднання: «Істинно раціональна філософія ніколи не може бути протилежною Об'явленню. Навіть ті таємниці, які вищі від розуму, не можуть бути розуму протилежні, хоч розум і не може їх пояснити. Ми повинні обґрунтувати роздуми міркуваннями, особливо у предметах віри, які для людського розуму є настільки цікавими, що коли він один раз у них переконається, то вже ніщо у світі, ні втрата благ земних, ні навіть сама смерть, не можуть примусити його відступитися від них; так високо поважає себе людський розум» [16:101]. Зазначимо також, що внаслідок того, що у творах Сведенборга подається дуже вільне, так зване духовне трактування Святого Письма, вони були заборонені царською цензурою у Російській імперії XIX ст. [17:1]. Ця обставина була пов'язана також з відношенням Сведенборга до інституту Церкви. Вже було зазначено, що Сведенборг розумів Святе Письмо не в буквальному сенсі, а в духовному, вважаючи, що в ньому слід шукати переважно духовний та небесний смисл. Як містично налаштований мислитель, Сведенборг вважав, що саме він має рацію, коли пояснює таємниці неба та пекла, а також життя людини після смерті. Наголошуючи на першорядності духовного розуміння Святого Письма, мислитель вважав, що люди церкви не знають тих таємниць, що були йому особисто відкриті. Крім того, на думку Сведенборга, кожна церква з часом занепадає та виснажується: «Також від Промислу, щоб нова церква слідувала

за Церквою попередньою та занепадаючою. Це відбувається від найдавніших часів... за Давньою Церквою слідувала Церква Ізраїльська, чи Єврейська; за тою — Християнська Церква; що нова Церква повинна слідувати за Церквою Християнською, — передбачено у Апокаліпсисі; в ньому це трактується як Новий Іерусалим, що сходить з неба» [15:691]. Ця точка зору є близькою до протестантизму та раціоналізму, адже есхатологія, як відомо, мала широкий розвиток у ті часи серед них. Есхатологісти, подібно до Сведенборга, стверджували, що Христос очікував близький кінець світу та проповідував його серед своїх учнів. Отже, на думку останніх, Христос не думав про заснування Церкви, яка мала тривати у далекому майбутньому. Якщо есхатологісти пояснювали царство, що проповідував Христос як передусім небесне, апокаліптичне, то богослови, зокрема католицькі, ототожнювали Церкву з Царством Божим, проповідуваним Христом і Апостолами. «Церква — це Царство на дорозі до розвитку, але повнота Царства здійснюється поза часом. Звідси походить різниця між Церквою подорожуючою і Церквою небесною, які не є відділені одна від одної наче дві дійсності, але одна-одинокі дійсність у двох фазах» [1:93]. Містичне світобачення Сведенборга принципово відрізняється також з вченням Церкви про спасіння, згідно з яким, спасіння неможливо поза нею. На думку Сведенборга, це вчення є божевільною ересью. Він пише: «Народжені поза Церквою — такі ж люди, як і народжені у лоні Церкви; вони такого ж небесного походження; вони є однакові з цими, душі живі та безсмертні, в них є також релігія, згідно з якою вони визнають, що є Бог і що повинно жити добре; той, хто визнає Бога та живе добре, стає духовним, у своєму ступені, та спасеним» [15:695]. Крім того, характеризуючи теософічні роздуми Сведенборга у галузі есхатології, слід зазначити, що другого пришествя Христа та загального суду живих та мертвих мислитель не визнавав. Стосовно стану людських душ після смерті Сведенборг зазначав: «... перебування будь-кого у небесах чи в пеклі залежить не від волі Божої, а від внутрішнього стану самої істоти, та перехід згідно з чужою волею з пекла в небеса був би настільки важким для тих, хто туди переходить, як переселення з небес у пекло... І таким чином я зрозумів, що вічність пекла для тих, хто знаходить в ньому свою насолоду, однаково відповідає як премудрості, так і благості Бога» [18:358]. У 80-х рр. XVIII ст. послідовники вчення Сведенборга заснували у Лондоні особливу сведенборгіанську церкву («Нового Іерусалима»), яка згодом була розповсюджена у Великобританії та Америці. Есхатологічна філософія історії, як вже йшлося, знайшла відображення також у творчості іншого позацерковного філософа-містика — Григорія Сковороди, у релігійних поглядах якого, на нашу думку, є багато спільного з релігійними

поглядами Сведенборга. На думку сучасного вченого-сковородинознавця Л. Ушкалова, Сковороду та Сведенборга об'єднує феномен «космічної свідомості». Цей дослідник пише про Сковороду: «Його розглядали і як піонера «філософського кордоцентризму» і як «народного мудреця», і як носія «космічної свідомості», рівного Мойсею, Сократу, святому апостолу Павлу, Данте, Паскалю, Сведенборгу, Бальзаку, Вітмену, і як мисленника, що вторував «питомо східнослов'янську дорогу осягнення реальності», і як «найбільшого після перших отців Церкви християнського філософа світу», і як найяскравішого представника «емблематичного стилю в містичній літературі Нового часу», і як «апостола раціоналізму.» [19:6]. Як і Сведенборг, Сковорода розумів Біблію не у буквальному сенсі, а трактував її символічно та алегорично. Всі релігійно-філософські твори Сковороди пов'язані з різними біблійними сюжетами. Мислитель розповсюджував притаманний йому дуалізм на Біблію, оскільки взагалі всі три сковородинські світи – «обітельний» (макрокосм), «малий», людина (мікрокосм) та «символічний» (Біблія) «складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих ним матерія і форма» [20:II,145]. Для Сковороди Біблія – це світ культури, «у Біблії зібрана вся етична філософія людства, вона – окремий світ, в якому відображена і людина, і натура – Бог» [21:288]. Сформувавши свою теорію щодо Біблії, він завжди її дотримувався, незважаючи на ніяку критику. Він вважав, що Біблія, у повному своєму складі, є ніщо інше, як зібрання образів, фігур, які ведуть людську думку до розуміння Бога, вічної та нетлінної натури. «Біблія для Сковороди – зібрання символів та алегорій, значення яких полягає у прихованій під цими алегоріями філософській істині» [22:438]. Він вважав, що треба розкрити внутрішню природу Біблії, а зовнішню, тлінну, на його думку, відкинути. Григорій Савич Сковорода, згідно зі своєю концепцією розуміння Біблії, відкидає її буквальний зміст, називаючи його прихильників марновірами. У книзі «Діалог. Назва його – потоп зміїний» він пише: «Чи не бачиш, яким болісним і тяжким потопом ересей, чвар, марновірств, багатовір'я й різновір'я хвилюється, збурюється, потопляється! А цей... потоп не зверху нам даний, а пекельна зміїна паща, відригуючи, виригнула, виблювуючи, виблювала, бо ж пишеться: «Слова потопні, мова облесна» [20:II, 157]. Тобто мислитель вважав, що всі релігійні конфлікти виникали через буквальне розуміння Біблії, та нерозуміння її у символічному сенсі. З одного боку, це не зовсім не так, а з другого, таке розуміння врешті-решт може привести і до атеїзму. Ось чому, на нашу думку, деякі радянські дослідники, такі як Білич, Редько та ін., так само і трактували погляди Сковороди. Заперечення Сковородою частини Біблії, та саме намагання розглядати Біблію через власну філософську кон-

цепцію, є ересью з погляду християнських церков. Адже це світобачення знаходиться у протиріччі з їх інтерпретацією Біблії. Тому, коли дослідник кінця XIX ст. А. С. Лебедев каже, що «вчення Сквороди не знаходиться у протиріччі з церковним» [23:177], то це, на нашу думку, є лише своєрідною спробою пристосувати Сквороду до православ'я. Вченню церкви про святість кожного біблійного слова він не надавав ніякого значення. Як і Сведенборг, Скворода заперечує значення чудес для людського спасіння. Для Сквороди навіть біблійні чудеса та знамення — фігури та символи: «Такі фігури, що таять у собі таємну силу, названі від грецьких мудреців: emblemata, hieroglyphica. А у Біблії називається чудеса, знамення, путі, сліди, тінь, стіна, двері, віконце, образ, границя, печать, посудина, місце, дім, місто, престол, кінь, херувим, тобто колісниця та ін. ... Вони і є скотина, звіри, птахи, чисті й нечисті, а Біблія є ковчег і рай Божий, простіше кажучи — звіринець. Це природний стиль Біблії!» [20:II,21]. Г. С. Скворода вживав алегорії, намагаючись образам та поняттям Біблії нав'язати свій філософський зміст. Він свято вірив у свої філософські ідеї, як у релігію. Свій дуалізм, різке протиставлення матеріального і духовного, Скворода розповсюджував також і на церкву. Так, у творі «Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе» Скворода пише: «Є у тілі нашому дві храмини: одна рукотворна, друга небесна, нерукотворна. Вона похована у храміні нашій земній. Не зупиняємось у нашій, проходимо через нашу до Божої з Давидом: «Увійду в дім Божий, до Бога, що веселить юність мою» [20:I, 215]. Згідно з концепцією іманентного трансценденталізму, Скворода вважав, що Бог є дух, а не якесь матеріальне тіло, і тому поклоніння йому має бути передусім духовним. Саме тому релігійність Г. Сквороди повністю заперечує обрядову практику християнства. Звичайно, запереченням церковного віровчення про спасіння є також есхатологічна концепція Сквороди про «горню республіку». На думку Сквороди, «горню республіку» будуть населяти праведники, нові люди, у товаристві яких не буде ані плачу, ані хвороби, ані зазіхання. Проте само слово «республіка» говорить не про потойбічний, а про якийсь земний соціальний устрій. Адже на думку мислителя, «горня республіка» знаходиться не на небі, але і не на землі, а у душах праведних людей, які пізнали самих себе. Так, у творі «Книжечка про читання святого письма, названа жінка Лотова» Скворода зазначає: «У горній республіці все нове: нові люди, нове створіння, нове творення — не так, як у нас під сонцем, усе мотлох мотлохом і суета сует. «Усі діла його у вірі». «У творіннях рукою твоею повчався». «Хто творить ангелів своїми духами». «Сотворю, і хто відверне?» [20:II,46]. І хоч «історіософська проблематика для нього не була провідною, але його загальне світобачення містило й виразні

есхатологічні риси» [3:101]. Есхатологія Сковороди, його розуміння майбутнього оновлення світу у «горній республіці» майже нічого спільного не мала з церковним віровченням про пекло та рай. Сковорода особо поважав вчення східних вчителів церкви, так звану Олександрійську школу, представники якої визнавали досягнення античних філософів, та вважали їх найближчими до християнства. Сковорода цікавився творчою спадщиною Климента Олександрійського, Філона, Орігена, Василя Великого та Григорія Богослова, Ніла, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та інших богословів давнини, які вважали, що Бог є дух, а людина є образом Божим до тої міри, до якої вона бере участь у дусі. «Оскільки душа пристосовується до Духа залежно від ступеня свого «одухотворення», Кирило Олександрійський справедливо ототожнює образ Божий з освяченням. Якщо розглядати проблему з цієї точки зору, тоді логічно виникає велика розмаїтість думок, які не виключають одна одної. Образ Божий можна бачити у всіх чеснотах та прерогативах одухотвореної людини. Вона подібна до Христа своєю свободою, апатеею, гнозою, милосердям, безсмертям» [24:59]. Оріген також підтримував концепцію духовності Олександрійської школи у цілому, але він критикував тих, хто волів би бачити образ лише у тілі, тих, хто поміщує його, як це робить Іреней, у всій структурі людини. Це вчення про безтілесність образу супроводжувалось боротьбою Орігена за духовне значення Святого Письма та духовність Бога. Звичайно, вчення про безтілесність, роздуми про духовність Святого Письма Орігена дуже нагадують сквородинівський світогляд. Це, на нашу думку, можна стверджувати і стосовно концепції Орігена про спасіння. Так, Оріген розвивав вчення про апокатастасис (повне та остаточне спасіння та єднання з Богом всіх душ та духів, незалежно від їх волі), та платонівське вчення про доіснування душ. За такі погляди Оріген — засновник християнської школи в Олександрії — засуджувався церквою, а у 543 р. він був оголошений еретиком в едикті імператора Юстиніана» [18:281]. Взагалі, давня грецька філософія багато чого дала християнству, але не слід перебільшувати та ідеалізувати її вплив, як це робив Сковорода. На нашу думку, мав рацію візантійський богослов Іоан Дамаскін (до речі, теж шанований Сковородою, особливо його вірш: «Образу златому, на поле Деире служиму...»), який, використовуючи для церковної апологетики античну діалектику та філософію Аристотеля вважав, що вони не більш як слуги богослов'я, тому що знання підкоряється вірі. З цього випливає теза А. С. Лебедева про те, що український філософ Сковорода сміливий, але не відречений релігійний мислитель» [23:177], що у своїх філософських пошуках спирався на теорії відомих давніх представників богословської думки на Сході. Ця теза виглядає, на нашу думку,

поверхово, адже автор робить акцент лише на античній філософії та східному богослов'ї, не звертаючи увагу на певні протестантські та масонські ідеї Сквороди. Крім того, враховуючи ту обставину, що відношення Сквороди до інституту церкви, зокрема православної, не є до кінця з'ясованим, аналізуючи погляди мислителя, слід також досліджувати вплив світобачення Сквороди на сектантство, що було розповсюджено на теренах України в ті часи...

Отже, охарактеризувавши вплив есхатології на людську історію, тобто історію у провіденціальному її трактуванні, а також есхатологію у вченні двох видатних позацерковних філософів-містиків – Сведенборга та Сквороди, можна зробити деякі висновки. По-перше, між провіденціальним трактуванням історії, та трактуванням її Сведенборгом та Сквородою існують як спільні, так і протилежні філософсько-релігійні чинники. До спільних слід віднести загальний напрямок роздумів про кінцеві долі людства, про Царство Боже як трансцендентальну історичну мету людства, велику повагу до Біблії, а також міркування про майбутнє переображення людини про її з'єднання з Богом. Проте, як Сведенборг, так і Скворода, у своєму трактуванні біблійних подій, на нашу думку, наближуються до протестантизму, адже містика та раціоналізм дуже тісно поєднані у їх релігійно-філософській побудовах. Крім того, розуміючи Царство Боже тільки як апокаліптичне Об'явлення, вони недостатню увагу приділяли ролі земної Церкви у житті людини, більш орієнтуючись на внутрішню церкву (Скворода) та нову церкву, що має йти за християнською (Сведенборг). Проте, згідно з церковним віровченням, обидві церкви як земна, так і небесна є взаємозв'язаними та об'єднуються в Христі.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.

1. Паренте Піетро. Христологія. – У 2-х т. – Львів: 1993. – Т. II. 372 с.
2. Ивин А. А. Философия истории: Учеб. пособие. – М.: Гардарики, 2000. – 528 с.
3. Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства: Навч. посіб.. Вид. 2-ге, стереотип Відп. ред. та автор вст. слова С. Кримський. – К.: Либідь, 1999. – 360 с.
4. Трельч Эрнст. Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
5. Кроче Бенедетто. Теория и история историографии. – Школа «Языки русской культуры». – М.: 1998. – 192 с.
6. Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською: Пер. П. О. Куліша, І. С. Левицького і І. Пулюя. – Published from films kindly supplied by the Russian Bible Society – Asheville: NC USA, 1998. – 1074 с.
7. Келлер Вернер. Библия как история. – М.: Крон-Пресс, 1998. – 480 с.

8. Тиссен Генри Кларенс. Лекции по систематическому богословию. Под ред. Вернона Д. Дерксена).– С. Пб.: Изд-во христианского общества «Библия для всех», 1994.– 448 с.
9. Цит. за: Катехизис. Издание Украинской православной церкви.– К.: 1991.– 416 с.
10. Бердяев Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии).– М.: Книга, 1991.– 448 с.
11. Studies in Jacob Bohme by A. J. Penny.– London: John M. Watkins, 1912.– 475 p.
12. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.– М.: ООО Из-во АСТ; Харьков: Фолио, 2001.– 672 с.
13. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде.–2-е изд.– К.: Україна, 2003.– 336 с.
14. A great thinker. Being a Reprint of the Articles Published in the New York Sun, September 6 and 13, 1908 by M. W. Haseltine on Emanuel Swedenborg and His Works.– Boston, 1909.– 40 p.
15. Сведенборг Э. Мудрость Ангельская о Божественной Любви и Божественной Мудрости; Мудрость Ангельская о Божественном Провидении.– Львов: Инициатива; Москва: ООО Из-во АСТ, 1999.– 736 с.
16. Цит за: Аксаков Александр. Рационализм Сведенборга. Критическое исследование его учения о Священном Писании.– Лейпциг: 1870.– 227.
17. Список русских книг, печатанных вне России.– Берлин: 1875.– 44 с.
18. Цит. за: Энциклопедия мистицизма – С. Пб.: Литера, 1996.– 480 с.
19. Два століття сквородіани: бібліограф. довід. За ред. Леоніда Ушкалова.– Харків: Акта, 2002.–528 с.
20. Скворода, Григорій. Твори у 2-х томах.– К.: Обереги, 1994.
21. Попович М. В. Кінець староукраїнської барокової культури. Григорій Скворода//Попович М. В. Нарис історії української культури.– Вид. 2-е.– К.: Артк, 2001.– С. 284–289.
22. Ефименко А. Я. Личность Г. С. Сквороды как мыслителя//Вопросы философии и психологии.– 1894.– Кн. 25(5).– С. 419–444.
23. Лебедев А. С. Г. С. Скворода, как богослов//Вопросы философии и психологии.– 1895. -№ 3.– Кн. 27(92).– С. 170–177.
24. Шпідлик Томаш. Духовність християнського Сходу.– Львів: Ви-во ЛБА, 1999.– 496 с.
25. Цит. за: Филарет Гумилевский. Историческое учение об отцах церкви.– М.: 1996.–336 с.

М. Штокало¹

**ДЕЯКІ РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ПРОГРАМ
КАНДИДАТІВ НА ПОСАДУ
ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ У 2004 Г.**

Питання релігії та міжконфесійних відносин в українському суспільстві було і є предметом запеклих дискусій. Хтось називає державну політику в релігійній сфері основою цілісності й потужності української нації. Інший вважає, що акцентування уваги на релігійних проблемах веде до розбрату й суспільного протистояння.

Особливої гостроти питання подальшої долі державної політики у релігійній сфері набуло в переддень президентських виборів. Адже поряд із обіцянками соціальної стабільності, вирішення побутових, фінансових проблем пересічних громадян турбувало, які кроки майбутній президент здійснить у релігійній сфері. Щоб зрозуміти, наскільки важливим для того чи іншого кандидата було релігійне питання, — зазирнемо до передвиборних програм.

Одні кандидати вважають, що проблеми у сфері релігійного життя — чи не найголовніші. Інші згадують про них опосередковано. Деякі кандидати взагалі обминають своєю увагою релігійну тематику. Причиною цьому можуть бути як небажання розділяти виборців за конфесійною належністю, так і абсолютна байдужість до цієї проблематики.

Найбільше переймалися релігійною сферою суспільного життя такі кандидати, як Корчинський та Черновецький. Значна увага релігійному питанню приділяється в програмах таких кандидатів, як Базилюк, Збитнєєв, Кінах, Козак, Нечипорук, Рогожинський, Яковенко. Розглянемо детальніше програми означених кандидатів.

Програма Дмитра Корчинського майже на 100 % присвячена релігійно-містичним питанням. Він розглядає Україну як «містичну територію», де «янгולי (і біси) присутні... значно більшою мірою, ніж здається», а тому

¹ Штокало Михайл - студент політологічного відділення інституту соціальних наук ОНУ ім. І.І. Мечнікова.

пропонує «підняти голову до неба», де будуть розгортатися найважливіші для нашої країни події. Особисто Корчинський вважає себе та свою партію «Братство» виразниками інтересів «тих, хто походить від Адама», захищаючи «права ДУХА СВЯТОГО і материнські права Матері Божої».

Леонід Черновецький, член Християнсько-ліберальної партії України підходить до релігійного питання більш традиційно. Цей кандидат бачить себе в першу чергу християнином: «Я з кожним днем все ближче сприймаю християнські заповіді. Я люблю ближнього свого, як велів нам Ісус Христос», — зазначає він. Значну частину своєї програми цей кандидат присвятив доведенню значущості релігійних норм для суспільного життя. Цьому питанню присвячений окремий параграф, озаглавлений «ДІЯТИМУ ЗА ХРИСТИЯНСЬКИМИ ЗАКОНАМИ». Кандидат Черновецький вважає, що «християнство і християнські цінності повинні бути головними в нашому житті». З огляду на це формулюються вимоги до працівників владних структур. Леонід Михайлович вважає за необхідне наявність Біблії на робочому столі «кожного депутата, судді, Президента, прем'єр-міністра». При цьому, зазначає він, державні посадовці не повинні експлуатувати релігійну тему тільки під час виборів, а демонструвати свою прихильність до християнських принципів практичними діями у своєму повсякденному житті.

Володимир Нечипорук підкреслює своє православне віросповідання та розглядає церкву як соціальний інститут, «що сприяє духовному розвитку особистості», і висловлює підтримку цьому інституту.

Лідер Слов'янської партії України Олександр Базилук у своїй програмі представ як палкий прихильник УПЦ (МП). Він обіцяв захищати Українську православну церкву (на чолі з Володимиром Сабоданом) від «розкольників», а також повернути цій структурі храми та інше майно. У той же час він був націлений обмежити діяльність — «закордонних місіонерів і тоталітарних сект».

У свою чергу Юрій Збитнєв вважає за необхідне мати «помісну православну церкву», а також скасувати відокремлення держави від церкви. Проте як і попередній кандидат, він налаштований підтримати «традиційні» конфесії, щоправда не конкретизуючи, хто є їхнім супротивником.

Анатолій Кінах не стає на бік тієї чи іншої конфесії. Його точка зору ґрунтується на загальному позитивному впливі релігії на суспільство. Він вважає, що через «святі релігійні цінності може бути забезпечена висока духовність громадян».

Висуванець ОУН — Роман Козак тримається ідеалістичного світобачення, вважаючи, що «першопричиною усіх речей є Духовне Начало — Бог». Через це він бачить релігію дуже вагомим чинником суспільного життя в Україні. Він також

звертає увагу на важливість релігійних цінностей як таких, а тому пропонує залучати священників до виховної роботи та створити капеланську службу в армії. Але цим його плани підтримки церкви не обмежуються. Серед засобів, націлених на піднесення церкви, привертає увага ідея звільнення церкви від усіх податків. З огляду на те, що сплата податків — чи не єдиний засіб зв'язку релігійних організацій з державою, ця ідея здається принаймні передчасною. Перспектива «будівництва храмів на всій території України за рахунок держави» викликає ще більше занепокоєння з огляду на перманентний дефіцит держбюджету.

Микола Рогожинський розглядає Бога як найвищу інстанцію відповідальності, обіцяючи нести перед ним «повну відповідальність за свої вчинки». Про це він нагадує і виборцям, попереджаючи про їхню «відповідальність перед Всевишнім творцем».

Зауважимо, що в першому варіанті передвиборчої програми цього кандидата містилась така обіцянка: «Я наведу порядок у міжконфесійних суперечках: Єдиний Бог, Єдина церква, Єдина монолітна, могутня славетна Велика Свята Київська Русь!». Верховний суд України прийняв рішення, згідно з яким такі слова порушують права та свободи громадян, тому ЦВК відмовила у реєстрації цьому кандидату. Перед повторним поданням документів, Рогожинський відповідним чином відкорегував свою програму і був зареєстрований.

Іншим кандидатам у президенти релігійне питання не здалося першочерговим і актуальним, деякі (Душенко, Комісаренко, Кривобоков, Мороз та Ржавський) взагалі його оминають. Лідери президентських перегонів Віктор Ющенко і Віктор Янукович також торкнулися цієї проблематики.

Попри те, що лідер «Нашої України» Віктор Ющенко у своїй програмі майже не звертає уваги на релігійну складову суспільного життя, все ж малоімовірно, що в майбутньому він, дотримуючись норм Конституції, буде пропагувати якусь конкретну релігійну конфесію. У його ситуації було б дуже несвоєчасно й нераціонально розділяти українців за конфесійною належністю, що автоматично зменшило б коло його прихильників. Особливо в переддень виборів.

Релігійна позиція кандидата від влади Віктора Януковича дещо «шкунтильгає». Попри те, що в програмі кандидата міститься обіцянка «сприяти задоволенню релігійних потреб віруючих, міжконфесійній злагоді», самого Віктора Федоровича не можна назвати вільним від «особливих» стосунків із якоюсь окремою конфесією. Фотографії із головою УПЦ (МП) Володимиром (Сабоданом), які розташовували на шкільних щоденниках, однозначно вказують на його релігійні уподобання. До того ж, благословення, яке надав «лише йому» голова УПЦ (МП) певним чином «зобов'язало» кандидата цій релігійній організації, як й саму цю конфесію.

Подібна непослідовність не дала йому додаткових голосів виборців. Швидше — навпаки, адже кандидат на президентську посаду, який зробив купу помилок в офіційних документах, не рахувався з думкою значної частини громадян своєї держави, врядли здатен тривалий час підтримувати статус «загальнонаціонального лідера».

Проблема ідентифікації позицій, на які претендує і які реально займає конкретна політична сила, є однією з найбільш важливих для дослідників, що вивчають вітчизняний політичний спектр. Для вирішення проблеми такої ідентифікації вагомим фактором, як ми вже зазначили, є відношення до релігії, що отримує усе більшу вагу в суспільному житті нашої країни.

Однак вивчення документів, зміст яких має політичний характер, ускладнюється безліччю обставин. Серед них основними, на наш погляд, є «злободенність» та ідеологізованість джерел і цілком зрозуміла упередженість дослідника, який працює з документами, настільки тісно пов'язаними з дійсністю. Одним з визнаних засобів мінімізації впливу зазначених факторів є використання технологій контент-аналізу.

Цей метод передбачає виявлення й аналіз організації слів навколо ідей та понять джерела. Шляхом внесення в процедуру аналізу кількісних характеристик цей метод дозволяє проникнути в сховані, на перший погляд, рівні документа, знайти невідрефлектовані авторами змістовні аспекти, оцінити їхній вплив на читача.

За допомогою цієї методики нами здійснено аналіз релігійних платформ кандидатів на посаду Президента, викладених у їхніх передвиборних програмах. Вибір об'єкта дослідження був обумовлений насамперед — офіційним статусом зазначеного документа, що дозволяє розглядати його як своєрідну домовленість між кандидатом і виборцем, у випадку порушення якої переможець виборів несе моральну відповідальність перед своїми виборцями. Вивчення методами контент-аналізу програмних положень кандидатів дозволяє точніше локалізувати їх у рамках політичного спектра, уточнити політичну платформу кожного з них.

На підставі попереднього аналізу релігійного блоку програм природним чином виділилися в якості головних дослідницьких проблем: проблема буття християнських цінностей в українському суспільстві і роль церкви.

З метою виявлення загальних положень і специфіки релігійних програм ми пішли шляхом формування ідентичних категорій для всіх досліджуваних документів.

Відповідно до методики контент-аналізу, у рамках першого етапу роботи було проведено виявлення характеристик-індикаторів: синонімічних термінів,

з яких вибирався один, найбільш адекватний для кожного з виділених понять. У результаті категорія «християнські цінності» включала терміни «християнська мораль», «християнська етика», «християнські заповіді», «християнські закони», «християнські принципи», «вчення Ісуса Христа», «ідеологія Христа».

Інша важлива категорія — «церква» — містила в собі поняття про церкву як конкретну релігійну організацію і як соціальний інститут.

Процес виявлення значенневих індикаторів і формування на їхній основі одиниць категоріального аналізу — значенневих категорій, здійснювався відповідно до єдиного для всіх програм алгоритмом.

Спочатку звернемося до аналізу категорії — «християнські цінності». Ця категорія згадувалась найчастіше поміж інших релігійних категорій — 12 разів.

За думкою кандидатів в Президенти, питання про християнські цінності є найважливішим питанням релігійної політики. Таке позиціонування проблем християнської ідеології визначається як історичним підґрунтям, так і сучасними ідеологічними установками.

Леонід Черновецький, як вже зазначалося вище, більше, ніж інші кандидати приділивший увагу цим питанням вважає, що «представники усіх гілок влади зобов'язані керуватися християнськими заповідями», в тому числі і він сам («діятиму за християнськими законами» — назва параграфа його передвиборної програми). Зокрема, він наголошує:

1. «Кожен виборний державний діяч, у тому числі і член уряду, повинен обов'язково відвідувати церкву, читати Біблію і керуватися християнськими цінностями та мораллю» — вважає Леонід Михайлович, та додає:
2. «Християнство і християнські цінності повинні бути головними в нашому житті, повинні стати свого роду посібником до дії будь-якого чиновника, незалежно від його віросповідання». На нашу думку, ці теза не зовсім відповідає положенням ст. 35 Конституції, які передбачують відокремлення держави від церкви, бо чиновник — то є державний службовець.

Не залишає без уваги кандидат також і судову владу: «кожен суддя повинен сповідувати принцип, який дві тисячі років тому виклав Ісус Христос у Святому Писанні: «Захисти слабого від сильного».

Крім цього, кандидат Черновецький вважає, що «всі основні релігійні течії побудовані на вченні Ісуса Христа». Ця теза не витримує жодної критики, наприклад, оскільки одна з світових (!) релігій (буддизм) ніяким чином не будується на вченні Ісуса Христа — хоча б через те, що виникла раніше християнства.

Таким чином, можна сказати, що Леонід Черновецький у своєму прагненні індоктринувати християнські принципи, дещо «перегинає палицю», що не може вважатись позитивним моментом.

Інші кандидати обережніше підходять до проблеми християнських цінностей. Наприклад, Богдан Бойко обмежується визнанням «пріоритету християнських цінностей», який він пов'язує з побудовою «національної церкви».

Микола Грабар пропонує «запровадження в школах учням читання Божого Закону». Ця теза також не відповідає ст. 35 Конституції, в якій вказується на окремішність школи та держави.

Анатолій Кінах, про програму якого теж вже йшлося, вважає, що висока духовність громадян може бути забезпечена, поміж іншим, «через святі релігійні цінності».

Олександр Яковенко визначає ідеологію Христа «як одне з ранніх комуністичних вчень» та декларує намір пропагувати цю ідею («сприятиму розумінню цього в народі»).

Дмитро Корчинський, релігійний аспект програми якого, як зазначалося, – один з двох (поряд з Леонідом Черновецьким) найбільших, як не дивно взагалі не згадує про релігійні цінності як такі. Втім, це не дуже дивує, оскільки його програма в цілому є досить... оригіальною.

Друга базова категорія аналізу релігійного блоку – категорія «церква». Кількість згадувань цієї категорії в передвиборчих програмах – 8. За частотою згадувань вона знаходиться на другому місці після категорії «християнські цінності».

Цей термін використовується кандидатами у двох значеннях: конкретна релігійна установа чи то церква як така, церква як суспільний інститут. Коли йдеться про перше значення цього слова, згадуються Помісна (національна) церква та Українська Православна церква (Московського патріархату).

Захист Української Православної Церкви на чолі з Володимиром Сабоданом вважає за необхідне лише Олександр Базилук. Інші кандидати, які висловились з цього приводу (Бойко, Збитнєєв, Чорновол) вважають, що Україні потрібна Помісна (національна) церква.

Церкву як суспільний інститут підтримують Козак, Нечипорук, Омельченко та Черновецький.

Найрадикальнішим у своєму прагненні підвищити роль церкви є Роман Козак. Його програма передбачає, як вже згадувалось, «звільнення Церкви від всіх видів податків» та «будівництво храмів по всій території України не за рахунок громад, а за рахунок держави». Про можливі негативні наслідки такого прагнення ми також згадували вище.

Доволі раціональне, на наш погляд, ставлення до ролі церкви Володимира Нечипорука. Він підтримує «утвердження Церкви як соціального інституту, що сприяє духовному розвитку особистості, особливо вихованню

дітей, молоді та дорослого населення згідно з нормами суспільної та християнської етики й моралі, що вестиме до спаду злочинності й суттєвого скорочення державного апарату, який бореться з цим злом». Скорочення державного апарату та, відповідно, витрат на нього — болюча проблема сьогодення. Постановка цієї задачі зустрічається в багатьох програмах — і не лише передвиборчих. Але конкретні шляхи щодо можливості скорочення апарату проголошуються доволі рідко.

Дмитро Корчинський згадує церкву лише один раз, коли пропонує Кабінету Міністрів «піти до церкви і помолитися». Цю пораду він дає поміж інших порад — таких, наприклад, як «придбати кришталеву кулю і споглядати крізь неї свічку. Або взятись за руки й утворити магічне коло».

Частота вживаності інших смислових категорій значно менша, ніж дві згадані.

Підсумовуючи результати дослідження, вважаємо можливим зробити такі висновки.

Релігійній проблематиці приділили увагу майже всі кандидати в Президенти. У більшості вона одержала безпосереднє відображення в їхніх програмних документах. Вивчення передвиборних програм дозволило виявити цілі і задачі, що ставляться кандидатом у сфері релігії та міжконфесійних відносин, а також шляхи і методи, якими ці цілі передбачається досягти.

Головна мета, яку переслідують кандидати в Президенти — впровадження в суспільне життя релігійних цінностей. Засіб для цього — підтримка церкви як розповсюджувача релігійних цінностей та використання для релігійної пропаганди державних установ, насамперед — шкіл.

Погляди більшості кандидатів, які зачіпали тему церкви як певної релігійної організації, збігаються. Вони виступають за підтримку Помісної (національної) церкви.

Також значна кількість кандидатів висловлюються на підтримку церкви як соціального інституту. Проти церкви як такої не виступає жоден кандидат. Хіба що мовчання п'яти кандидатів з приводу релігійних питань можна з певними обмовками тлумачити як своєрідний вираз їхнього відношення до християнських цінностей, церкви та релігії взагалі.

РЕФЕРАТ

ДЕМОНИЗАЦИЯ ДРУГОГО: АНТИСЕМИТИЗМ, РАСИЗМ И КСЕНОФОБИЯ¹

Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia/ed. by Robert S. Wistrich, published for the Vidal Sassoon International Center for the study of Antisemitism the Hebrew University of Ierusalem – London and New -York: Rootledge, Taylor and Francis Group, 1999.- 373 p.

Книга содержит материалы (24 статьи) Международной конференции, состоявшейся в июне 1995 г. в Еврейском университете, в целях сравнительного исследования «другого» и процессов демонизации «чужого». Этот коллективный труд является одним из необходимых инструментов на пути разумных перемен в отношении к тем, кто был, есть или может стать объектом демонизации, для того, чтобы предупредить подобные явления в современном обществе.

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ РОБЕРТА С. ВИСТРИЧА «ДЬЯВОЛ, ЕВРЕИ И НЕНАВИСТЬ К «ДРУГОМУ»

В Западной христианской цивилизации различные проявления ненависти к евреям продержались больше, чем к какому-либо «чужому». Несмотря на многочисленные попытки понять природу этой враждебности, нечто загадочное в ней сохраняется. Исследователи ищут разгадку чаще всего в экономических, политических, религиозных, вообще социальных предпосылках, но есть нечто, что таится в психологии этноса, человеческой психологии как таковой. Будучи сам по себе показателем напряжённости и конфликтности в христианской среде, антисемитизм, приведший во время второй

¹ Demonizing the Other: Antisemitism, Rasism and Xenophobia/ed. by Robert S. Wistrich, published for the Vidal Sassoon International Center for the study of Antisemitism the Hebrew University of Ierusalem – London and New -York: Rootledge, Taylor and Francis Group, 1999.- 373 p.

мировой войны к систематическому, спланированному истреблению 6 млн евреев, ещё сильнее выявил предельную иррациональность подобной формы нетерпимости к «другому».

Основное содержание расизма как «гетерофобии» (ненависти к другому) – стремление перевести реальные или воображаемые отличия в план существования таким образом, чтобы отдельным группам людей приписать постоянные характеристики с далеко идущими последствиями для тех, кто становится объектом такого восприятия.

Ненависть нацистов по отношению к евреям вышла за пределы «суеверий», узаконила расовую дискриминацию, ксенофобию, сегрегацию, погромы, но её не следует отрывать от других форм расизма и тем более от длительного периода антисемитизма. Несмотря на свою Христофобию, нацисты рассчитывали на двухтысячелетнюю традицию преследования евреев, идущую от Евангелий (особенно от Иоанна), в которых евреи характеризовались как народ-пария, христоубийцы, гонители пророков, пребывающий в союзе с Дьяволом. Отцы христианской церкви упорно приписывали евреям черты клеветников, богохульников, проклятого народа, членов «синагоги Сатаны». «Нацисты использовали и секуляризовали знакомые средневековые образы евреев как осквернителей причастия, демонов, колдунов, отравителей колодцев и ритуальных убийц, ростовщиков, язычников и ненасытных заговорщиков, жаждущих уничтожить Христианское сообщество. Протестантская реформация в Германии и мифологизация Лютером евреев как несомненных пособников дьявола обеспечила нацистский антисемитизм ещё большим арсеналом образов» (с. 3).

Психоанализ Зигмунда Фрейда может помочь в разьяснении истоков иррациональной ксенофобии, если применить к антисемитизму несколько его подсказок. Возможна интерпретация антисемитизма как нереализованное желание сыновей убить своего отца, поскольку христианство поставило на место отца сына, отведя евреям место убийцы. Христианство, порождающее чувство угнетённости (христофобию), перекладывало его на иудаизм, имевший ярлык «низшей формы откровения». Соперничество между братьями, в том числе ревность к евреям, как к богоизбранному народу, тоже способствовало антагонизму, перешедшему в нацистское стремление к «окончательному решению» еврейского вопроса. Ненависть к евреям, как и к женщинам, имеет своим истоком «комплекс страха перед кастрацией» и вообще к сексуальным страхам, как в случае с домыслами Гитлера о дьявольской еврейской натуре, ведущей разнузданную половую жизнь, направленную на порчу германской расы. «Если евреи стали для многих неевреев

репрезентовать угнетённое Id (Оно) европейской культуры (запретные её желания), они также могли воплощать нестерпимое напряжение её христианского Super Ego (Супер-Эго), через которое подсознательно обвиняли иудаизм. Возможно, например, что амбивалентность негативного отношения христиан-неевреев к моральным Запретам «Не...» безжалостного еврейского бога могла найти выход в кровавых наветах на евреев» (с.7).

Поиски козла отпущения — общечеловеческая проблема. Демонизация «другого» играет важную роль и в современных националистических течениях, обращающихся к этническим «чисткам» в целях консолидации общества против врагов. Уже в наше время для сербов, хорватов, мусульман национальное освобождение сопровождалось ненавистью и демонизацией другого.

Европейское Просвещение с его универсальными идеалами, оптимистичной верой в разум, убеждением в одинаковости и неизменности человеческой природы через «других» изучало себя. Оно открыло путь к эмансипации евреев и чернокожих, однако уже дело Дрейфуса продемонстрировало, что вспышка антисемитизма может случиться даже в одной из самых просвещённых стран.

Немецкий антисемитизм использовал и все новые мифы о евреях (о всемогуществе и стремлении к мировому господству, их отождествление с демократией, либерализмом, фондовым рычагом, международным социализмом, модернизмом в искусстве, секуляризацией и т. п.), наделил их глобальным содержанием, вследствие чего вся мировая история стала ареной смертельной борьбы между представителями нордической «арийской расы» и «еврейского духа». Как недо- и сверхчеловеческая угроза, еврейство и иудаизм были превращены в универсальных носителей смерти, уничтожение которых было предварительным условием спасения человечества. Этот «спасительный антисемитизм», — как отмечал, в частности, Саул Фриндлер, — лежал в основе гитлеровской программы, и без него Холокост бы не состоялся» (с. 10).

После войны другим главным источником антисемитской мифологии стали государство Израиль и международный сионизм. Это не только политический и территориальный конфликт, для мусульман — это джихад, священная война, борьба цивилизаций, битва за ислам, в которой евреи и государство Израиль отождествляются с силой Великого Дьявола — Америкой, стремящейся закабалить Ближний Восток. Исламский национализм использует мифы и средневековой, христианской и современной Европы. Но самым парадоксальным является ныне то, что мусульмане и арабские эмигранты в Европе сами стали мишенью ксенофобских и расистских представлений и настроений, превращаясь наряду с другими иностранцами в объект демо-

низации. «Именно через признание другого и принятие факта различий мы можем попытаться переоткрыть истинное значение человечности» (с. 12).

1. ХАРУМИ БЕФУ. «ДЕМОНИЗАЦИЯ «ДРУГОГО»

Статья начинается с проблемы идентификации понятия «демон» с аналогичными феноменами в различных культурах. Само это явление определяется как глобальное средство решения людьми своих проблем, каким бы плохим и несовершенным оно ни было. Демоны как реальное воплощение аморальности и зла представляют собою абстрактные существа (дьявол, козёл и др. животные; nereida, yakshi и т. п.) со злоумышленной волей и намерениями, способные перевоплощаться, принимать различные внешние формы.

Появлению демонов предшествует понимание морали в обществе и чувство прекрасного как противоположности символам греха и уродства, являющимся визуализацией внутренних страхов и преград, которые человеку надо преодолеть. Наделение демонов аномальным поведением становится доказательством их существования. Автор приводит перечень «греховности» или негативных свойств», олицетворяемых демонами (по Г. Х. Сазерленду):

- 1) противоположность добру;
- 2) иллюзия, обман;
- 3) воспрепятствования осуществлению ритуалов, обрядов;
- 4) злоупотребление силой;
- 5) нарушения социальной иерархии и отношений между людьми;
- 6) причинение страданий и невзгод, смерти;
- 7) инаковость, воспринимаемая как враждебность, угроза;
- 8) препятствие к единению с богами (с. 20).

Добро и зло находятся в постоянной борьбе, в которой зло стремится захватить то, что относится к добру, чему препятствует структурное разделение добра и зла (во времени и пространстве), иерархическое (как внутри, так и внешне), между элементами которого существует динамическая связь «поскольку люди несовершенны, постольку демоны служат оправданием несовершенства мира, внутри и вне общества» (с. 22). Межа между демоническим и добропорядочным не чёткая линия, а место, где люди и демоны могут меняться местами. Свойство человеческого воображения перевоплощать своих сородичей в демонов и демонов в людей является краеугольным камнем в демонизации «другого» и очеловечивания демонов (с. 24).

Человеческая «аморальность» является причиной демонизации. Но то, что является моральным в одном обществе, может быть аморальным в дру-

гом. «Мораль Третьего рейха» стала проклятием для других наций. «Это должно послужить предостережением против наделения привилегированным статусом моральности любой нации и общества как высшей по отношению к другим» (с. 24).

Демонизация является экстремальной формой поиска козла отпущения и может быть результатом представления о своей собственной сущности как тяжком грехе, либо восприятия «другого» как воплощения всемирного зла. Демонизируя невинного «другого», аморальность в дальнейшем карает или уничтожает жертву, творя будто бы морально оправданное дело. «В современном контексте злой «Другой» – это демон, а положительный «Другой» - Бог (или бог в иудео-христианском смысле). То, что мы создали образ Божий по нашему подобию давно известно, но мы и демона сотворили по подобию нашему» (с. 27).

Демонизация «Другого» - сильнейший способ очищения сообщества, в том числе и путём вытеснения зла за пределы общества. Позволяет ему консолидироваться под флагом «нет – врагу – демону». Она основывается на этноцентризме и групповом нарцисизме и одновременно усиливает националистические чувства.

2. Яков Шуль. «ПОЧЕМУ СТЕРЕОТИПЫ СТОЛЬ НАВЯЗЧИВЫ?»

Объяснения сводятся к двум группам: базирующимся на мотивационной составляющей и к имеющим социально-культурное основание. Эти теории значительно упрощены, отображают лишь часть задействованных психологических процессов. Современные психологические объяснения выдвигают допущение, что стереотипы могут зарождаться не только в сердце или от иных людей, а главным образом, в сознании: «Мы делаем акцент на мотивационно-когнитивном видении и рассматриваем стереотипы как следствие процессов обыденного мышления» (с. 29).

Стереотипное представление – это такое представление о людях, которое:

- 1) полностью обосновано принадлежностью к определённой группе;
- 2) отрицает возможность изменений в ней;
- 3) сопровождается и усиливается негативными эмоциями.

Стереотипность является не только составной частью других представлений, но и способом их реализации и скорее является не предшественником приносящих вред деяний, а их следствием.

Стереотипные представления могут разделять и их жертвы, например, некоторые женщины верят, что представительницы их пола не могут занимать командные посты; угнетённые могут примиряться со своей судьбой, принимая объяснения угнетателей, обретая в них причинно-следственную связь между картиной мира и своей участью. Если поведение человека, к которому применяются стереотипные представления, отвечает этим представлениям, то оно ещё их усиливает. «Это называется поведенческим подтверждением, в отличие от перцептивного» (с. 37).

Стереотипные представления мотивируются прежде всего желанием оправдаться. Они производят свидетельства, необходимые для их поддержки. Когнитивная структура собственного имени человека имеет хроническую чувствительность. Ментальные структуры подобного рода (отношение к свастике, например) способствуют закреплению стереотипов, как несовершенный процесс получения выводов способствует их возникновению.

Создатели стереотипов различаются (по Банаджи и Гринволду) тем, под каким влиянием (внутренним или внешним), явным или не явным (эксплицитным или имплицитным) они могут находиться при обработке информации, осознавать или нет, что занимаются именно стереотипизацией.

От вида влияния зависит и процесс дестереотипизации этих людей, требующий, кроме проинформированности и мотивации, пересмотра искажённых представлений.

«Опасность стереотипных представлений заключается не только в поддержке фальшивых, приписываемых определенным группам людей свойств, куда опаснее признание неравенства и эксплуатации, как и их оправдания доминантной группой» (с. 40). Современная психология утверждает, что в конечном счёте взгляды и представления людей определяются их поведением. Предубеждённое поведение, в отличие от стереотипов сознания, носит публичный характер, значит, его легче контролировать, в том числе и правовыми методами.

3. ЗИВА АМИШАЙ — МАЙСЕЛС. «ДЕМОНИЗАЦИЯ «ДРУГОГО» В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ»

Изображение «других» можно найти во всех культурах, но «демонизацию», изображающую «другого» в отличающихся одеждах и чертах лица, в образе нечеловеческого существа со злым подтекстом — лишь в конкретных культурах в определённое время. В Европейском искусстве демонизируют две разновидности «другого»: «внешний» — принадлежащий к другой культуре либо

народу, и «внутренний другой» - член общества, отличающийся расовыми признаками, религией, полом или социальным статусом от доминантной части общества.

Антипатия искажает образ «другого», наделяя нечеловеческими чертами (как над-, так и недочеловеческими, так и животными) или гибридными. В искусстве Древней Греции формы репрезентации «другого» определялись набором стереотипов: лишь греки были полностью цивилизованными людьми, исключения делались для иноземных женщин, но иные цивилизации были несопоставимы с греческой. Римляне не демонизировали реальность, но, как и греки, преследовали группы населения, отказывающиеся принять их культуру (евреев и христиан, например).

Христианство, вдохновляемое тем, что все народы, женщины, угнетённые и рабы, приняв Христа, станут одинаково достойными людьми, в первые века пыталось переубедить инаковерующих, но, начиная с конца правления Константина, вступило на путь уничтожения языческих храмов и синагог. Взрывы насилия сопровождали и внутрехристианскую полемику. Изменения в христианской концепции «другого» появились, однако, лишь в X ст., одновременно на Западе и Востоке, в ответ на иконоборство, еретические движения и ислам. «Обложенное изнутри и снаружи в теологическом и политическом плане, христианство стало воинствующим» (с. 50). Об этих переменах свидетельствуют иллюстрации «Штутгартского» и «Хлудовского» псалтырей «... которые создали иконографию «другого», пронизавшую сознание христиан задолго до XI ст., когда преследования «других» стали «частью характера европейского общества» (с. 51).

К XII ст. образная система «другого», которую можно было применить к иудеям, королям, епископам, еретикам, бюргерам, кроме рогов, клыков, хвостов, волос в форме полумесяца и крыльев, пополнилась личинами чудовищ и животных, телами рыб, рептилий, зверей — чертами которых наделяли пороки. Потенциал этой системы, сложившейся позже и в полемике между католиками и протестантами, и ныне проявляется в карикатурах и в массовом искусстве, где образ врага облачается в монструозные, дьявольские, звериные формы.

С развитием успеха женщин в борьбе за свои права, потребность европейцев в демонизации другого сфокусировалась на древних образах евреев и темнокожих и монстрах современной цивилизации.

Вера в племена чудовищ просуществовала до XVII ст., а ныне проявляется в фантастике: космические существа могут быть добрыми и злыми, пребывая, как и в эпоху эллинизма, в недостижимости для людей.

В завершение следует сказать, что культуры демонизируют «других» в условиях опасности, что в целях самообороны внутренне ориентирует их в сторону этноцентризма и ксенофобии, а внешне делает их воинственными. Это искусство одновременно является и выражением типа мышления и способом его внедрения в сознание: появление демонических «других» в искусстве «доказывает публике их существование» (с. 59).

Христиане, демонизируя внутренних и внешних «других» разрабатывали суровые репрессивные, культурные и религиозные определения, которые затем применяли к реальным и воображаемым врагам, и эти проявления геноцида и репрессий преследуют нас по сей день.

4. «АНТИСЕМИТИЗМ И ДРУГИЕ «ИЗМЫ» В ГРЕКО-РИМСКОМ МИРЕ»

Эту проблему рассматривает Даниил Р. Шварц. Он считает, что действительная история антисемитизма начинается лишь в Александрии и только в римский период; особенно первое столетие нашей эры наполняет досье антисемитизма и носит однозначно негативный характер.

Истоки античного антисемитизма следует искать не столько в деяниях иудейского государства, сколько в иудейской диаспоре, включенной в состав Римской империи. Борьба жителей Александрии и греков за благосклонность Рима, в деле сохранения преимуществ в сравнении с другими жителями Египта и своей самобытности, была направлена против евреев, которые некоторое время имели особый статус, поддерживаемый империей. Различия в статусах («измах») порождали борьбу в античности, но все преимущества утрачивали враги империи или её конкуренты.

По Джонатану Леви: «...антисемиты древности обычно рассматривали себя обороняющимися от евреев». Он определил три четких фронта, на которых можно было ожидать неевреям угрозы со стороны евреев:

- 1) экспансионистские Хасмонейские войны;
- 2) рост и распространение диаспорских общин, оставшихся отдельными и отчужденными от нееврейских соседей;
- 3) еврейский прозелитизм и пропаганда в их пользу (с. 81). Первоначально именно римляне вызвали у иудеев, жителей Александрии и христиан потребность в самоопределении («измах»).

Но в мире, где все территории принадлежали римлянам, всякое другое понимание своего статуса, чтобы не быть истолкованным как враждебное и разрушительное, должно было быть «не от мира сего».

5. «ИУДЕИ И ХРИСТИАНЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА: ОБЩИЕ МИФЫ, ОБЩИЙ ЯЗЫК»

Автор этой статьи Израиль Яков Юваль, начинает ее с парадокса, заключающегося в том, что несмотря на все преследования евреев в Средневековой Европе, это было единственное нехристианское меньшинство, отношение к которому бывало и терпимым. Та же религиозная культура, что их травила, правила и защищала и оберегала их. Исследуя параллели между такими популярными в средневековые сюжетами как: «Константинов Дар», «Легенда о Сильвестре», «История о прокаже Константина», «История про Елену», «Легенды о Явне», «Легенды о Иосифе Флавии», «Избиение младенцев», «История о фараоне», кровавые наветы, а также повествованиями Аггад, он приходит к выводу, что обе стороны иудео-христианского противостояния не были втянуты в обязательный процесс противоборства, в отрицание религиозных символов другого. Общий язык указывает на центральное место, занимаемое иудаизмом в средневековом христианстве, и на такую же позицию христианства в еврейском самосознании. Быть христианином или иудеем не обязательно предполагало быть против иудаизма или христианства.

«В то время иудаизм был сущностной, необходимой частью общего языка, ландшафта и самосознания Христианской Европы. В этом заключается уникальная особенность средневекового антисемитизма в сравнении с его современной версией. Еще до начала современной эпохи этот символический, мифический язык утратил свою мощь и религиозные чувства поубавились. Парадоксально — образ еврея как чуждого «другого», неведомого и непонятного, стал более распространенным в наше время» (с. 104).

6. «ИУДЕИ И ХРИСТИАНЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ»

Изучая какое место занимали иудеи и христиане в средневековой христианской мысли, Хава Лазарус - Яфех начинает с парадоксального утверждения о противоречии жестких требований теории и реальной практикой осуществления требований ислама в отношениях к неверным. «Иногда кажется, будто бы эта великая цивилизация осознает невозможность достижения на деле единства теории и практики» в очень разнообразных своих частях. Что способствовало, в основном, терпимому гибкому отношению в разных сферах и тому, что ислам закрывает глаза на многие практики, отличающиеся от желаемой теории священного ислама.

Евреи и христиане и некоторые другие религиозные группы (сама-ритяне, сабиане) находились под покровительством ислама как «Люди книги», «Люди священного писания», но они никогда не могли быть и никогда не считались равными мусульманам. Некоторые ограничения, накладываемые на них, носили унижительный характер. Тем не менее существовали сочинения, подобные «Пакту Омара», которые нала-гали взаимные обязательства на мусульман, с одной стороны, и на иудеев и христиан, с другой. Сотрудничество в духовной сфере, общий арабский язык, зоны совместного проживания могут пояснить тот факт, что мусуль-мане в Средние века (в отличие от средневековой Европы) никогда не при-писывали иудеям (и христианам) демонических черт. Огромный массив полемической литературы на арабском, сирийском, греческом, латинском языках свидетельствует, что представители каждой религии были убеж-дены в обладании универсальной истиной, в единственно верном пони-мании монотеизма, пророчеств и священных текстов. Иудейские авторы, начиная с IX ст., использовали мусульманскую аргументацию в полемике с христианами.

Под натиском мусульманских знатоков права, с упадком мусульманской империи, в позднем средневековьи социальное и культурное сотрудничество представителей трех монотеистических религий сходило на нет и сменилось отделением, а иногда и сегрегацией трех сообществ.

В XIX ст. христианские священники и переводчики стали распространять на Ближнем Востоке европейский антисемизм («Дело Дрейфуса», кровавые наветы, «Протоколы сионских мудрецов», антиталмудические сочинения и т. п.). «В арабской литературе стали появляться даже типично христиан-ские мотивы, наподобие обвинения в богоубийстве, решительно отверга-емые Кораном, наряду с другими антисемитскими сюжетами и карикату-рами. По иронии, аналогичные мотивы были (и остаются) параллельным сопровождением антихристианских аргументов, возвращенных страхом и оби-дой, вызванной превосходством западного христианства и колониализмом. Конечно, все эти темы подогревались политическими конфликтами в реги-оне» (с. 115).

А посему следует различать современные формы исламского антагонизма в отношении христиан и евреев и намного более положительное отношение к «другому» в классическом исламе раннего и позднего средневековья.

7. «ТРАНСФОРМАЦИЯ НЕНАВИСТИ: АНТИСЕМИТИЗМ КАК БОРЬБА ЗА ГРУППОВУЮ ИДЕНТИЧНОСТЬ»

Генри Зукир начинает с утверждения того факта, что конец XX ст. рассеивает иллюзию о беспроблемном примирении между людьми; извечные конфликты на этничной, религиозной, классовой почве остаются и будут центральной проблемой всех человеческих сообществ в следующем столетии.

Вся история свидетельствует о наличии изначального конфликта между имеющими значение «другими». Конфликт носит не только деструктивный характер. Психологи считают его необходимым компонентом развития личности. Биологи признают межвидовую борьбу и внутривидовое соперничество фактором эволюции. Социальные философы тоже рассматривают конфликт как движущую силу. Ощущение религиозной идентичности укрепляется благодаря конфликту. Г. Зукир выделяет три наиболее значимые черты «другого»: он остается и чужим и своим, ибо является продуктом конкретного общества, выдумываемым тем в случае нужды; несмотря на гражданские и исторические различия в происхождении чужих, в приписываемых им образах много общего, что делает их членами интернационального братства; он воплощает в себе главные и сокровенные черты общества, которое его воспроизводит, черты, которые подобно самому чужому «другому» этим обществом отрицаются и преследуются. «Вследствие этого образ чужого вызывает удвоенный страх, благодаря воображаемому разрушительным силам и слабости общества, которому он служит вечным напоминанием и прикрытием» (с. 120).

Образ еврея скорее всего сложился в сознании западного человека, стал в нем привилегированным и необходимым и будет вечно жить в западной литературе. Его стойкость обусловлена двумя факторами: универсальной психологической динамикой категоризации (создающей категории людей) и конкретными контактами евреев со средневековым христианством.

Претензии церкви на универсальность спасения при условии принятия комплекса догматических положений (революционный и сочувствующий по отношению к «другому», характер которых к XII ст. породил умонастроение, построенное и на экуменическом стремлении всеохватного объединения людей), породил и новую угрозу отклонения от нормы, давшую начало современной логике исключения «других», которая, со временем, станет признаком современного антисемитизма и обретет свое крайнее выражение в нацизме.

Ограниченный характер ксенофобии в античности демонстрируется на примере культурной терпимости, проявляемой часто завоевателями, безжалостными в политическом плане, но никогда не навязывающими своих

верований и богов завоеванным народам. Поскольку не было категории «человечество» в современном метафизическом смысле этого слова, можно было ограничить статус человека, но его как чужого нельзя было исключить из категории людей; эллинский космополитизм расцвел в христианском универсализме. Все люди равны, ибо все могут быть спасены. К XVII ст. экуменическая революция христианства была завершена, став универсальной категорией, глубоко влияющей на структуру человеческих отношений. Секуляризированная идея человечества (как нематериальная категория) и прав человека была разработана в трудах Локка, Гоббса и Канта.

Требования религиозной лояльности создавали новую форму невидимого отклонения, дубликата невидимого качества «человечества». Его значительно труднее выявлять, контролировать и сдерживать. Оно требует постоянной бдительности (параноидальной и/или инквизиции). Потенциальные последствия такого конфликта более разрушительного, чем античного. В древние времена чужого могли понизить в статусе до неполноценного человека. В доктринальном универсализме его могли исключить из человечества.

В средние века первым объектом новой формы категориального исключения стал образ еврея, динамику которого можно проследить в народном образе иудея. Этот образ — выдумка, несущая в себе черты фундаментальных сомнений и основных противоречий общества. В ней сливались сферы сексуальности, жизни и смерти, бездомность, интернационализм, космополитизм и жадность к деньгам пересекающие границы и остающиеся в промежуточном состоянии. Промежуточная природа, психологическая отдаленность давали возможность людям средневековья демонизировать евреев без ограничений, а нацистам, в соответствии с мифом, уничтожать их без оглядки на моральные запреты. «Промежуточная природа «другого» защищает и миф и злодеев от возможности опровержения. Евреи были классическими жертвами неспособности этой культуры согласится с несходством» (с. 129).

8. «ЗАИМСТВОВАННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: НЕОЯЗЫЧЕСКИЕ РЕАКЦИИ НА ИУДЕЙСКИЕ КОРНИ ХРИСТИАНСТВА»

Так назвал свою статью Шмуль Алмог. Анализируя значение термина «идентичность», он считает, что понятие «трансформация идентичности» можно применять в отношении язычников, присоединившихся путем крещения к новой церкви, ибо через этот обряд они отрекаются от былой самобытности и получают новое «Я».

Дуализм первоначального христианства в отношении к иудейскому наследию, кроме негативного аспекта, находящегося на переднем плане, содержит и элементы позитивного отношения, выразившегося в признании роли евреев в истории спасения. Исследования Ветхого Завета, особенно в средние века, стимулировались более интенсивной критикой иудаизма. Новые типы людей (гуманиста, реформатора, гебраиста, кабалиста) тоже сопровождалась оценкой еврейского наследия. Еще большая амбивалентность в отношении иудаизма отмечалась в начале Нового времени. Самоустранение многих философов XVIII ст. от библейских традиций была вызвана предпочтением других источников вдохновения (античность, дальний Восток); они хотели избавиться (имплицитно) от бывшей идентичности (критикуя иудео-христианскую традицию). «Просвещение породило интеллектуальное *«avant la lettre»* - дух свободного творчества, более не связывающего себя с существующими силами и начинающего творить собственную идентичность» (с. 135).

Отказ от библейского наследия привел народы, воспитанные в христианской идеологии, к увлечению «ариями». Арийский миф, несмотря на увлечение ими романтиков и ученых, все же был с их стороны предметом манипуляций, приведших к его распространению в широких слоях населения. Новая идентичность там, где она не заменила традиционные корни цивилизации, смогла привить некоторые восточные элементы. Это совпало со сменой исторической перспективы в XIX ст., — к универсальной истории против евроцентризма.

Младогегельянцы погрузились в толкование религии как антропологии, символа и мифа. Маркс осуществил интерпретацию религии вообще и иудаизма в частности с политической и социальной точек зрения и перекрыл религиозные страхи светским мифом о господстве евреев, что остается и сейчас одной из центральных тем современного антисемитизма.

Во множестве работ, претендующих на «свободу от ценностных суждений», уже можно было ощутить подъем волны антисемитизма. Осуждение иудаизма влекло за собой обвинение христианства в иудействе, требование устранения еврейских элементов из него и, наконец, отказ от самого христианства, и уже германская религия наделила нацизм высшим духовным качеством. Древняя идея совершила полный оборот: от иудейской концепции «избранного народа», через христианство — «истинный Израиль», к «арийской избранной расе» (с. 140).

К. Г. Юнга и Мирчу Элиаде можно упомянуть в контексте их связей с фашизмом и нацизмом, неоязыческой и антииудейской деятельностью, дающей основание для последующего исследования нового рода интеллектуального антисемитизма, сохраняющего респектабельность даже после Холокоста.

«Кажется, что официальное христианство более приспособлено для выживания евреев, чем его оппоненты ... тем не менее нет больших сомнений в том, что современное неоязычество куда менее толерантно в отношении к евреям и иудеям, чем конвенциональное христианство» (с. 142).

9. Суламифь Волков — «ИССЛЕДОВАНИЕ ДРУГОГО: ПОИСК ПРОСВЕЩЕНИЕМ ГРАНИЦ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»

Автор статьи обращает внимание на труды Общества исследователей человека, начавшего свою деятельность в Париже в декабре 1799 г., на фоне политической жизни того времени и интеллектуального климата эпохи, поскольку «вопрос о человеке» и связанные с ним разнообразные (моральные, эстетические и политические) аспекты был всегда одним из основных вопросов западной мысли. К концу XVIII ст. уже большое количество как великих, так и второразрядных мыслителей обосновывали суждение о том, что человека сделал человеком его разум, концептуализировали его рационализм и свободу, в том числе и его отношение к государству (Общественному договору). Однако, во всяком случае имплицитно, потенциал эксклюзивизма в этих вроде бы всеинклюзивных теориях сохранился, особенно когда речь шла об отличиях тех или иных групп людей, особенно расовых, культурных и гендерных.

Параллельно размышлениям философов и историков ученый мир обсуждал, начиная с конца XVII ст., вопрос относительно физических и физиологических аспектов человека, уже утратившего привилегированное место в центре творения.

Границы человечества оказались не столь четкими, как представлялось ранее, особенно после начала изучения приматов. Актуальным стал поиск промежуточного звена между животным и человеком. Накануне деятельности Общества исследователей человека мыслители Европы продолжали искать содержание и сущность человека с позиции универсализма как в его сердцевине, так и на его границах. Интерес к Обществу, почти забытому, пробуждает Мишель Фуко, в труде которого «Слова и вещи» прослеживаются эпистемологические отношения между научными дисциплинами того времени и обращается внимание на предпосылки, благодаря которым смогла сформироваться новая «наука человека».

Это Общество было междисциплинарной группой, намеревавшейся в определенных границах изучать человека в разнородных аспектах — физическом, интеллектуальном и моральном, на уровне новейших и наиболее важных результатов современных исследований, планируя

для этого: путешествия; публикацию «Справочника знаков» для облегчения общения не только с глухими и немыми, но и с дикими людьми, который даст возможность философам легко изучить историю формирования идей; основание этнографического музея и проведение опыта над «естественным человеком» - «запрещенный эксперимент»- помещение новорожденных в условия изоляции, чтобы исследовать развитие идей и языка. Не очень многое из этих планов воплощается в жизнь, несмотря на активную деятельность членов Общества: каждый из них продолжал работу над собственным проектом, демонстрируя общий интерес на время от времени проводящихся сборах. Задача их была непростой. «Антропологии» предназначалось сделать общие выводы относительно значения человечества и его природы.

Разрыв между амбициями и эмпирическим исследованием был большим, а соответствующая эпистемология - проблематичной.

В глазах членов Общества каждый «другой» человек превращался в объект науки. Так было с китайцем Чонг А Самом, когда они стали изучать китайский язык, чтобы понять фонетические особенности этого языка, и в случае с Виктором, диким ребенком, схваченным в лесу и воспринятым ими как «естественный человек». Члены общества брали участие в экспедициях, считая исследования первобытных людей ключом к познанию сущности человека; только «другой» может помочь нам познать себя. Еще раньше в Европе стали исследовать и еврейские сообщества, сначала в отдаленных землях, а потом и местные, европейские. Как и в других случаях, их совершенно человеческая природа тоже должна была постоянно подтверждаться, что приобретало особенное значение в контексте приближающейся эмансипации.

Вопрос о границах человечества был составной частью как политического, так и научного дискурса того времени. До 1800 года антиреволюционные силы уже энергично искали пути восстановления легитимности социальных иерархий, ограничения власти «толпы», вместо универсальности и равенства. Для этого консерваторы использовали идеи немецких романтиков, «новых историков» и небольшой группы натуралистов, акцентировавших внимание на индивидуальности и обособленности, дифференциации между группами людей, народами и расами.

«В конце концов, эмпиризм и новые гуманитарные науки, поначалу воспринимавшиеся как поддержка великих идеалов Просвещения, тоже часто служили вынужденно другим целям Это уже возможно другой аспект манипуляции посланием Просвещения, напоминание о его сложном и противоречивом характере» (с.163).

10. «ИНАКОВОСТЬ И ОТЛИЧИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ГЕНДЕРНОЙ ТЕОРИИ»

Йель С. Фельдман в данной статье демонстрирует очевидную связь между демонизацией женщины и еврея, вплоть до того, что существовало стереотипное представление о евреях как о женщинах, притом что демонизация женщины намного старше антисемитской. Она считает, что основным достижением современных гендерных исследований было упразднение автоматического отождествления инаковости с угрозой: демонизацией, маргинализацией или отчуждением на лексическом уровне. Замена понятия женской инаковости на «половые отличия» подобна одному из вариантов преодоления антисемитской демонизации — сионистской замены слова «еврей» (израильтянин) на исторический эксклюзивный объект — «иудей». В семантическом поле между этими двумя терминами находится камень преткновения. Нужно ли исследователям отбросить видение мужчины (субъекта привилегированного) путем упрощения, отрицания, разъяснения или исправления «инаковости», являющейся атрибутом женщины (объекта), или подобно сионистам отвечать на подобное видение поддержкой, защитой и прославлением своего «отличия» (как собственной женоцентристской субъективности).

Вдобавок гендерные исследования решают и постмодернистскую постановку вопроса о том, каким образом рассматривать эту семантическую замену.

Для того чтобы ответить на возникающие в ходе исследования вопросы, предлагается короткий экскурс в первотекст «Женского вопроса» - «Второй пол» Симоны де Бовуар:

Во-первых, она (эта книга) напоминает, что главным общим знаменателем женской инаковости (инаковости вообще) является амбивалентность. В соответствии с Бовуар, женщина «ужасное другое» - «это всё ад, чего мужчина желает и всё, что он не получает» (с. 170). Это состояние дуальности превращает другого в необходимого партнера в структуре субъективности, обращает к знаменитой метафоре «зеркало».

Во-вторых, при сравнении инаковости женщины с инаковостью еврея и чернокожих американцев обращает на себя внимание, что, с одной стороны, женщины не являются меньшинством, а с другой — отсутствует «память о минувших днях», когда непризнание, либо угнетение еще не началось. Внимания, однако, заслуживают: само отнесение женской инаковости к той же самой категории, где и расовая, и религиозная дискриминация; важность прошлого для устойчивости; принятие объективности, превращающей вторую сторону в «другого».

Можно предположить, что объединяя «вечно женское», «черную душу», «еврейский характер», С. Бовуар предчувствовала современный взрыв этнических, культурных, постколониальных исследований, оставивший свой след на еврейских исследованиях.

Историк Карен Оффен в 1988 г. проследила историю рецепции «Второго пола», очертив динамику изменений термина «феминизм». Ориентации второй волны феминизма (равноправие, индивидуализм, гуманизм, либерализм) уменьшили охарактеризованную Бовуар дуальность и амбивалентность женской инаковости, сохранив унизительную коннотацию этого понятия и применимость к другим непривилегированным группам.

Англо-американский феминизм разработал понятие «гендер» для различения между половыми (биологическими) различиями и отличиями, определяемыми социокультурными процессами.

Поиск объяснения привел к психоанализу, который Бовуар отвергала. Отрицая идеи Эдипова комплекса, Ненси Чородоу встала на путь прославления связи между матерью и дочкой — формирующую феминистскую идентичность. Современные феминистки скорее пользуются своей инаковостью, чем жалуются на неё. Если «черное» прекрасно, то «женское» тоже.

В «Зеркале другой женщины» Люс Иригарай определяет традицию зеркальной философии как фалоцентрическую. Идентичность, самосознание, субъективность она отбрасывает как маскулинную одержимость. Другие авторы в различных попытках преодолеть бинарные оппозиции укрепляли дихотомию, которую автор книги «Второй пол» начала упразднять.

Реагируя на постмодернистский кризис образной системы, уклоняясь от универсальности, некоторые исследователи впадают в партикуляризм, различая инаковость в отдельных женских группах, другие ищут корни женской инаковости в свойствах языка, в определении бинарных оппозиций. При том, что сама дуальность не исчезает, лишь меняется с негативной на позитивную.

Выход из этого тупика предлагает Юлия Кристева, которая вроде бы раскрывает «другое» за пределами гендерной дихотомии. Однако является ли материнское семиотическое Кристевой тем «третьим термином», который выходит за границы бинарности, сущности путём погружения в себя? Наверное, нет, ибо этот путь не решает проблему существующего напряжения между общностью человеческого (детского) опыта и биологической однополостью материнства. Да и семиотическим другим можно пользоваться обоим полам на равной основе. Однако система Кристевой позволяет женщине овладеть своим путем лишь при том, что остается существующий патерналистский порядок. «В определенном смысле анализ женской «инаковости»,

осуществленный на протяжении последних пятидесяти лет гендерной теорией, можно просто свести к жесткой ассоциации общего амбивалентного отношения к женщине — суммированной Бовуар — с его показным «истокком» — материнством...». В конце концов, анализ Кристевой темы мариологии в среде (атеистического, за исключением Лакана) постмодернистского дискурса, может означать «возращение угнетенного» к другому измерению антиуниверсалистского «отличия», а именно к религии» (с. 180).

11. «НАВЯЗЧИВЫЕ ОБРАЗЫ» ВО ФРАНЦУЗСКОМ АНТИСЕМИТИЗМЕ ПЕРИОДА ТРЕТЬЕЙ РЕСПУБЛИКИ (1870–1940)»

Изучая «навязчивые образы» во французском антисемитизме периода Третьей республики (1870–1940), Ричард Коен уделяет внимание тенденциям в еврейской жизни, относящимся к исследуемому процессу, поскольку постольку действия и ответы евреев резонировали в соответствии с отношением к ним большинства членов общества.

«Полностью противоположную перемену образа еврея в сознании французов, возникшего после Великой французской революции, евреям было трудно понять в период Виши. Тесно приблизившись к центру французской культуры, политической и экономической деятельности, они старались уразуметь, каким образом они снова были переделаны в главных врагов французского общества и его институтов. Французское еврейство в значительной мере минимизировало значимость и распространенность навязчивых образов французского антисемитизма в период Третьей республики. В свою очередь, его доверие и их преданность остались с духом Революции, которая даровала им беспрерывную эмансипацию на протяжении 150 лет» (с. 193).

12. «КРИТИКА ИУДАИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ: ПОДЛИННЫЕ ФАКТОРЫ И ДЕМОНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ»

Отто Д. Кулка пересматривает амбивалентность значения еврейского компонента в западной цивилизации на основании находок историографии национал-социализма, в которых обращается внимание на всемирно-исторический характер его антиеврейских принципов, выражающих один из наиболее глубоких кризисов цивилизации, могущих изменять ход человеческой истории. Автор основывает свой анализ исторических событий

до первой мировой войны на монографии Ш. Эттингера, посвященной современному антисемитизму (иврит, Тель-Авив, 1978 г.), в которой прослежена линия влияния, ведущая от критики иудаизма английскими деистами, до антисемитизма XIX–XX ст., как философскую тенденцию в Англии, Франции и Германии (младогегельянцы, английские и французские материалисты). Ш. Эттингер полагал, что парадокс радикализма заключался в том, что, поддерживая идею прогресса, он в то же время своей критикой иудаизма увековечивал враждебный исторический стереотип восприятия предшествующих эпох, а потому враждебное отношение к иудаизму может существовать вопреки прогрессивным и современным идеям новых течений, а не благодаря им.

В трудах К. Маркса, критика иудаизма и христианства объединяет «практический дух иудаизма» с властью капитала, подчинившего христианское общество. Р. Вагнер был одним из первых, кто сформулировал расистско-детерминистский вариант антиеврейской доктрины — «кризис творческого начала и иудаизация европейской культуры».

«Критика иудаизма и евреев затронула практически все явления, что формировали современный мир, включая христианство, капитализм и революцию, демократию и социализм; с другой стороны, евреи ассоциировались с господством в современной финансовой сфере, с политическими системами в стране и мире, с прессой, литературой и искусством» (с. 206). В период секуляризации европейской общественной мысли потенциал мифической рационализации освободился от традиционного теологического воззрения на место евреев и иудаизма в мире и в последующем развитии истории. Не стоит трактовать современный антисемитизм только в духе «детерминизма», как и нельзя игнорировать роль «еврейского вопроса» в истории западной культуры.

13. «ВНУТРЕННИЕ ДЕМОНЫ ЕВРОПЫ: «ДРУГОЙ» КАК УГРОЗА ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ НАЧАЛА ДВАДЦАТОГО ВЕКА»

Саул Фриндлер рассматривает, как в то время угроза, которую якобы представляли из себя евреи в качестве квинтэссенции «Другого», изображается с помощью все более экстремальных метафор у европейских «правых» экстремистов и радикалов. Сначала «минимальное» восприятие еврейской угрозы, как наиболее экстремистский аспект общей угрозы, исходящей от инаковости, либо имеющей особые признаки, затем вера в существование

еврейского заговора (главным образом на христианских конструктах в Англии и Франции) и на третьем уровне — образы, сформировавшиеся за счет переделки передающихся культурой стереотипов и некоторыми глубочайшими страхами современного воображения. Именно на последнем уровне, считает автор, можно ассоциативным путем хоть как-то разобраться с галлюцинаторным фоном уничтожения евреев.

С точки зрения воинственных правых, проникновение евреев в общество дестабилизировало его биологическую и культурную гармонию, каким бы не был их вклад в него, в том числе путем проникновения в самую сердцевину культуры и достижения высших эшелонов влияния и власти. «Еврей был типичным внутренним врагом. Именно его способности к мимикрии открывают путь к безудержным фантазиям» (с. 213). Особенная природа угрозы со стороны инаковости еврея заключается в его сходстве, когда как наиболее угрожающий аспект обобщающего образа «другого» — в его неопределенном отличии. Для тех, кто чувствует, ощущает себя под угрозой, инаковость проявляется в качестве абсолютной угрозы, когда то, что они воспринимают как наиболее экстремальное отличие, в сущности, сливается с полным подобием. Изображение евреев демонами и чумой — лишь ширма для прикрытия других образов. Параноидальный конструкт восприятия истории как заговора тоже прикрывает еще более глубокие заблуждения. «Образы, приведенные в тексте..., являются точным отражением презентаций евреев в прошлом как бесконечно изменчивого и бесконечно того же, как проявление неорганических процессов, как живого мертвеца, еврея, блуждающего как привидение, либо привидение, живущее в гетто». «Таким образом, еврейская угроза, став бесформенной и непрезентационной, ведет к наипугающей из всех фантазмагорий, в которой образы прошлого уступают образам современного мира. Бесформенная еврейская угроза таится повсюду, везде проникает; всепроникающий, но невидимый носитель смерти — подобно Врагу, засевшему в траншеях, как газ, парящий над полями Великой Войны (с. 221).

14. Филипп Буррин. «НАЦИСТСКИЙ АНТИСЕМИТИЗМ: АНИМАЛИЗАЦИЯ И ДЕМОНИЗАЦИЯ»

Идеологически три составных элемента превратили нацизм в новое явление: дискурс, переживавший или смешивавший псевдорелигиозные и псевдобиологические темы, сопровождавшийся искоренением любых остатков гуманизма и либерализма; концепция политика, порожденная опытом войны и вдохновляемая архаикой военных действий; ментальный мир, в котором

осажденная крепость менталитета соединялась с мегало-маниакальными эмоциями закалить фанатическую решимость победить или умереть.

Один из двух гетерогенных дискурсов, сосуществовавших в нацизме, развивался в русле псевдобиологических концепций, его стержнем был расизм, с точки зрения которого люди различаются по расам, как виды животных, и находятся эти расы в бесконечной борьбе за выживание. Самая высшая раса — арийцы, нижняя — евреи. Великая нация может исчезнуть, если не будет сохранена чистота ее крови. Германская раса, чтобы выйти из состояния упадка и завоевать необходимое жизненное пространство, должна очиститься от расовых дефектов и повысить качество своей биологической субстанции. Противопоставление арийцев евреям еще в XIX ст., прибавленное к антисемитской традиции, поднялось до сущностного дуализма позитивного и негативного принципов. Еврейская раса определялась деструктивной, по своей сути неспособной создать ни собственное государство, ни собственную культуру и выживающей лишь за счет эксплуатации других рас. Наибольшую опасность для нацистов представляли ассимилированные евреи, так как были похожи на немцев, они были лишены ими открытой эмансипации и возможности ассимиляции, даже если отказывались от своей идентичности, переводя иудаизм в сферу частной религии. Даже средневековый статус парий, которых терпели, благодаря возможной легиматизации на религиозной основе, в нацистской Германии евреи вернуть себе не могли. Тому препятствовало и метафорическое сравнение их с биологическими вредителями: паразитами, широко известными уже с XIX ст. как носители инфекций (микроб, бацилла и т. п.), атакующими человеческий организм. Секуляризация образа еврея, способного навсегда отравить кровь немецких женщин, раздувала страхи тонкой людской психики — образ, призывавший к принятию мер к выявлению, если не уничтожению. Особенности типа анимализации еврея в этом нацистском дискурсе — приравнивание евреев к наименьшим организмам, к тому же наименее антропоморфным, да еще населяющим жизненное пространство домашнего быта. Таким образом, антисемитизм стал еще более опасным, поскольку избавлял свои жертвы от человеческого облика и связывал себя с обычными гигиеническими требованиями.

Второй из гетерогенных дискурсов основывался на заимствованиях из христианства и, в первую очередь, образа Сатаны. Демонизация евреев могла лишь усилить их инаковость, но угроза, которую они якобы представляли, с помощью дьявола поднималась до драматических высот. Их деструктивность представлялась не только на уровне биологического детерминизма, но и в свободной злой воле к уничтожению существ, действующих соот-

ветственно своей сатанинской природе: обладающих властью над миром, оккультной силой. Образ еврея как смеющегося дьявола был очень удобным для возбуждения убийственной ненависти в сознании фанатичных и озлобленных людей. Объявив евреев агрессорами, нацисты утверждали, что находятся в состоянии самообороны. Германия оказалась на краю борьбы с мировым еврейством, в которой были три аспекта:

- 1) ощущение жизни в последний момент: либо мы их уничтожаем, либо они нас;
- 2) война без всяких моральных и гуманитарных ограничений;
- 3) пожелание смерти всем евреям.

В контексте 1941 г. эти дискурсы приспособились один к другому как неделимое целое, и Гитлер стал использовать образ из хирургической практики, мол, бесполезно вырывать зуб по несколько сантиметров каждые три месяца — когда его вырвешь, боль исчезнет.

15. ШИМОН ЭПШТЕЙН. «КОГДА САМ ДЕМОН ЖАЛУЕТСЯ НА ТО, ЧТО ЕГО ДЕМОНИЗИРУЮТ»

Каждая антисемитская волна порождает протесты евреев. Эти протесты вынуждают антисемитов оправдываться и объяснять широкой общественности свою позицию. Так было и в Германии в последние годы Веймарской республики, где на протяжении 20-х гг. ежегодно насчитывалось около тысячи случаев осквернения еврейских кладбищ. Централь-Ферайн-организация защиты евреев — связывала ответственность за эти действия с общей атмосферой антиеврейских настроений, которую нацисты стремились насадить в стране.

В ответ нацисты разработали три стратегии:

- 1) обвиняли евреев в том, что они сами разорвали свои кладбища, чтобы инкриминировать свои действия нацистам с целью дискредитации последних;
- 2) обвинения коммунистов в этом с той же целью;
- 3) более respectable — Гитлер, осуждавший (в 1930 г.) разорение еврейских кладбищ. «Ограничения, которые демонстрировал Гитлер на протяжении всех 1930-х гг., касались не только «текущих актов насилия», но и будущих намерений нацистов» (с. 236). Так он стремился представить свою партию партией порядка и сдерживал природную склонность к насилию, постоянно провозглашая верность конституции, уважение к закону и тем самым обеспечил использование евреями этого смягчения.

Грегор Штрассер разработал аргумент, построенный на постоянной повторяющейся риторической фигуре: «Мы не хотим преследовать евреев», «но требуем иско-

ренения евреев из немецкой жизни». Йозеф Геббельс проговаривал контраргумент противников нацизма «Евреи — тоже люди», добавлял «Блоха — тоже животное» - зоологическая аналогия, которая должна была продемонстрировать, что люди, расы различаются на подвиды: благородные — немцы, паразиты — евреи.

Когда зверства нацистов стали известны мировому сообществу (в 1933 г.), немецкая дипломатия начала объяснять, что всё это — домыслы евреев и коммунистов, как это, мол, имело место пятнадцатью годами ранее. Если в 1914 г. утверждения о зверствах были ложными, то и сейчас; они тогда спровоцировали войну, а надо дать шанс пацифизму гитлеровской Германии. И в некоторых кругах пацифистов и левых либералов появились сомнения. Не преувеличивали ли они размах зверств? Не демонизировали ли они снова Германию, когда нужно прилагать все усилия для установления мира между народами независимо от политических различий? Именно умеренные формулировки позволяли антисемитизму расширять свое влияние, популяризироваться в «молчаливом большинстве» и преодолевать любые сопротивления в своем развитии.

16. Джон Фелстинер. «Все поэты — жида: ГОЛОС «ДРУГОГО» в ТВОРЧЕСТВЕ ПАУЛЯ ЦЕЛАНА»

Собственный опыт поэта, жертвы антисемитизма, поможет нам многое понять в демонизации евреев, так как он был выражен «горьким голосом инаковости», ибо включил в себя и равнение Целана на таких опороченных либо отчужденных евреев, как Борух Спиноза, Генрих Гейне, Густав Ландауер, Роза Люксембург, Франц Кафка и Осип Мандельштам. Как переводчик он привнес иноземные голоса инаковости в свою родную речь: Эмили Дикинсон, Гийома Аполлинера. Идея «Другого» и сам этот термин начали означать цель писаний Целана и даже движение его к «абсолютному Другому» — Богу, которого мы не можем уразуметь.

Во время войны лирика Целана часто говорила голосом «Другого» в библейских терминах. В написанной в 1944 г. «Фуге смерти» под влиянием еврейской катастрофы звучит голос сущностного «Другого» - обитателей лагеря смерти, комендант которого предпочитает собак (Ruden)– евреям (Juden).

После войны в стихотворении «Поздний и глубокий», голоса жертв вновь поднимаются уже против того, что на этот раз делают христианские клеветники. Пауль Целан ощущал вокруг себя достаточно ненависти, хотя в деталях никогда не рассказывал о ране, нанесенной ему годами нацистского господства. В его наиболее саркастическом стихотворении «Заут-

реня», Целан снова свидетельствовал голосом «Другого» от имени «Мы», означающем жертв. Оно начинается так, будто Страсти Иисуса стали образчиком страданий еврейского народа, воспроизведя при их описании буквально свидетельство очевидца убийства евреев в газовой камере. Однако, несмотря на горькую иронию «Заутрени», немецкие экзегеты хвалили это стихотворение за примирение Распятия со страданиями еврейского народа.

На фоне боли и отчуждения, которые поэт испытал от немцев, во время войны и после нее, он решительно переориентировался в сторону Восточной Европы, где были, как он ощущал, подлинные корни его «Я». Из стихотворения Марины Цветаевой «Поэма конца» он взял эпиграф «Все поэты — жидаы» для своей поэмы «И с книгой из Тарусы». Какой бы идиосинкретической, загадочной и противоречивой ни была поэзия Пауля Целана, он никогда не переставал тянуться к «Досягаемому Ты» - к слушателю, в действительности к чуткому «Другому».

17. ИЗРАИЛЬ ГУТМАН. «ПОПУЛЯРНЫЙ ОБРАЗ ЕВРЕЕВ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛЬШЕ»

В период между двумя мировыми войнами антисемитизм в Польше приобрел реальную силу и достиг своего апогея в 1935 г. после смерти Ю. Пилсудского, никогда не придерживавшегося антиеврейской линии. Его преемники вступили в тесные отношения с нацистской Германией, благословили дискриминацию и экономический бойкот евреев, которые стали уже не просто чужими, а чересчур многочисленными.

Как и в других восточно-европейских государствах, антиеврейские идеологии имели в Польше (в отличие от нацистской, где евреи считались абсолютным врагом) другой характер, иудеев рассматривали как чужих, козлов отпущения, препятствие национальным интересам, которых можно изгнать, но при этом восточно-европейский антисемитизм, не чуравшийся насилия и погромов, не планировал и не проводил в жизнь «окончательное решение» еврейского вопроса.

18. СТИВЕН Т. КАЦ. «МАССОВАЯ СМЕРТЬ ПРИ КОММУНИСТИЧЕСКОМ ПРАВЛЕНИИ: ГРАНИЦЫ «ИНАКОВОСТИ»

Неотъемлемой от истории насилия в широких масштабах есть одна черта - «инаковость», означающая, что мучитель клеймит и стереотипизирует разнообразными путями свою жертву, дабы узаконить применение силы. Образ

«Другого» создавался на основе классовых, половых, расовых, религиозных, этических и национальных отличий.

Категорию: «классы» начинают с рассмотрения кампании И. В. Сталина против кулаков. Можно утверждать: И. В. Сталин физически уничтожил не большую часть кулаков; он мог уничтожить их всех, однако однозначно и сознательно решил этого не делать. Организованная Сталиным жесткая конфронтация направлена была на «социально-чуждый элемент», на группу, чью природу по определению можно было переделать. Не ставя под сомнение образ Сталина как организатора массовых убийств, в том числе и преступность его поведения против кулаков и крестьянства в целом, нельзя игнорировать особенности, заключавшейся в том, что классовая борьба с кулаками не превратилась в войну на тотальное уничтожение. Принудительное социальное преобразование кулаков, по определению Сталина, не требовало большего.

Следующая категория – «национализм». Голодомор в Украине 1930–1932 гг. и выселение Сталиным семи национальных групп во время второй мировой войны.

Даже пять миллионов смертей не являются основанием для того, чтобы формально считать то, что произошло, – геноцидом. Несмотря на жестокость, эти события не смогут быть сравнимы с Холокостом. «Безжалостную кампанию против украинского национализма, которая уничтожила большинство коренной украинской культурной и политической элиты (как и значительную часть сельского населения региона) лучше классифицировать как пример националистического конфликта и внутреннего колониализма. Сталин не имел намерения уничтожить все население Украины» (с. 275). Гитлер намеревался, чтобы после Аушвица не осталось ни евреев, ни иудаизма. В украинских событиях целью насилия было ослабление нации и ее политическое разъединение.

Выселение четырех северокавказских народов – карачаевцев, балкарцев, чеченцев и ингушей можно рассматривать совместно, ибо кроме географической близости они:

- а) принадлежали к нерусской этнической группе;
- б) исповедовали ислам;
- в) стремились длительное время (при царизме и при советской власти) к политической независимости;
- г) испытывали на себе гнет и царизма и советов;
- д) были обособленными малыми народами.

Калмыки, татары и немцы Поволжья, тоже выселенные за принадлежность к определенной национальной общности, несмотря на их общий опыт с другими выселенными народами, этнично и религиозно были менее однородными.

Все эти семь групп были насильственным путем переселены между 1941–1944 гг., а их автономные республики фактически ликвидированы. Считалось, что они противились коллективизации, имели недопустимые стремления к независимости, способствовали нацистам и могли быть использованы как рабочая сила в географически изолированных районах советской империи. Намерения Сталина насадить другие культурные стандарты шовинистически отождествлялись с русской национальной культурой, его программа ассимиляции и интернализации национальных меньшинств, приведшая к уничтожению значительного числа людей, не совпадала с намерениями Гитлера уничтожить евреев при условии их полной дис-ассимиляции. Сталинизм уничтожал руководящие круги, чтобы сберечь народные массы в другом культурном состоянии. Преступность «классового врага» или буржуазного националиста, какой бы угрожающей она ни была, полностью отличается от угрозы «врага расового». «В манихейской биоцентрической онтологии нацизма, рассматривающей личность в качестве биологического носителя сущностных генетических и метагенетических свойств, ее поведение (и бытие) никогда не может быть изменено по определению» (с. 282). Таким образом, нацистская идеология скорее приводит к геноциду, чем к репрессиям, социально-экономическому перевоспитанию, Гулагу, депортации или массовым смертям.

Один из примеров массовой смерти - Кампучия в период между 1975–1978 гг.. С точки зрения Пол Пота, существовало три вида врагов народа: «капиталисты» - главным образом мелкие лавочники, торговцы; «феодалисты» - буддисты, представители интеллигенции и королевской семьи; «империалисты» - этнические меньшинства, агенты ЦРУ и КГБ, вьетнамцы. Большинство жертв относились к этническому большинству населения, они считались идеологическими противниками (в классовом и военном смысле). Даже красные кхмеры не настаивали на уничтожении всех своих классовых врагов, превратив их впоследствии в сельскохозяйственных работников. Классовое зло можно было трансформировать, эксплуататора переделать в производящего индивидуума. Это сущностно отличается от невыводимого клейма расового отличия, которым, как евреев, маркировали для уничтожения нацисты.

19. БЕН-АМИ ШИЛОНИ. «ЦВЕТУЩИЙ ДЕМОН: ЯПОНИЯ В РОЛИ ЕВРЕЕВ»

Из всех демонов, населяющих воображение христианского мира, наиболее распространен образ демона-еврея, дьявольская сущность которого выража-

лась в принадлежности к другой расе, отбрасывании евангелия и, в будто бы, распятии Христа, жизни за счет христиан, стремлении уничтожить весь мир, нарушении морали и в постоянной угрозе христианскому сообществу. В XX ст. похожую демоническую роль стали приписывать и японцам, также представляющим другую расу, отбрасывающую христианство, с успехом проникающую на Запад, наращивающую богатство и силу для покорения всего мира.

События русско-японской войны разбудили в русских страх в связи с тем, что их христианское общество подверглось двойной атаке — со стороны японцев извне, и неверных евреев изнутри. Евреи и японцы действительно отбрасывали христианство, ибо для первых религия имела большое значение и составляла основу коллективного существования, а для вторых — наоборот: они не воспринимали фанатизм и чуждую природу западной веры, что рассматривалось Западом как доказательство их интеллектуального обскурантизма и моральной неполноценности.

«Царь Николай II ... ненавидел японцев не меньше, чем евреев. Он называл их обезьянами, высмеивал их армию и обещал быстро их уничтожить в ходе войны. Он верил в то, что лучший способ сохранить свой трон состоял в том, чтобы обращать социальное беспокойство в России против евреев, внутри государства, и против японцев извне, за его пределами. Но он жестоко просчитался, японцы нанесли ему поражение на поле битвы, а евреи присоединились к революции» (с. 298).

Японская община в США, как и еврейская, стала образцовым меньшинством с высшим уровнем образования, низким уровнем преступности и восходящей социальной мобильностью. Японцы проявляли старание, амбиции, ценились за трудолюбие и научные достижения.

Когда Япония огласила войну США, в массовых представлениях внешний «желтый враг» слился с желтокожими обитателями Америки в единый образ опасного монстра. Весной 1942 г. Рузвельт приказал интернировать всех 112000 американцев японского происхождения в 10 концентрационных лагерей. Ни в чем не повинные перед США, люди были грубыми методами собраны за колючую проволоку. Бежавших расстреливали (так в Европе обращались с евреями до 1939 г.). Во время второй мировой войны образ Японии в США был хуже образа Германии. О Холокосте до конца войны не упоминалось. Немцев осуждали как белых и христиан за то, что они делали, а японцев (желтых и язычников) за то, что они есть. Систематическая дегуманизация японцев проложила путь к тому, что на Японию были сброшены две атомные бомбы, разработанные для нанесения ядерного удара по нацистской Германии. И все-таки Аушвиц и Хиросиму прировнять невозможно. В конце концов,

вражеская сторона сама осуществила во время войны множество зверств, а это новая форма технологии массового уничтожения, выходящая за пределы тогдашних, да и современных представлений о законных способах ведения войны, в обоих случаях после длительной кампании демонизации и дегуманизации.

Экономический успех японцев после второй мировой войны снова сопровождается демонизацией их образа. «Как образ японского кулака, так и образ еврейской наживки произведены из исторической тенденции демонизации преуспевающего «чужого».

20. РИВКА ЯДМИН. «АНТИЕВРЕЙСКИЕ ОБРАЗЫ В СОВРЕМЕННОМ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ»

Мусульманские источники содержат очень мало того, что могло бы объяснить негативные характеристики евреев в современной арабо-мусульманской прессе. Исследование процесса демонизации евреев в арабском мире не касается фундаментальных предписаний ислама или его готовности к диалогу или отрицанию последнего, а относится к тому, что соответствующие интерпретаторы избирают в культурном наследстве, в том числе и усвоенному ранее от христиан антисемитизму, используемому даже в качестве исламской традиции.

В современном арабском мире особую силу имеют нарративы, усиливающиеся от многократных повторений. Значительное внимание, уделяемое израильскому и американскому еврейству в политике арабских государств, существование конфликтов содействуют постоянному повторению позиций и представлений на всех уровнях коммуникации. Частое повторение идей и лозунгов имеет накопительный эффект, они превращаются в идиомы, не поддающиеся переосмыслению или переоценке. Те, кто демонизирует евреев, открыто призывают к джихаду, используя для этого и средневековые наветы, и обвинения в том, что они подрывали режимы, породили коммунизм, социализм, капитализм, национализм, демократию и масонство. До сих пор распространяются «Протоколы сионских мудрецов». Евреям приписывают распространение болезней, принудительное абортирование мусульманок, торговлю органами военнопленных для трансплантации и т. п.

Гипнотическая сила антиеврейского мира подкрепляется божественным авторитетом. Хотя большинство арабов не принимают экстремальные версии фундаментализма, они все же ощущают духовное родство с ним. Текст Корана содержит проявления неуважения и осуждения евреев. И официальные источники иногда воспроизводят их, как и антисемитизм в целом. Объединение исламистского энтузиазма с постоянной политической борьбой

против Израиля превратило арабский антисемитизм в мощную форму древнего предрассудка - стремление к уничтожению демона.

21. ДИНА ПОРАТ «ПРОТОКОЛЫ СИОНСКИХ МУДРЕЦОВ». НОВЫЕ ФОРМЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СТАРОГО МИФА

Будучи наглядным примером того, каким образом евреи могут изображаться в качестве «Другого», бросающего вызов общественному порядку, «Протоколы сионских мудрецов» не служат образчиком разрыва между реальными факторами и иррациональными источниками демонизации. Можно даже утверждать, что иррациональные — являются более истинными, чем логические, либо предположить, что сообща они составляют нераздельное единство. Нет сомнения в том, что редакторы протоколов используют эти возможности манипулирования сознанием, и, в свою очередь, их объяснения становятся новыми источниками антагонизма и враждебности, тем самым уничтожая возможность определения разрыва между логичным и иррациональным.

В последние годы новые издания, серийные выпуски и новые переводы «Протоколов...» от Чили до Чехии, от Москвы до Новой Зеландии и Тасмании обвиняют евреев в планах установления мирового господства. Эти обвинения звучат, в первую очередь, в адрес Израиля, сионизма, мирового еврейства, всемирных еврейских организаций, как правило, в связи с конкретными текущими событиями в разных частях света.

Одна из новых вариаций этой центральной антисемитской идеи — отрицание Холокоста. Как одно из доказательств всемирной власти евреев, способной сделать так, чтобы весь мир поверил в созданную ими мистификацию, ибо она обеспечивает им статус жертвы, способной вызывать сочувствие и получать деньги. Кроме того, свидетельствует о болезненном воображении евреев, способных измышлять газовые камеры, массовые убийства и неизъяснимые муки, что зло уже само по себе.

Те, кто отрицают Холокост, выступают в роли храбрецов, идущих против общественного мнения, контролируемого евреями, готовых вместе с издателями «Протоколов сионских мудрецов» принести себя в жертву ради истины, что, конечно, не исключает отдельного распространения других способов демонизации.

Восстановление интереса к «Протоколам...» в посткоммунистических странах не является чем-то удивительным. Раньше они были запрещены, и российская общественность не была знакома с исследованиями этих материалов на Западе и их осуждением. Они могли восприниматься, по крайней

мере, как правдоподобная гипотеза, и публиковаться как проявление свободы слова, в подтверждение того, что евреи могли империю построить, а потом и развалить, когда она перестала отвечать их интересам.

В арабский мир «Протоколы...» стали проникать с 20-х г. г.. Влияние их возросло вместе с разжиганием арабо-мусульманского конфликта, с отождествлением сионизма и мирового еврейства с Америкой и Западным миром в целом.

Среди чернокожих африканцев распространяется миф об евреях как о «главных архитекторах и первоочередных пользователей работоторговли неграми». Черное сообщество в самой Америке требует пояснений тому, почему еврейская община имеет успех, а черная нет. Евреев обвиняют в манипулировании общественным мнением против черной общины, что и является причиной её экономической беспомощности.

Япония, которая вообще вряд ли имела прямые контакты с евреями в своей истории, тоже стоит перед прямой угрозой сионистско-еврейского завоевания, если верить литературному антисемитизму местного изготовления, еще не переросшему в социальную и политическую деятельность.

«Кажется, чем больше еврей воплощает Запад, демократическую, современную цивилизацию, тем больше он воспринимается как дьявольски одаренный и опасный «Другой» теми, кто отрицает или не может конкурировать с этими стандартами» (с. 333).

22. Вольфгант Бенц. «Мотивы и последствия СОВРЕМЕННОГО ОТРИЦАНИЯ ХОЛОКОСТА В ГЕРМАНИИ»

Уродливый термин «Аушвицкая ложь», из содержания которого следует, что национал-социалисты не убивали 6 млн евреев, получил широкое распространение в Германии благодаря неонацисту, работавшему в 1944 г. в Аушвице, который в своей брошюре пытался доказать, что этот концентрационный лагерь был местом приятного времяпрепровождения, где заключенные во время работ пели песни и танцевали, а вновь прибывшим, страдавшим от недоедания, давали время, чтобы окрепнуть и т. д. Этот термин — краеугольный камень «ревизионистской» идеологии, отрицающей злодеяния фашистского государства. Апологеты Гитлера намереваются таким способом «декриминализировать» немецкую историю. Для этого используются и «научные аргументы», подобные тому, что действие газа «Циклон-Б» не могло повлечь за собой столько жертв, из-за препятствий в его использовании в таких масштабах.

Отрицание Холокоста является не просто выражением националистической или неонацистской эксцентричности, а служит сигналом к началу новой волны антисемитизма, очередной изоляции еврейского меньшинства от общества.

В отличие от традиционных неонацистов ревизионисты используют псевдонаучные средства, научные формы деятельности: дискуссии, семинары, лекции и конференции. Претензиям злобных дилетантов не мешает содержание, вульгарное и грубое. Немецкому патриотическому чувству трудно согласиться с тем, что его государство было организатором ужаснейших преступлений. Появляются и такие ревизионисты, что обвиняют во всем евреев, либо отрицают общую негативную оценку истории данного периода в Германии. И старый, и новый антисемитизм стремятся изолировать евреев: именно с этого гитлеровцы начинали в 1933 г..

23. РОБЕРТ С. ВИСТРИЧ. «КСЕНОФОБИЯ И АНТИСЕМИТИЗМ В НОВОЙ ЕВРОПЕ: СИТУАЦИЯ В ГЕРМАНИИ»

Идея европейской интеграции, достигнув своего кульминационного момента после падения «железного занавеса», явно пробуксовывает в военных конфликтах на Кавказе и на Балканах; в Западной и Центральной Европе утверждается особый национал-популизм, объектом которого стал приток эмигрантов из стран Третьего мира, а позднее из Восточной и Южной Европы в страны европейского содружества.

Насилие против эмигрантов в Германии стало нарастать сразу после объединения, в первую очередь, против беженцев (афро-американцев, азиатов, арабов). Немецким неонацистам удалось укрепить международные контакты с правоэкстремистскими организациями в России и Восточной Европе. «Электронный фашизм» помогает живить нацистскую отраву, обходить общественные запреты и цензуру, установленные органами власти, обеспечивает взаимопомощь членам неонацистских движений во всем мире.

Неонацистам противостоит государство, преданное идеям либеральной демократии и верховенства закона.

«Парализованная в историческом плане национальная идентичность послевоенной Германии ищет новые выходы. Самые низкие слои подбирают себе самые слабые объекты, на которых можно было бы реализовать потребность в самоутверждении, в чувстве общности, в то время как иностранцы, ищущие убежища, и беженцы становятся объектами угнетаемой злобы и ненависти, копившейся десятилетиями. «Кровные связи и ощущение общности выражают регрессивный гнев населения, направленный против самых заметных групп иностранцев» (с. 355).

После падения СССР (врага) появилась потребность в новых сторонниках другой монотеистической религии, например, мусульманские общины заменяют в Европе евреев в классической роли козла отпущения.

Только в 1980-е г. г. евреи начинают разрабатывать новое сознание и представление о своем месте в Германии в сомнениях, связанных с наследием массового уничтожения и желанием многих немцев оставить всё в прошлом. Для многих из них тревожным является тенденция стирать отличия между злодеями и жертвами, отрицания специфики «Шоах» и подчеркивание страданий немцев во время второй мировой войны и после нее, как сравнимых со страданиями евреев.

Одна из проблем евреев в Германии заключается в том, что волей-неволей они служат постоянным напоминанием немцам о своей злосчастной судьбе, что мешает последним достичь «здорового» национального сознания.

Другой стороной современного немецкого сознания является официальный «филосемитизм», имеющий множество позитивных аспектов, в том числе и финансовую помощь еврейским общинам и организациям в Германии.

В историческом плане антисемитизм в Европе имел христианские основы, связанные с уникальным статусом евреев как «богоизбранного народа», приговоренного церковью и светскими правителями к рабству и сегрегации. Однако со времен эмансипации евреи стали неотъемлемой частью европейской культуры. Это никак не относится к современным эмигрантам, как и другие особенности длительного пребывания евреев в европейской культуре. Подъем исламского фундаментализма в мусульманских общинах ряда европейских государств противоречит идеям интеграции, присущим европейскому меньшинству в довоенной Европе. Турки, цыгане и беженцы, а не евреи являются сегодня главными мишенями расистского насилия, именно их рассматривают как меньшинства, не поддающиеся ассимиляции, им отказывают в праве гражданства, но продолжают осквернения еврейских кладбищ и мемориальных мест, посвященных Холокосту.

Русские евреи «выглядят» более похожими на немцев, чем турки, и считаются более желательным либо способным к ассимиляции меньшинством. Их социальная интеграция поощряется с большей очевидностью, чем интеграция мусульман.

Книга содержит иллюстрации и перечень встречающихся в ней имён, названий, терминов.

Э. И. Мартынюк²

Е. Э. Никитченко³

² Мартынюк Едуард Иванович – кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. Мечникова, керівник науково-дослідного центру «Компаративістських досліджень релігії».

³ Никитченко Олена Едуардівна – старший викладач кафедри філософії Одеської національної юридичної академії.

СОДЕРЖАНИЕ

Сторінка редактора	3
<i>А. В. Аксененко, Е. О. Николенко, О. В. Николенко</i>	
Синкретический диалог и различные структуры знания	5
<i>Л. А. Ануфриев, О. В. Добродум</i>	
Глобальные проблемы современности и религия	21
<i>Н. П. Бевзюк</i>	
Східна і західна моделі християнства в Україні: соціально-культурний аспект (XVII ст.)	33
<i>О. В. Добродум</i>	
Виртуализация и интернет-религии в Рунете	39
<i>І. Колесник</i>	
Бунт молоді і досвід адаптації дзен-буддизму	65
<i>П. К. Лобазов А. М. Сенчук</i>	
Конфессиональная Одещина: состояние и тенденции	69
<i>А. М. Невшупа</i>	
Религиозное сознание и современное информационное пространство.	77
<i>А. А. Панков</i>	
Поликонфессиональная религиозная ситуация в современной Украине в контексте проблемы национальной безопасности.	93
<i>Т. М. Чернега</i>	
Про вплив світобачення Григорія Сковороди на українське духовне християнство (друга половина XVIII – перша половина XIX ст.).. . . .	105
<i>Т. М. Чернега</i>	
До проблеми есхатологічного трактування філософії історії на прикладі творчості Е. Сведенборга та Г. Сковороди.	115
<i>М. Штокало</i>	
Деякі релігійні аспекти програм кандидатів на посаду Президента України у 2004 г.	131
<i>Реферат</i>	
Демонизация другого: антисемитизм, расизм и ксенофобия <i>Э.И. Мартынюк, Е.Э. Никитченко</i>	139

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
КОМПАРАТИВІСТСЬКІ
ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

ВЫПУСК 5-й

Коректор С. М. Шушпановська
Технічний
редактор М. В. Халікян
Верстка В. А. Дідорчук

Редакція може публікувати матеріали не поділяючи поглядів
авторів. Відповідальність за наведені дані несуть автори.

Підписано до друку 22.12.05, Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Друк трафаретний. Ум. друк. арк. 10,00. Обл-вид. арк. 10,11.
Тираж 300 пр. Зам. 1189

Видавництво «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
(свідотство серія ДК № 1196 від 15,01,2003)