

Науково-дослідний центр  
"Компаративістських досліджень релігії"  
філософського факультету  
Одеського національного університету  
імені І.І. Мечникова

**КОМПАРАТИВІСТСЬКІ  
ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ**

# **КОНВЕРГЕНТНІ ТА ДИВЕРГЕНТНІ ПРОЦЕСИ В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ СВІТУ ТА УКРАЇНИ**

**випуск 12**



Науково-дослідний центр  
“Компаративістських досліджень релігії”  
філософського факультету  
Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

КОМПАРАТИВІСТСЬКІ  
ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

КОНВЕРГЕНТНІ ТА  
ДИВЕРГЕНТНІ ПРОЦЕСИ  
В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ  
СВІТУ ТА УКРАЇНИ

*Випуск 12-й*

Одеса  
ФОП «Фрідман О.С.»  
2017

УДК 215:502.2(082)  
К77

Рекомендовано до друку Вченою радою  
філософського факультету Одеського національного  
університету імені І.І. Мечникова. Протокол № 7 від 18.05.2017 р.

**Редакційна колегія:**

**О.Ф. Гольд** – кандидат філософських наук (відповідальний секретар)

**О.А. Довгополова** – доктор філософських наук, професор ОНУ імені І.І. Мечникова

**Е.І. Мартинюк** – кандидат філософських наук (головний редактор), доцент ОНУ імені І.І. Мечникова

**О. В. Ніколенко** – кандидат філософських наук, доцент ОНУ імені І.І. Мечникова

**Т.В. Розова** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія»

**К77**      **Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та Україні / Одеськ. нац. ун-т ім. І.І.Мечникова : Наук.-дослід. центр «Компаративістські дослідження релігії». Вип. 12 ; ред. кол., Е.І. Мартинюк (гол. ред.). – Одеса : ФОП «Фрідман О.С.», 2017. – 176 с.**

ISBN 978-966-96181-38-7

У збірці статей містяться матеріали, які підготували учасники дослідницького проекту науково-дослідного центру «компаративістські дослідження релігії» філософського факультету одеського національного університету імені І.І. Мечникова та науковців з інших вищих учбових закладів України та близького зарубіжжя, йдеться про активні процеси релігійного життя світу України, окремі явища, що, безпосередньо чи опосередковано впливають на наше сприйняття-розуміння важливих обставин відтворення релігійних інститутів у сучасному соціумі.

УДК 215:502.2(082)

ISBN 978-966-96181-38-7

© Одеський національний університет  
імені І.І. Мечникова, 2017

## Сторінка редактора

---

Шановний читачу!

Як завжди, дванадцята збірка наукових напрацювань співробітників науково-дослідного центру «Компаративістських досліджень релігії» філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова та їх колег з інших ВНЗ України та зарубіжжя містить дуже різноманітні щодо методології вивчення, чи то вибору явищ для висвітлення статті. Але так сталося, що абсолютну більшість серед них об'єднує пошук людиною своєї релігійності, особистості, ідентичності, від прадавніх часів (М. Вебер) до сучасного явища «его-синтезації» (Е.І. Мартинюк, О.Е. Никитченко).

На наш погляд, більшість матеріалів, що надруковані, мають дискусійний характер.

Якщо є бажання прийняти участь у дискусіях, як завжди чекаємо ваших думок за адресою редакції:

Науково-дослідний центр  
«Компаративістські дослідження релігії»  
Філософського факультету  
Одеського національного університету імені І.І. Мечникова  
Одеса, 65026, Україна

Головний редактор

*Мартинюк Е.І.*

---

## SHAMANISM AND PROTO-CONSCIOUSNESS

This short note introduces to the stakes of the shamanic interpretation of the Paleolithic parietal art in five steps: first, it sketches the history of the discovery of Paleolithic cave paintings; second it briefly reviews the scientific vulgate on the matter; then the potentialities of ethnological comparativism are displayed and the overlapping existing between shamanism *lato sensu* and the *homo religiosus* ethos perused. In conclusion, we examine William James and A. N. Whitehead respective import.

### 1. The discovery of Paleolithic cave paintings

When, in 1879, amateur archaeologist MARCELINO SANZ DE SAUTUOLA (1831–1888) discovered the Altamira cave's parietal paintings, an entire new set of questions arose for professional archaeologists and anthropologists alike.<sup>2</sup> First of all, could paleolithic art (40.000–10.000 y.a.) be the early – or the late, depending on the depth of your vision – witness of the hominization process that had just been masterfully theorized by CHARLES DARWIN (1859)?

The immediate response to this discovery was absolute disbelief: XIXth century academics were not ready to acknowledge that such an artistic refinement was possible for simian “primitives.” These paintings were fake. Such a bold claim is to be understood of course from the perspective of the colonialism of the West, that was at its peak at the time. If the contemporary burden of the White was so heavy, it was because the colonized people were, so to speak, pre-historical. Hence, it was all the more inconceivable to obtain aesthetic refinement amongst the paleolithic barbarity. The importance of cultural relativism, already defined in 1887 by Boas,<sup>3</sup> will be acknowledged only after 1918, precisely when the European imperialism suffered difficulties – and before US-American imperialism took the lead.

The wind turned however in 1902 – the very year JAMES published his *Varieties* – when the prominent prehistorian ÉMILE CARTAILHAC (1845–1921) acknowledged that no doubts were possible and that SAUTUOLA's claims were genuine.<sup>4</sup> Scientists were thus left with a new set of evidence of the hominization process that began,

according to the most recent fossil and genomic data, 370.000 year ago with the split between the *homo sapiens* and the *homo neanderthalensis*. The evidence found gives us a glimpse into communities made of anatomically and mentally fully modern human beings. But it promptly transpired that these evidences were far more tricky to interpret than one would have first thought. Different strategies were nevertheless probed.

If it was not possible to ignore these findings altogether or to discard them as scientifically irrelevant, the easiest was to argue for an exemplification of the “art for art’s sake” pattern. THÉOPHILE GAUTIER’s (1811–1872) apophthegm was thus used in order to argue that no meaning was to be found in these paintings other than the aesthetic enjoyment obtained by the craftsman. Acknowledging such an aesthetic propensity at a time when bare survival must have been the main goal of humankind was actuazlly a very strong move – but claiming that art was performed simply “for art’s sake” was actually a plain derogative statement. New findings were going to change this dramatically.

The discoveries were not only quantitatively impressive, they introduced a qualitative shift. To name only four major sites: the Cave of Niaux was being visited from the very beginning of the seventeenth century (say *circa* 1660), but the actual age of its parietal art was guessed only in 1906. The Cave of the Trois-Freres was discovered in 1914. The entrance to Lascaux Cave in 1940. And Chauvet-Pont-d’Arc Cave was discovered in 1994. Scientists had now to deal with naturalistic scenes such as the inevitable bisons, horses, reindeers and bears, but also with (animal) chimeras, (children) handprints, therianthropes and theriomorphic beings, and, perhaps even more embarrassingly, with abstract symbols of sorts.

What, if anything, did these part man and part beast paintings mean? Even more upsetting was the topology of the artwork and its general context: why would the *homo sapiens* use deep caves for art? ROSSANO underlines the following main problematic points: first, remains that would prove regular use (such as torches, fires, tools or food), are rare, suggesting that these sites were occupied only sporadically. Second, the spaces where paintings and other ritualistic artefacts are found are sometimes small and isolated, rather inaccessible actually. Third, many of the animals depicted are not ones commonly used for food and some are purely mythic (such as the long-horned horse-like creature of Lascaux). Fourth, one also finds children’s

hand and footprints and bizarre symbols and graphics; plus, when a human being is painted, it is a being-in-transformation rather than a being-in-the-world. In sum, this entire cave painting representation of reality is not real at all: "they were painted in the most realistic way in order to capture what lies beyond earthly reality. The animals are floating in the air, their legs do not reach down to the earth, and their pose does not know gravity. The paintings have no horizon, no landscape, no orientation to earthly living".<sup>5</sup>

Taken together, ROSSANO claims, "this evidence supports the idea that these deep cave sites were used for shamanistic rituals where altered states of consciousness and union with the spiritual world were achieved." From this perspective, the following elements of answer can be provided. First, ritual venues would, indeed, be occupied only in sacred times. By definition, the sacred has to be segregated from the profane. Second, small and isolated spaces would heighten the sensory effects susceptible to induce ecstatic states. Third, many of the animals depicted have symbolic importance as representations of power. Fourth, among complex hunter gatherers, children are commonly involved in rituals of initiation. Finally, ethnographically, caves are frequently understood as a gateway to the underworld.

In sum, if one accepts the heuristic virtues of the paleo-shamanistic hypothesis, most, if not all, difficulties seem to vanish. Cave sites were used for religious purposes by communities and individuals, as the difference in parietal art testifies: LEWIS-WILLIAMS exemplifies this with the help of the Gabillou and Lascaux caves, where communal rituals have probably taken place in the vast entrance chamber (Lascaux's famous "Hall of the Bulls") whereas individual initiations or mystical journeys were taking place in the depths of the "Tunnel" (Gabillou) or of the "Shaft" (Lascaux).<sup>6</sup> The former were likely to take place in a mild trance whereas the later sprang from a full mystical experience. The paintings themselves were thus part of a psychotropic plan of action that was probably systematically ritualized for the community and rather loose for the individual quester. Some sites and paintings were fostering consciousness-altering rituals, other were the result of shamanistic intercourse with guardian spirits (what is commonly named "hallucinations" and "possession").<sup>7</sup> Moreover, the bizarre symbols and graphics do make sense from the perspective of induced altered state of consciousness, as LEWIS-WILLIAMS AND CLOTTES argue with their entoptic theory.<sup>8</sup>

Now, in order to obtain a strong argument, a few speculative questions need to be settled. They are sympathetic with the “evolutionary theories of religion” but focus on the correlation between hominization, Paleolithic parietal art, and shamanism.

## 2. The scientific vulgate

Historically, the scientific standpoint has basically forbidden to raise the question “why?” because it allegedly prevents an objective account. Remain three possibilities.

Archaeology, *stricto sensu*, asks “when?” and seeks to cope with dating and chronological issues. Radiocarbon dating is able to determine the age of carbonaceous materials up to about 60.000 years old, so it constitute indeed a reliable tool to cover the Upper Paleolithic (50.000–10.000 y.a.).

“Art for art’s sake” confines itself at the ornamental level of the “how?” Since the goal is plain – aesthetic pleasure of the work in the making and of the work made – , what matters is to question the techniques used. A bit of *pathos* is furthermore welcome.

Structuralism addresses solely the “what?” of parietal art. It has had a very deep and dogmatic influence upon the field until recently. Thanks, so to speak, to towering figures such as CLAUDE LEVI-STRAUSS (1908–2009) and ANDRÉ LEROI-GOURHAN (1911–1986), the question of “why?” has been the subject of an inquisition of sorts. Scientists should only attempt a (statistic) understanding of the binary semiotic structures that explains the network of male and female signs so as to construct a mythogram or mental template; they have no access whatsoever to more existential claims.

## 3. Ethnological comparativism

Each time that scientific dogmatism has loosen its grip on the issue of Paleolithic parietal art, some form of ethnocomparativism grew. As a matter of fact, neither archaeology nor structuralism were seeking any explanation whereas the “art for art’s sake” motto could not deliver one for phenomena such as paintings and petroglyphs made in extremely difficult circumstances and obviously loaded with esoteric meanings.

Two comparative paths are well worn: totemism (GABRIEL DE MORTILLET) and sympathetic magic (BREUIL). Each involves a dialogue between what we guess of Paleolithic life and what we think we understand of contemporary “savages” (LEWIS-WILLIAMS, for one, is found of Kalahari San culture.) But none help us to understand the

peculiarities of *some* paintings, especially not the fact that many of the animals depicted were not commonly used for food, and even less the context of *all* paintings as they are found *in situ*.

In totemic cultures, clans have typically a spiritual connection or kinship with a single given animal species, that is endowed with positive and negative cultural characteristics, from power-endowing manifestations to crippling taboo curses. In DESCOLA's lexicon, there is a continuity of souls and of bodies.<sup>9</sup>

In sympathetic or "hunting" magic, the work on the representation of the animal is supposed to impact the animal itself, either to further hunting (including apotropaic practices), or to help the fertility of useful species or to obtain the destruction of feared predators.<sup>10</sup>

The third path – cave shamanism – springs probably from MIRCEA ELIADE's early works and GERTRUDE LEVY's speculations. According to the former, the religion of Paleolithic humans was shamanistic in spirit (no pun intended but appropriate);<sup>11</sup> according to the latter, caves are obvious modalities of the feminine archetype and visiting caves amounts to journey into mother Earth's womb, which means to experience one's archaic fears and hopes of rebirth, regeneration, reconnection.<sup>12</sup>

HORST KIRCHNER provided the first shamanistic interpretation of parietal art when he brought together Lascaux's therianthropes and Yakuts's shamanistic graves. Never before had the scene of the Shaft's "dead man" been elucidated from the perspective of the very bird standing on the stick, next to the inanimated body.<sup>13</sup> Then ANDREAS LOMMEL made explicit the correlation between hominization, shamanism and the beginning of art.<sup>14</sup> In the same way that shamans are artists of a kind, artists always have a shamanistic temper...<sup>15</sup>

After some twenty years of rest, DAVENPORT AND JOCHIM refreshed this interpretation of the Shaft at Lascaux<sup>16</sup> while LEWIS-WILLIAMS AND DOWSON proposed a neuropsychological model that recarved the shamanistic hypothesis by naturalizing it completely.<sup>17</sup> The main contemporary supporters of the shamanistic interpretation of parietal art are JEAN CLOTTES AND DAVID LEWIS-WILLIAMS.<sup>18</sup> They structure, together with JAMES and ELIADE, the present argument.

#### 4. Shamanism and the *homo religiosus*

In order to obtain a fair shamanistic reading of parietal art, one needs first to define what shamanism is. Unfortunately, scholars

do not agree upon a definition of this complex phenomenon. There are basically two schools: one arguing that we need to stick to shamanism's Siberian idiosyncrasies, and the other according to which core shamanistic features are present in most, if not all, forms of religiosity – this being especially obvious in the case of traditional communities.

There is no need to deal here with that controversy, quite similar to the one raging in Gnostic studies, all the more so since in order to establish a dogmatic thesis one needs to carve head-on controversial arguments that are actually quite often not supported with a first-hand knowledge of the practices and the categories at stake. A pretty straightforward account is nevertheless obtained if one peruses JAMES's *Varieties* and ELIADE's numerous synthetic works, such as his *The Sacred and the Profane*.<sup>19</sup>

According to the *Varieties* (JAMES 1902) – that reflects the strong influence of FREDERICK W. H. MYERS (1843–1901) on JAMES – the religious life necessarily involves three cosmo-psychological keys: “more,” “flux,” and “union.”<sup>20</sup> There is first a structural thesis: on the one hand, “the visible world is part of a more spiritual universe from which it draws its chief significance.” In other words, the world of everyday experience is inscribed in a broader world and this world is not alien to our world at all: it is simply, but significantly, *more* spiritual. On the other hand, the gate existing between the worlds is understood with the help of a concept borrowed from psychophysics and that will have a strong legacy: the subliminal door.<sup>21</sup> Second, as a result, these worlds are not bifurcated, their doors are not closed. Spiritual energy flows in both directions, which means that communication with the higher powers is possible and especially that prayer is empowered with an efficacy of its own kind. Third, “union or harmonious relation with that higher universe is our true end.” When JAMES underlines that “there is *something wrong about us* as we naturally stand,” he makes plain that this uneasiness is due to our disconnection with our true Self, our fellows humans... and eventually the Totality: *we are saved from the wrongness* “by making proper connection with the higher powers.”<sup>22</sup> To live at unison with the higher powers has a transfigurative virtue that brings meaning, peace and safety to one's life.<sup>23</sup>

From a broad philosophical perspective, we somehow obtain PLATO's worldview as it was carved by his Pythagorean legacy. The phenomenal world is moulded by the world of “Ideas;” participation

and reminiscence are the keys to the interplay between the two worlds; and philosophic life seeks to harmonize the worlds. As is well-known, the immediate exemplification of this can be found in the Myth of Er that concludes *The Republic*. For his part, the late WHITEHEAD adopts – especially in “Immortality” (1941) – a similar pattern: cosmology involves “God” and the “World;” what happens in one sphere necessarily impacts the other (see, e.g., the initial subjective aim and the subjective immortality); and religion boils down to world-loyalty.

According to ELIADE’s *The Sacred and the Profane* (ELIADE 1957), religion is both cosmological and cosmogonical. The *homo religiosus* cannot live in a chaos, order has to be granted. So as to start a community or to establish a settlement, the centre of the world (“omphalos mundi”) has to be discovered. That task is not as hard as it first may seem since the centre actually manifests itself through kratophanies that are also hierophanies: the power of the centre is inseparable from its hieratism, i.e., its sacredness.<sup>24</sup> We have essentially two possibilities: either the manifestation is so obvious that it imposes itself *naturally* (a volcano, a mountain, a tree struck by lightning, a source, ...) or it requires the vision of an initiated. Once the centre is located, the axis of the world (“axis mundi”) and the four cardinal directions can be objectified. In other words, the chaos is cosmicized and humans can (potentially) find their way around, not only in their terrestrial dwelling (North, South, East, West), but also in the upper-world (Zenith) and the lower-world (Nadir). The axis of the world involves two things: on the one hand, a three-tiered cosmos, on the other, the existence of gateways. If the axis is represented by a column, the emphasis falls on the celestial vault being supported by it; if it is represented by a mountain, a pyramid or, even better, by a ladder or a tree, the osmosis between the worlds already depicted by JAMES is made plain. Of special importance is the symbol of the tree, as it allows the understanding of the complementarity between the worlds. The terrestrial world is akin to the trunk of a cosmic tree that finds its support, its structuring energy, from its Chthonic foundations and that sees its fruits bore at the Ouranian level. Meaning originates from the ability to grasp the full interconnectedness of the worlds. Remember that religion is first and foremost binding (“religare”) and that any cosmogonical opponent would indeed be worthy of the name “devil,” i.e., “diabolos,” the one who separates.

We now have a reliable tool to understand the shamanistic worldview, as it perfectly exemplifies the triune pattern more/flux/union. First, the basic ontological structure is three-tiered and features animal and spiritual beings that channel their influences through gateways. The worlds are not simply superposed, there is a permeability, a receptiveness of the worlds to each other's influence.<sup>25</sup> Second, the idea of flux is archetypal in shamanism. Primo, the shamanistic ritual *per se* involves the so-called "shamanistic flight" or exstasis. Secundo, the worlds are susceptible of morphing into one another: becoming-animal, becoming-divine and becoming-human are possible in a world where flux and interconnection are the rule. Everything is animated, everything is endowed with power, everything is pointing at some meaning.<sup>26</sup> Tertio, communication with spirits amounts to pragmatic transactions that remind us of barter and of bargain. Third, the harmonization, the bringing together of the worlds is what matters. One seeks peace within oneself, with his or her fellow humans, with all forms of terrestrial life and eventually with the other worlds. Shamanism is above all a matter of curing – and the shaman has first to cure herself from the "shamanic illness" that usually structures her initiation.<sup>27</sup> It is also a matter of enhancing the social coherence when need be.

The core of the experience deserves some more attention. The shamanistic flight presupposes the possibility to dissociate one's body and one's soul and to have the latter journeying through the earth or its sub- and supra-realms. Shamanism, in other words, is defined by exstasis, a standing outside oneself induced by deprivations (fatigue, pain, fasting, sensorial deprivation), practices (sustained rhythmic dancing, prolonged drumming, visual stimulations) or the ingestion of psychotropic substances. As such, it is usually contrasted with meditation, that comes down to enstasis, and possession, during which someone is under the controlling power of a foreign entity. On the one hand, enstasis names the yogic association in which one annihilates oneself in the totality.<sup>28</sup> On the other hand, possession comes in two modes: welcomed (adorcism) and unwelcomed (exorcism).<sup>29</sup> In the first case, the spirit is summoned to take psychokinetic control of a human being; in the second, the spirit is invading the human being against his will. From the perspective of our analysis, the difference between shamanism and enstasis is sound but the difference between shamanism and possession should be made more flexible. If the shamanistic flight operates indeed a dramatic dissociation of the

body and the soul of the practitioner, it is conceivable that during this absence an auxiliary-spirit is welcomed in the “empty” body – or that, contrariwise, an adverse entity incarnates itself.<sup>30</sup> Moreover, one can understand transe as the shaman uniting with his animal spirit-helper.

Anyway, the shamanistic flight is a quite adventurous journey during which one has to cope with non-rational or even blatantly irrational beings. The help of the auxiliary-spirit is of course granted, but, to use a metaphor, it does not amount to riding a reliable car to go from point A to point B without much traffic hassle; it is like riding a young stallion that has its own agenda, desires, fears and tricks...

Finally, let us underline with CLOTTEs that a complementarity of perspective between the approaches debated *supra* should be privileged:<sup>31</sup> archeology, *stricto sensu*, the “art for art’s sake” principle and structuralism could work together to sharpen our understanding. Art for art’s sake cannot account for what we find, but it remains true that parietal artists were concerned with the esthetic dimension of their representations and symbols. Totemism and hunting magic can be understood from a broader shamanistic perspective – the opposite being untrue. Even some form of non-reductionistic structuralism could be helpful to help defining the semantic structure that perhaps characterizes the topography and symbolism of Paleolithic caves.

## 5. Conclusion

In conclusion, we briefly review the main advantages of the shamanistic heuristics and then clarify JAMES and WHITEHEAD respective import.

There are two issues to be addressed by any interpretation: coherence and applicability. In other words, any heuristics worthy of that name should be able to recreate, as far as possible, the global worldview that nourished the Parietal civilizations *and* to exemplify it in all its manifestations – or at least in most of them. Adequacy, as WHITEHEAD saw, will remain an attractor of sorts in a process world that necessarily involves experiential opacity, intuitive shortcomings and conceptual insufficiencies.

On the one hand, JAMES and ELIADE foster a systematic set of concepts allowing the understanding of the Ur-ground upon which all religions have built. On the other, Clottes and Lewis-Williams provide suggestive interpretations of parietal art, whether it is found in communal rooms or in inaccessible shafts. But they do not pretend

to obtain a definitive grid: since these communities were fully human, their complexity cannot be exhausted, even by such a broad and powerful framework as proto-shamanism. While CLOTTES AND LEWIS-WILLIAMS enforce a naturalistic reading (religion is wired into the brain), they appear to do so in a rather non-dogmatic way. Art and spirituality are consubstantial with humankind.

Deep limestone caves were visited *a minima* in order to impregnate oneself with Mother Earth's energies and *a maxima* to seek personal encounters with Chthonic entities. One can conceive indeed a spectrum of practices spreading from the collective rites practiced in communal rooms to the purely private quest taking place in the most remote parts of the cave. Vulval, vaginal, cervical and uterine symbolisms are fully operative in a worldview that guarantees access to deeper energies as one goes further in the bowels of the earth. Ultimately, the time spent in a diverticulum amounts to a pregnancy and allows a mental rebirth.<sup>32</sup> Needless to say that a religious worldview that champions female symbols and narratives is likely to structure matriarchal communities.

From the perspective of a three-tired cosmos, the rock wall constitutes an osmotic membrane between humans and the spirit world. The meaning of handprints, for exemple, is likely to have more to do with establishing a contact with the spiritual than with image-making: negative hand print makes the hand disappear behind a layer of paint, sealing it so to speak in the wall.<sup>33</sup> Fluxes were of course possible in both directions and when an artist took advantage of the natural shape of the rock to phenomenalize an animal or a therianthrope, s/he sought to reveal the powers behind. Teeth, pieces of bones or shells (coming from the sometimes remote littoral) were also placed in niches, cracks and cavities in order to manifest the intended transaction.

### **What about JAMES and WHITEHEAD respective import?**

JAMES's *Varieties* (JAMES 1902) clarifies promptly what the issue should be for a philosopher or a psychologist of religion. *Lato sensu*, religion has three modalities: subjective, objective and transitive. *Qua* subjective, religion is lived and living, it brings us in contact with the Ultimate. *Qua* objective, religion is a shared worldview and a social superstructure. *Qua* transitive, religion is the late and necessarily dull rationalization of someone else's experiences. Fully aware of the fact that objective and transitive modalities are far too

controversial *and* that only first-hand experience matters, on these shores as everywhere else (radical empiricism is, unsurprisingly, an amphibious principle), JAMES seeks exclusively to indagate the subjective side of religion – which means to get acquainted with exceptional and eccentric personalities, starting with his own.<sup>34</sup>

WHITEHEAD's *Religion in the Making* (WHITEHEAD 1926 – hereafter “RM”) subscribes to JAMES's analysis but remarks that the acute religious fever of “geniuses” always rises from within a certain religious worldview as it is embedded in a given social framework. In other words, the objective, social, collective, rational side of religion is back on the agenda of process philosophy. He furthermore underlines the importance to peruse the transition from the individual and non-rational experience to the social dogma (a concept that he recarves on that occasion<sup>35</sup>). Of special relevance to him is the correlation between science and religion: on the one hand, there is – or should be – an “inevitable transformation of religion with the transformation of knowledge” (RM 7-8); on the other, it is not by chance that technoscience was born in a monotheistic culture.<sup>36</sup>

This move makes WHITEHEAD important to understand adventures of ideas, but it is also the occasion, as JAMES anticipated, to utter a few unforgivable Eurocentric and colonial jugements on the alleged “primitive barbarism” (RM 28) of traditional modes of religiosity and on the techno-scientific idiocy of foreign cultures. A first answer to these two unfortunate blunders will come, respectively, from authors such as HODGSON (1974) and SAID (1978)<sup>37</sup> and, interestingly enough, from MUMFORD (1934) – who was an avid reader of WHITEHEAD.<sup>38</sup> One should also note WHITEHEAD's ambivalence on the question of religious emotion and the straightforward gender overtone of his remarks.

On the one hand, tribal emotion of “primitive races” and “savage tribes” soils man's pure religiosity and is negatively assessed.<sup>39</sup> “In this primitive phase of religion – WHITEHEAD writes –, dominated by ritual and emotion, we are dealing with essentially social phenomena.” (RM 22) Religion requires thus “a metaphysical backing; for its authority is endangered by the intensity of the emotions which it generates. Such emotions are evidence of some vivid experience; but they are a very poor guarantee for its correct interpretation.” (RM 81)

Exactly, on the other hand, the personal emotion that is purified by solitariness and accompanies the contemplation of the universal is positively valued (cf. RM 54). Reason and dispassionate criticism are

shielding civilized man from hysteria.<sup>40</sup> WHITEHEAD might shoulder JAMES's thesis on the primordial subjectivity of religion but first-hand and original form of experience is for him less a tormenting fever than a rational epiphany. This is clarified as soon as one indagates his ontology, that champions the equation private actuality / intrinsic value / emotional tone: the value of actuality is indeed correlated to the private enjoyment of its creative experience of the world.<sup>41</sup>

There is furthermore a progressive evolution between the two emotional poles: "The religious idea emerged gradually into human life, at first barely disengaged from other human interests. The order of the emergence of these factors was in the inverse order of the depth of their religious importance: first ritual, then emotion, then belief, then rationalization."<sup>42</sup> Strikingly, this evolution boils down to a regimentation of the body, that is traditionally animal-like and symbolically female.<sup>43</sup>

It would not be fair to claim that Whitehead was animated by a deep patriarchy but he certainly showed signs of a chauvinism that has always been articulated, volens nolens, with machismo and the like... Only when he speculates on cosmological matters does he become fairly neutral in gender and politics. Seemingly only then a multiplicity of temporalities could be assumed.

The *homo religiosus* is always seeking meaning, signs, reality. What we understand of Paleo-shamanism reveals a fully fledged process culture where interconnexity grants harmony through the metamorphosis of humans, animals and spirits and thanks to the existence of gates in the three-tired world and especially because of the intrinsic permeability of the boundaries of these worlds. In RM 59, WHITEHEAD was well inspired to borrow ROYCE's concept of world-loyalty (1908) to depict religion. In light of our discussion, speaking of worlds-loyalty seems more appropriate.

## Bibliography

---

1. BOAS, FRANZ, 1887 : "Museums of Ethnology and their classification," *Science* 9, pp. 587-589.
2. CARTAILHAC, ÉMILE, 1902 : "La grotte d'Altamira, Espagne. *Mea culpa* d'un sceptique," *L'Anthropologie* 13, pp. 348-354.
3. CLOTTES, JEAN AND DAVID LEWIS-WILLIAMS, 1998: *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*, New York, Harry N. Abrams.
4. CLOTTES, JEAN ET DAVID LEWIS-WILLIAMS, 1996: *Les Chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, Éditions du Seuil.
5. CLOTTES, JEAN, *Pourquoi l'art préhistorique?*, 2011: Paris, Éditions Gallimard.

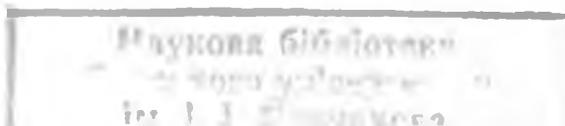
6. Davenport, Demorest and Michael A. Jochim, 1988: "The Scene in the Shaft at Lascaux," *Antiquity* 62, pp. 558-562.
7. DESCOLA, PHILIPPE, 1986: *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Publié par la Fondation Singer-Polignac, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
8. DEVEREUX, GEORGES, 2011: *Baubo, la vulve mythique* [1983], Paris, Éditions Payot et Rivages.
9. ELIADE, MIRCEA, 1946 : "Le probleme du chamanisme," *Revue de l'Histoire des Religions* CXXXI, pp. 5-52.
10. ELIADE, MIRCEA, 1949 : "Shamanism," *Forgotten Religions*, edited by Vergilius Ferm, New York, Philosophical Library, pp. 299-308.
11. ELIADE, MIRCEA, 1951 : "Einführende Betrachtung über den Schamanismus," *Paideuma* 5, pp. 87-97.
12. ELIADE, MIRCEA, 1954: *Le Yoga. Immortalité et liberté* [1933], Paris, Editions Payot.
13. ELIADE, MIRCEA, 1957: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, translated from French by W R. Trask, Harvest/HBJ Publishers.
14. ELIADE, MIRCEA, 1968: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* [1951]. Deuxième édition, revue et augmentée, Paris, Éditions Payot.
15. HELL, BERTRAND, 1999: *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.
16. HEUSCH, LUC DE, 1971: "Possession et chamanisme" [1962], in *Pourquoi l'épouser?, et autres essais*, Gallimard, pp. 226-245.
17. HODGSON, MARSHALL G. S., 1974: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, University of Chicago Press.
18. HORVATH, AGNES, 2012: "Beauty and its Forgery: Repositioning Forms into Technicality by the Bizarre Trickster" in Agnes Horvath and JAMES B. Cuffe (Editors), *Reclaiming Beauty*, volume I, Florence & Cork, Ficino Press, pp. 233 sq.
19. JAMES, WILLIAM, 1902: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, New York, Longman, Green, and Co.
20. KIRCHNER, HORST, 1952: "Eine archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus," *Anthropos* 47/1-2, pp. 244-286.
21. LEVY, GERTRUDE RACHEL, 1948: *The Gate of Horn. A study of the religious conceptions of the stone age, and their influence upon European thought*, London, Faber.
22. LEWIS-WILLIAM, JAMES DAVID, 2002: *The Mind In The Cave: Consciousness and the Origins of Art*, London, Thames & Hudson.
23. LEWIS-WILLIAMS, JAMES DAVID AND THOMAS A. DOWSON, 1988 : "The signs of all times: entoptic phenomena in Upper Palaeolithic Art", *Current Anthropology* 29/2, pp. 201-245.
24. LEWIS, IOAN M., 1971: *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books.
25. LOMMEL, ANDREAS, 1966: *Der Schamanismus*, München, Deutsche Verlagsanstalt.
26. MUMFORD, LEWIS, 1934: *Technics and Civilization*, New York, Harcourt Brace and Company.
27. NARR, KARL J., 1959: "Barenzeremoniell und Schamanismus in der Alteren Steinzeit Europas," *Saeculum* 10, pp. 233-272.
28. ROSSANO, MATT J., 2010: *Supernatural Selection. How Religion Evolved*, Oxford, Oxford University Press, pp. 69-71.
29. ROYCE, JOSIAH, 1908: *The Philosophy of Loyalty*, New York, Macmillan.

30. SAID, EDWARD W., 1978: *Orientalism*, New York, Pantheon Books.
31. SMITH, NOEL W., 1992: *An Analysis of Ice Age Art: its Psychology and Belief System*, New York, Barnes & Noble.
32. VAN WYK, ALAN AND MICHEL WEBER (eds ), 2009: *Creativity and Its Discontents. The Response to WHITEHEAD's Process and Reality*, Frankfurt / Lancaster, Ontos Verlag
33. VITEBSKY, PIERS, 1993. *Dialogues with the dead. The discussion of mortality among the Sora of Eastern India*, Cambridge, Cambridge University Press
34. VITEBSKY, PIERS, 2000: "Shamanism" in Graham Harvey (Ed.), *Indigenous religions*, London, Cassell, pp. 55-67.
35. WEBER, MICHEL, 2004: "JAMES' Non-rationality and its Religious Extremum in the Light of the Concept of Pure Experience," in Jeremy Carrette (ed ), *William JAMES and The Varieties of Religious Experience. A Centenary Celebration*, London and New York, Routledge and Kegan Paul, Ltd., pp. 203-220.
36. WHITEHEAD, ALFRED NORTH, 1926 : *Religion in the Making. These are the Lowell Institute Lectures of 1926*, New York, Macmillan.
37. WHITEHEAD. ALFRED NORTH, 1967 *Science and the Modern World. The Lowell Lectures, 1925 [1925]*, New York, The Free Press.
38. WHITEHEAD, ALFRED NORTH, 1978: *Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28 [1929]*. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W Sherburne, New York, The Free Press.

## Notes

---

- 1 Centre de philosophie pratique, Bruxelles; <http://chromatika.academia.edu>.
- 2 LEWIS-WILLIAM, 2002, pp. 29 sq.
- 3 BOAS, 1887, pp. 587-589.
- 4 CARTAILHAC, 1902.
- 5 HORVATH, 2012, p. 245.
- 6 LEWIS-WILLIAM, 2002, pp. 228 sq.
- 7 Cf. ROSSANO, 2010, pp. 69-71 citing VITEBSKY, 1993 and VITEBSKY, 2000.
- 8 LEWIS-WILLIAMS, and DOWSON, 1988.
- 9 DESCOLA, 1986.
- 10 HENRI BREUIL quoted by Jean CLOTTES, 2011, p. 27
- 11 ELIADE, 1951 recaptures the argument he already made in ELIADE, 1946, 1949, 1951, pp 88-97). The second edition (ELIADE, 1968) quotes KIRCHNER on his interpretation of Lascaux's enigmatic painting (in the Shaft).
- 12 LEVY, 1948.
- 13 KIRCHNER, 1952. His work will be endorsed and completed by NARR, 1959.
- 14 LOMMEL, 1966 The author's Jungian slant induces however a problematic reductionism when it lead him to bring together psychoses, neuroses, hallucinations, mass hysteria and shamanism.
- 15 PLATO systematizes HERODOTUS's four types of divine madness (*Phaedrus* 244 DE): prophetic madness (mantic or oracular, whose patron god is Apollo), teletic (or ritual madness, whose patron is Dionysus), poetic madness, inspired by the Muses, and erotic madness, inspired by Aphrodite and Eros.
- 16 DAVENPORT & JOCHIM, 1988.
- 17 LEWIS-WILLIAMS AND DOWSON, 1988. Their naturalistic interpretation will be continued by SMITH, 1992.



- 18 CLOTTES et LEWIS-WILLIAMS, 1996; CLOTTES AND LEWIS-WILLIAMS, 1998; LEWIS-WILLIAM, 2002; CLOTTES, 2011.
- 19 ELIADE, 1957.
- 20 A first synthetic exploration of this issue can be found in WEBER, 2004.
- 21 JAMES uses FECHNER's threshold theory (*Elemente der Psychophysik*, 1860) and BLAKE's speculations (*The Marriage of Heaven and Hell*, 1885); he furthermore heralds (e.g.) HUXLEY's (*The Doors of Perception*, 1954) and WATTS's (*The Joyous Cosmology. Adventures in the Chemistry of Consciousness*, 1962) narrations.
- 22 JAMES, 1902, p. 508.
- 23 "Summing up in the broadest possible way the characteristics of the religious life, as we have found them, it includes the following beliefs: – 1. That the visible world is part of a more spiritual universe from which it draws its chief significance; 2. That union or harmonious relation with that higher universe is our true end; 3. That prayer or inner communion with the spirit thereof – be that spirit "God" or "law" – is a process wherein work is really done, and spiritual energy flows in and produces effects, psychological or material, within the phenomenal world. Religion includes also the following psychological characteristics: – 4. A new zest which adds itself like a gift to life, and takes the form either of lyrical enchantment or of appeal to earnestness and heroism. 5. An assurance of safety and a temper of peace, and, in relation to others, a preponderance of loving affections." (JAMES, 1902, pp 485-486)
- 24 Needless to say that the argument can be particularized to interpret theophanies.
- 25 CLOTTES, 2011, pp. 156-266.
- 26 CLOTTES, 2011, pp 128, 151-152.
- 27 According to ELIADE, there are four ways of becoming a shaman: through the "call," by inheritance, by personal ambition, or by the will of the tribe.
- 28 ELIADE, 1954.
- 29 HEUSCH, 1971.
- 30 For instance, LEWIS, 1971 and HELL, 1999 argue that shamanism cannot be distinguished from possession.
- 31 CLOTTES, 2011, pp. 277 sq.
- 32 An ethnopsychiatric outlook on this issue would bring additional archetypal material: besides C. G. JUNG, see DEVEREUX (e.g. DEVEREUX, 2011).
- 33 Cf. LEWIS-WILLIAM, 2002, pp. 216 sq. There are two types of hand or foot prints: positive and negative. The former involves covering the inside of the hand with paint and pressing it against the wall, imprinting the palm and fingers. The latter involves using the hand as a template or stencil, and then blowing paint on it.
- 34 "There can be no doubt that as a matter of fact a religious life, exclusively pursued, does tend to make the person exceptional and eccentric. I speak not now of your ordinary religious believer, who follows the conventional observances of his country, whether it be Buddhist, Christian, or Mohammedan. His religion has been made for him by others, communicated to him by tradition, determined to fixed forms by imitation, and retained by habit. It would profit us little to study this second-hand religious life. We must make search rather for the original experiences which were the pattern-setters to all this mass of suggested feeling and imitated conduct. These experiences we can only find in individuals for whom religion exists not as a dull habit, but as an acute fever rather. But such individuals are "geniuses" in the religious line; and like many other geniuses who have brought forth fruits effective enough for commemoration in the pages of biography, such religious geniuses have often shown symptoms of nervous instability. Even more perhaps than other kinds of genius, religious leaders have been subject to abnormal psychical visitations. Invariably they have been creatures of exalted

emotional sensibility. Often they have led a discordant inner life, and had melancholy during a part of their career. They have known no measure, been liable to obsessions and fixed ideas; and frequently they have fallen into trances, heard voices, seen visions, and presented all sorts of peculiarities which are ordinarily classed as pathological. Often, moreover, these pathological features in their career have helped to give them their religious authority and influence.” (JAMES, 1902, p 6)

- 35 “A system of dogmas may be the ark within which the Church floats safely down the flood-tide of history. But the Church will perish unless it opens its window and lets out the dove to search for an olive branch.” (RM 140) “Religion will not regain its old power until it can face change in the same spirit as does science. Its principles may be eternal, but the expression of those principles requires continual development.” (WHITEHEAD, 1967, p. 189)
- 36 WHITEHEAD, 1967, p. 18.
- 37 The West was indeed more likely, after “The Glorious Thirty,” to relativize its achievements, hence the – limited but real – cultural recognition that the works of HODGSON (1974), SAID (1978) and BERNAL (1987) obtained. As the crises deepened, they were complemented by FRANK (1998), POMERANZ (2000) and HOBSON (2004). One should not forget, however, that the first relativizations were born in the aftermath of the first World War (SPENGLER, 1918) and that this stream of thought was kept alive by the first-rate scholarship of TOYNBEE (1934), NEEDHAM (1954), VOEGELIN (1956) and BRAUDEL (1967).
- 38 Cf. VAN WYK AND WEBER, 2009.
- 39 “All collective emotions leave untouched the awful ultimate fact, which is the human being, consciously alone with itself, for its own sake” (RM 16)
- 40 “But reason is the safeguard of the objectivity of religion: it secures for it the general coherence denied to hysteria.” (RM 63) “Thus dispassionate criticism of religious belief is beyond all things necessary.” (RM 81) “Apart from any reference to existing religions as they are, or as they ought to be, we must investigate dispassionately what the metaphysical principles, here developed, require on these points, as to the nature of God.” (WHITEHEAD, 1978, p. 343)
- 41 “Value is inherent in actuality itself. To be an actual entity is to have a self-interest. This self-interest is a feeling of self-valuation; it is an emotional tone.” (RM 97)
- 42 He continues: “[...] When we go far enough back, belief and rationalization are completely negligible, and emotion is merely a secondary result of ritual. Then emotion takes the lead, and the ritual is for the emotion which it generates. Belief then makes its appearance as explanatory of the complex of ritual and emotion, and in this appearance of belief we may discern the germ of rationalization.” (RM 18-19)
- 43 “Thus there are certain emotional states which are most favourable for a peculiar concentration on topics of religious interest, just as other states facilitate the apprehension of arithmetical truths. Also, emotional states are related to states of the body.” (RM 121)

## **КОНСТИТУИРОВАНИЕ АФРОХРИСТИАНСКОЙ И АФРОИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКЕ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

Идентичность является многоплановым и многоаспектным научным понятием, исходящим из осознания личностью своей принадлежности к той или иной социально-личностной позиции в рамках социальных ролей и эго состояний. В качестве измерения и фиксации идентичности может выступать раса, гендер, сексуальная ориентация, территория, принадлежность к той или иной культуре, социальному классу, религиозная ориентация, идеологическая ориентация, цивилизационная ориентация.

В XXI веке мы наблюдаем процесс смены критерия, объединяющего государства в те или иные надлокальные союзы. На смену колониальным империям XIX века, контролировавшим и моделировавшим мировой порядок, в XX веке пришел идеологический фактор – противоборство социалистической и капиталистической парадигм развития. С крушением социалистического проекта на первое место в критерии группировки стран вышел критерий цивилизационный, где главную роль играет система цивилизационных ценностей, которая детерминирует цивилизационное развитие, как направленный процесс общественных изменений, совершаемых во имя неких высших принципов и идей. Можно утверждать, что два основных цивилизационных вектора в современной Африке имеют религиозную базу – это афрохристианский и афроисламский цивилизационные векторы. Именно эти векторы формируют и две различные африканские цивилизационные идентичности – афрохристианскую и афроисламскую.

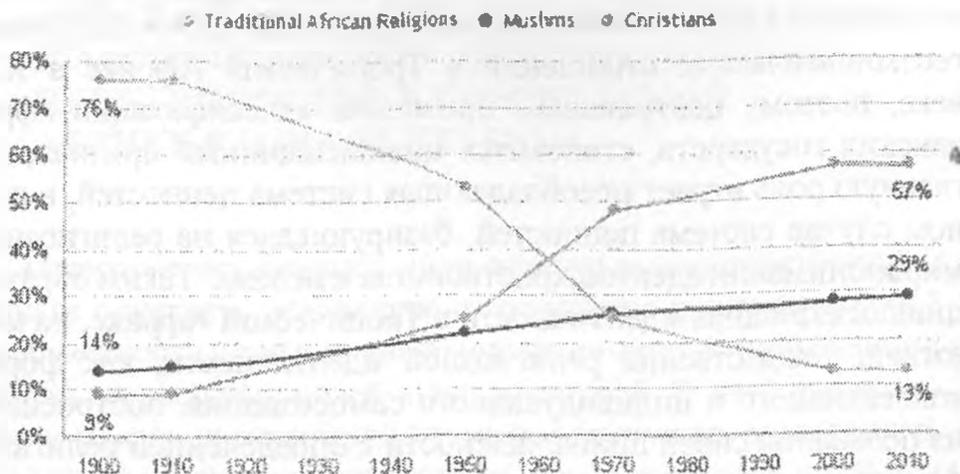
Конституирование афрохристианской и афроисламской цивилизационной идентичности в странах современной Тропической Африки имеет четко выраженный надрасовый, наднациональный характер, что соответствует характеру и сущности двух мировых религий – ислама и христианства. Формирование такого типа идентичности важно для цивилизационного прогнозирования развития Африки, в котором перво-

степенное значение придается сфере духовного воспроизводства, а именно - сфере религии. Поскольку именно цивилизационные отношения являются основой геополитических, геокультурных, геоэкономических отношений в Тропической Африке в XXI веке, поэтому центральным признаком классификации африканских государств, становится цивилизационный признак, где главную роль играет преобладающая система ценностей, в данном случае система ценностей, базирующаяся на религиозном миропонимании адептов христианства и ислама. Таким образом цивилизационная идентичность в Тропической Африке, на мой взгляд, тождественна религиозной идентичности, как форме коллективного и индивидуального самосознания, построенной на осознании своей принадлежности к определенной религии, формирующей представления о себе и мире посредством соответствующих религиозных догм.

Цивилизационная идентичность в Тропической Африке имеет религиозную основу, поскольку африканский континент в начале XXI века является одним из наиболее религиозных регионов в мире. За XX в. кардинально изменился его религиозный ландшафт. Если в 1900 г. в регионе насчитывалось 76% населения – приверженцев традиционных культов, 14% мусульман и 9% христиан, то по данным «World Religion Database» [См: Pew Forum on Religion & Public Life, April 2010. Доступ: <http://www.pewforum.org.aspx> (Проверено 22.10.2015)] в 2000 г. христиане составляют уже 57%, мусульмане 29%, приверженцы местных культов около 13%. Четко видно, что 1950 г. является точкой разворота ситуации. Если до этого количество приверженцев ислама и христианства росло медленно и было приблизительно одинаковым, то с этого момента начался взрывной рост численности последователей этих религий, при этом, христианство демонстрировало двойные темпы увеличения своих последователей, нежели ислам .

Контуры современного территориально-конфессионального разграничения континента начали оформляться с середины XIX, когда западные страны начали захватывать в Африке обширные территории и проводить политику массовой христианизации местного населения. При этом вероисповедная принадлежность страны-колонизатора автоматически переносилась в виде попытки христианизации населения и на подконтрольную территорию. Таким образом, контуры протестантских и католи-

## Growth of Islam & Christianity in Sub-Saharan Africa Since 1900



Source: World Religion Database. Historical data draw on government records, historical atlases and reports of religious organizations at the time. Later figures draw on U.N. population estimates, surveys and censuses.

Pew Forum on Religion & Public Life, April 2010

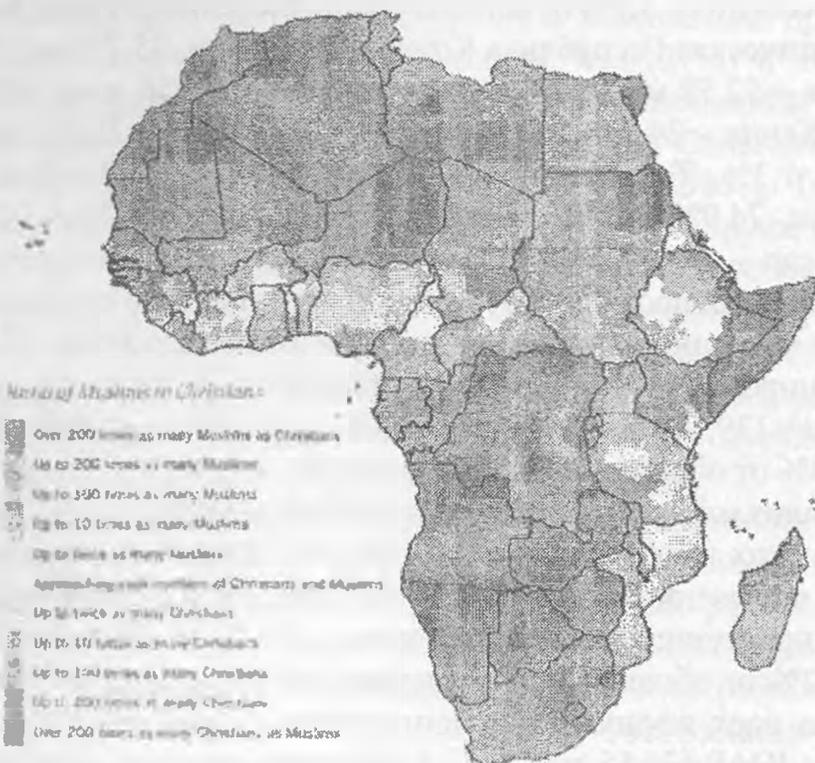
ческих регионов современной Африки были predeterminedены странами-колонизаторами. После крушения колониализма в середине XX в. начался новый этап христианизации, характеризующийся политикой приспособления к местным особенностям, провозглашением равенства всех христиан вне зависимости от расы. Для этого этапа характерен, прежде всего, синкретизм — слияние некоторых элементов местных религий с христианством, а в социально-политической сфере — призыв к социальной гармонии, политической и социальной ответственности местных элит. Последствия этой политики привели к взрывному росту численности христиан в регионе, который занял третье место в мире по количеству христиан.

На данный момент возможности для прозелитизма практически исчерпаны, рост приверженцев христианства и ислама жестко коррелирует с ростом численности населения, уже исповедующего ту или иную религию. Практически Африка как континент поделена между адептами ислама и христианства. Линия условного размежевания проходит от Сомали на востоке до Сенегала на Западе. Именно в странах этого пограничья впервые предприняла атаку террористическая организация

«Аль-Каида», взорвав посольства США в Кении и Танзании в 1998 году, происходила кровопролитная многолетняя гражданская война между мусульманским Севером и христианским Югом в Кот д'Ивуаре, в Нигерии продолжается кровопролитие и многочисленные террористические акты мусульманской организации «Боко Харам».

### Muslims and Christians in Africa

*This map shows the ratio of Muslims to Christians in each country and province. The north is heavily Muslim, and the south is heavily Christian.*



Sources: censuses, demographic and health surveys, and the World Religion Database  
Pew Forum on Religion & Public Life, April 2010

Для анализа количественных и качественных характеристик христианства [Андреева 2013: 35-43] и ислама в современной Тропической Африке мы будем использовать данные различных социологических опросов и исследований центра «The Pew Research Center», который специализируется на опросах общественного мнения, демографических исследованиях, анализе медиа-контента и других эмпирических исследова-

ниях. На основании данных «The Pew Research Center» [<http://www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-africa.aspx>. (проверено 22.10.2015)] о региональном распределении христиан в 51 стране региона насчитывается на конец 2010 г. более 500 млн. христиан, что составляет около 24% от мировой численности, соответственно, мусульман насчитывается более 250 млн. человек, или 15% от мировой численности.

Среди стран региона южнее Сахары можно выделить 10 государств с наибольшим числом христиан. Это Нигерия – общая численность христиан 85,51 млн, 50,8% от общей численности населения и 3,7% от общемировой численности христиан, Демократическая Республика Конго – 63,15 млн, 95,7% и 2,9%, Эфиопия – 52,58 млн, 63,4% и 2,4%, ЮАР – 40,56 млн, 80,9% и 1,9%, Кения – 34,34 млн, 84,8% и 1,6%, Уганда – 28,97 млн., 86,7% и 1,3%, Танзания – 26,74 млн, 59,6% и 1,2%, Гана – 18,26 млн, 74,9% и 0,8%, Ангола – 16,82 млн, 88,2% и 0,8%, Мадагаскар – 15,43 млн 74,5% и 0,7%. Таким образом, всего в этих 10 странах проживает 377,36 млн христиан, что составляет 68,9% от численности христиан региона южнее Сахары и 17,3% от общемировой численности. В оставшейся 41 стране региона проживает 139,11 млн христиан – 12,6% от числа христиан региона и 6,4% от общемировой численности.

Анализ количественного состава приверженцев различных христианских конфессий и деноминаций показывает, что лидирующее положение по состоянию на конец 2010 г. уверенно занимают протестантские деноминации – 295,51 млн, что составляет 57,2% от общего числа христиан региона. Количественно половина всех африканских протестантов приходится на две страны – ЮАР (36,55 млн и 72,9 % от численности населения страны) и Нигерию (59,68 млн и 37,7%).

Мусульмане по состоянию на 2010 год составляют большинство в таких странах:

Сомали – 99,8% населения

Мавритания – 99,1% населения

Нигер – 98,4 % населения

Джибути – 96,9% населения

Сенегал - 96,4 % населения

Мали – 94,4% 5 населения

Гвинея - 84,4 % населения

Сьерра-Леоне – 78% населения

Буркина-Фасо – 61,6% населения

Чад – 55,3% населения

Количественно наибольшее число мусульман проживает в Нигерии – 77,3 млн, человек или 48,3% от общее число населения, Эфиопии 28,680 млн, человек или 36,4% от общего числа населения, Танзании – 15,5 млн, человек или 35,2% населения страны, Нигер – 15,2 млн. человек, Мали – 14,5 млн, человек, Сенегал – 11,9 млн, человек, Гвинея – 8,6 млн, человек, Кот Д Ивуар – 7,3 млн, человек. Количественное соотношение шиитов и суннитов отражает общемировое соотношение этих ветвей в мировом исламе - мусульмане-сунниты значительно превосходят численностью мусульман-шиитов. Чад (21%) и Танзания (20%) - единственные страны, где мусульмане-шииты составляют значительную часть, в Джибуте (77%), Сенегале (55%), Чаде (48%), Гвинее-Биссау (40%), Нигерии (38%), Танзании (41%) – большинство мусульман самоидентифицируют себя как сунниты. Обращает на себя внимание, значительное число респондентов самоидентифицирующих себя как «просто мусульманин» - медианно 23%, что можно рассматривать как отсутствие у африканцев-мусульман такого резкого осознания различий между двумя основными ветвями ислама, как у мусульман на Ближнем Востоке и в Северной Африке.

Теперь обратимся и проанализируем особенности христианской и мусульманской религиозности населения в странах южнее Сахары. Для выяснения характеристик религиозности населения The Pew Forum провел с декабря 2008 г. по апрель 2009 г. масштабное исследование [<http://www.pewforum.org/Resources-on-Islam-and-Christianity-in-Sub-Saharan-Africa.aspx>; <http://www.pewforum.org/executive-summary-islam-and-christianity-in-sub-saharan-africa.aspx> (проверено 22.10.2015)] в 19 странах (Мали, Сенегал, Гвинея Биссау, Гана, Нигерия, Чад, Камерун, Демократическая Республика Конго, Уганда, Кения, Руанда, Танзания, Мозамбик, Эфиопия, Джибути, Замбия, Ботсвана, ЮАР, Либерия) с разным конфессиональным составом и уровнем жизни, население которых составляет 75% от общей численности населения региона. Было опрошено 25000 тыс. человек, представляющих 60 языков и диалектов.

Примерно 90% опрошенных The Pew Forum в декабре 2008 г. – апреле 2009 г. респондентов христиан и мусульман из 19 стран заявляют, что религия играет исключительно важную

роль в их жизни. Например, в Танзании для 93% населения религия играет исключительно важную роль в жизни, в том числе, для 95% христиан и для 95% мусульман, в Камеруне для 89% населения, в том числе для 90% христиан и для 96% мусульман, в Чаде для 86% населения, в том числе для 89% христиан и для 92% мусульман, в Уганде для 86% населения, в том числе для 85% христиан и для 93% мусульман. Наименьшие показатели зафиксированы в Южной Африке 74% населения, среди них 79% христиан (данных по мусульманам нет) и в Ботсване – 69% населения, среди них 75% христиан (данных по мусульманам нет). Важно отметить, что между христианами и мусульманами нет существенного разрыва в показателях поддержки важности религии в жизни. Таким образом, можно сделать вывод, что мусульмане и христиане ставят во главе жизненных ценностей религию.

Встает вопрос о том, действительно ли сторонники традиционных религий отказались от своих верований под воздействием учения христианства и ислама, или мы имеем, в той или иной мере, феномен двоеверия? Согласно данным опроса, 27% африканцев верят в защитную силу жертвоприношений духам и предкам. Среди христиан в силу языческих обрядов верит 25%, среди мусульман 30%. Таким образом, можно сделать вывод о том, что каждый четвертый христианин и мусульманин в регионе является двоеверцем.

При характеристике христианской и мусульманской религиозности африканцев следует исходить из того, что под религиозностью понимается социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков). Характер религиозности можно определить, как качественную и количественную особенность, специфику черт религиозности индивида, группы, населения. Религиозность фиксируется с помощью критериев (индикаторов). В качестве критериев выступают: признаки сознания, поведения, включенности в религиозные отношения.

Общим признаком религиозного сознания является религиозная вера. Она включает знание и принятие в качестве истинных определенных религиозных идей, понятий, представлений, догматов и уверенность в существовании гипостазированных существ. Степень собственно религиозности можно определить, прежде всего, верой в религиозные догматы, которые являют-

ся фундаментом религиозного мировоззрения и воплощают трансцендентные ценности бытия.

Один из таких догматов для христиан – ожидание второго пришествия Христа, которое является основным фокусом христианской эсхатологии, как религиозного учения о конечных судьбах мира и человека. Теме второго пришествия уделено большое внимание на страницах Нового Завета – и в Евангелиях, и в Деяниях, и в Посланиях апостольских, и в Апокалипсисе. Согласно христианской эсхатологии, второе пришествие Христа будет внезапным и неожиданным, оно застанет врасплох тех, кто не готовится к нему. Для ранней христианской церкви было характерно напряженное ожидание скорого пришествия Христа. Идеалы христианской теократии наиболее полно были изложены Августином Блаженным (354 – 430 гг.) в его знаменитом трактате «О Граде Божьем». Многие положения христианской идеи всемирного Града Божия впоследствии были заимствованы проповедниками теократии. Нечеткость обозначения граней между вечным и временным миропорядками у Августина позволили им поставить учение богослова на защиту своих интересов. Это касалось, главным образом, идей Августина об универсальной роли христианской церкви, объединяющей и организующей космосоциальный порядок бытия и отстаиваемой богословом в многочисленных полемиках с еретиками позиции о непреложном авторитете вселенской церкви. По данным опроса 61% христиан региона верят в пришествие Христа еще при их жизни.

Для мусульман фундаментальным религиозным догматом, воплощающим трансцендентные ценности бытия, является вера в восстановлении халифата. 52% мусульман Тропической Африки верят в восстановление халифата, как золотого века исламского правления, при их земной жизни. Концепция мусульманской теократии в наиболее завершенном виде нашла отражение в творчестве суннитского законоведа Абул-Хасан-ал-Маварди (974 – 1058 гг.). К моменту написания его работы «Законы правления» Арабский халифат, как единое теократическое государство, распался, поэтому перед мыслителем стояла задача теоретического осмысления основ мусульманской государственности с целью последующего восстановления халифата. Он полагал, что халифат является божественным творением, призванным охранять исламскую веру и осуществлять спра-

ведливое правление над всем миром. Цель всемирного халифата – покорение и обращение в мусульманство всех «неверных» и установление над ними единой и неделимой власти халифа. В мировом мусульманском государстве халиф должен соединять в своем лице власть духовную (великий имам) и политическую (эмир) [См: Петрушевский 1966]. Можно согласиться с мнением исследователя средневекового ислама Е. Розенталя, согласно которому «ислам в идеале является теократией, а халифат его земной политической формой» [Rosenthal 1962: 117.].

Таким образом, можно говорить о напряженном эсхатолого-теократическом ожидании как одной из доминирующих особенностей христианской и мусульманской религиозности в регионе.

Для религиозного сознания характерна вера в чудеса, божественное исцеление. Так 56% африканцев заявили, что были свидетелями или испытали на себе божественное исцеление. О религиозном характере сознания христиан-африканцев свидетельствует и то, что в среднем 56% опрошенных верят, что Бог предоставит богатство и хорошее здоровье тем, у кого есть крепкая вера. Среди мусульман ситуация практически зеркальная.

Религиозное сознание определяет религиозное поведение как совокупность взаимосвязанных действий индивида или группы, реализующих религиозные предписания. Ведущими критериями культовой стороны религиозного поведения являются частота посещения богослужений, молитва, соблюдение религиозных предписаний, празднование религиозных праздников.

Согласно опросу в среднем 81% христианского населения посещают религиозные службы не реже одного раза в неделю. Самые высокие показатели в Нигерии (88%), Замбии (85%), Чаде (83%), Танзании (83%), Среди мусульман показатели посещения мечети раз в неделю не существенно превышают христианские – около 87%. Самые высокие показатели в Гане (99%), Уганде (93%), Либерии (93%), Нигерии (87%).

В среднем 72% христиан молятся не реже одного раза в день. Высок процент христиан, соблюдающих предписания в Великий Пост – 69%. Около 85% мусульман совершают молитву не реже одного раза в день. Соблюдают Рамадан около 91% мусульман в странах Тропической Африки.

Таким образом, можно констатировать, что христиане и мусульмане в Африке регулярно и часто совершают акты культового действия, главный мотив которых – религиозный.

Религиозное сознание воздействует на мотивацию социальной деятельности, отношение к социальной действительности. С этой точки зрения весьма важным вопросом, показывающим роль религии в повседневной жизни, был вопрос о поддержке Священного Писания или законов шариата в качестве правовой основы жизни в стране. В среднем 60% опрошенных христиан назвали Библию источником права в стране. В Замбии этот показатель является самым высоким – 77%, далее следуют Нигерия (70%), Гана (70%), Ботсвана (69%), ЮАР (66%), Уганда (64%), Либерия (63%), Мозамбик (63%), Кения (57%), Гвинея Биссау (57%), Эфиопия (55%), Демократическая Республика Конго (52%), Камерун (52%), Чад (45%), Руанда (42%), Танзания (39%). Среди мусульман 63% поддерживают шариат как основу гражданского законодательства. В Джибуте этот показатель является самым высоким – 82%, далее следуют Демократическая Республика Конго (74%), Нигерия (71%), Уганда (66%), Камерун (53%), Чад (47%), Танзания (37%).

Религиозные тексты как источник права – это свидетельство цельного религиозного (теократического) сознания, которое стремится и в мирских отношениях руководствоваться священными текстами своей религии. Однако, в этом кроется и потенциальный источник напряженности в странах, имеющих значительное количество приверженцев, как и ислама, так и христианства. Яркий пример Нигерия, где бушует межконфессиональный конфликт и кровопролитие. Например, в Нигерии 71% мусульман высказались за шариат как основу правовой жизни в стране и 60% христиан видят Библию источником права в стране

Итак, африканца можно охарактеризовать как прочно верящего в основные положения религиозного вероучения, зачастую соединяющего с христианством или исламом элементы традиционных верований, живущего напряженными эсхатологическими ожиданиями, осознающего себя членом определенной религиозной общности, регулярно и часто совершающего акты культового действия, главный мотив которых – религиозный, руководствующегося в социальной деятельности своим религиозным сознанием, стремящимся к теократическим формам реализации. Можно согласиться с мыслью И. А. Исаева, что теократия, как идея, характеризуется не столько взглядами о взаимоотношении государства и церкви, политики

и религии, сколько особенностями логики теократического мышления: «В теократическом стереотипе государственно-правового мышления характерным является не только и не столько степень соотнесения и разделения духовной и светской властей. Напротив, для него свойственно стремление к тотализации, причем идеологический характер мышления стимулирует в первую очередь тотализацию духовных и невидимых аспектов власти... Тотальность подобного политического мышления стимулировалась, прежде всего, глубинной идеей всеединства, которая, на наш взгляд, может быть определена как своего рода архетип» [Исаев 1988: 111].

Цельность религиозного сознания приверженцев афрохристианства и афроислама является потенциальной основой возникновения религиозных конфликтов. Например, в Нигерии 58% населения считают религиозный конфликт очень большой проблемой для страны. Цельное религиозное сознание исходит из того посыла, что догматы только своей религии являются истинными, следствием чего, является отсутствие необходимости размышления или ознакомления с догматами других религий. Согласно опросу, менее половины христиан и мусульман стран Тропической Африки знают что-либо о вере друг друга. Фактом из этого же ряда является и то, что большинство опрошенных мусульман и христиан отрицательно относятся к межконфессиональным бракам, не желают женить или выдавать замуж за иноверцев своих детей. Явственны признаки напряженности и разделения между адептами афрохристианства и афроислама.

Африканский континент является континентом с высочайшей религиозностью как христианского, так и исламского населения. Более того, христианская и мусульманская религиозность в Тропической Африке имеет ярко выраженную теократическую направленность, находящую свое выражение в одобрении государственного правового регулирования общественной жизни, на основе священных текстов, эсхатологическом ожидании второго пришествия Христа или установления халифата. Заметим, многие государства Тропической Африки, где наблюдается высочайший уровень религиозности населения являются конституционно светскими. В большей части это обусловлено тем, что африканские страны были до середины XX века колониями и местная политическая элита сформировалась под влиянием европейских правовых и ментальных доктрин.

Доминирование религиозной картины мирозидения ставит под вопрос возможность религиозной толерантности, которая является неотъемлемой частью секулярного миропонимания. Поэтому велика вероятность противостояния, конфликтов и угрозы столкновений афрохристианской и афроисламской цивилизационных идентичностей в Тропической Африке. В этом свете цивилизационной альтернативой Африки является либо противостояние, конфликт и угроза столкновений афрохристианской и афроисламской цивилизационных идентичностей, либо диалог и партнерство, что, однако, возможно только в случае снижения качественных характеристик религиозности, возрастания роли секулярного фактора, тесно связанного с процессами успешного социально-экономического развития региона.

#### Список литературы:

---

1. Андреева Л. 2013. Христианство в начале XXI века в Африке южнее Сахары: количественные и качественные характеристики. Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2013. № 3.
2. Исаев И. 1988. Рецидив теократической утопии: церковь и феодальная государственность в расколе. - Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в истории России. М.: Издательство ВЮЗИ 344 с.
3. Петрушевский И. 1966. Ислам в Иране в VII-XV веках. Курс лекций. Л.: Издательство Ленинградского университета 400 с.
4. Rosenthal E. 1962. Political Thought in Medieval Islam. Cambridge: Cambridge University Press. 222 p.

## УРБАНИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР ГЛОБАЛИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

**Annotation:** the article presented devoted to investigating the aspects of urbanization as social-philosophical analyses of Global society. It's definitions for different aspects of urbanization such as: culture, civilization, open city, sacred city, and megapolis. We provide different opinions of the researchers on this theme.

Сравнительный анализ религиозных систем позволяет нам обратиться к уникальному феномену появления и развития городов. Мы рассматриваем понятие «город» как место культовых ритуалов и открытых городов, храмовых комплексов и урбанистических хабов, сакральных городов и современных мегаполисов. В данной работе мы затронем урбанизацию в сравнительном анализе, используя некоторые категории философии религии. Так же здесь хотелось бы остановиться на понятии «сакрального города» его истории и современности.

В предыдущих работах нам приходилось уже затрагивать тему урбанизации, была сделана попытка дать определение и классифицировать данное явление [6].

При исследовании этих взаимоотношений, по нашему мнению, необходимо обратить внимание на первостепенную задачу существования города, которая заключалась в том, чтобы служить защитной средой для его жителей в нескольких смыслах. Первый, это город, в котором совершаются религиозные ритуалы и, второй – город с обширной системой рынков, площадей, фортификационных сооружений.

Примерами, из ныне сохранившихся городов первого типа – древний Иерусалим, Иерихон в Израиле, Афины, Дельфы в Греции. Площади, рынки, храмы как места массовых скоплений населения сосредотачивались, как правило, в центре городов. Это определялось образом жизни населения.

Другой образ древнего города – крепость со всеми включающими в себя чертами города. Например, Кносский комплекс как образец построек Миноийской цивилизации. Часто его называют лабиринтом, включавший дворец, гавань, стадионы, театры, храм и т.д.

Одним из старейших городов в истории человечества, сохранившимся до наших дней, принято считать Иерихон (его история начинается еще в период культуры Докерамического неолита примерно 10 000 до н.э.), представляющий собой город, образ которого укладывается в вышеописанное понятие. Наряду с Вавилоном, Иерусалимом, Мемфисом, Уром, Ханааном, Содомом и Гоморрой Иерихон впервые упоминается в Библии.

Старейший город планеты, но не сохранившийся сегодня это Чатал-Хююк, находившийся на территории современной Турции, датируется близко VIII тыс. до н.э., насчитывал от 6 – 8 тысяч населения в разные периоды на территории примерно 32 акров. Немногим менее древние поселения Мохенджо Даро – центр цивилизации Хараппа (датируется III тыс. до н.э., где проживало около 30 – 40 тыс. человек, площадь составляла 300 га) и Ракхигархи – город цивилизации долины Инда, существовавший более 5000 лет назад (площадь составляла 350 га).

Уже в Библии рассматривается Вавилон, место, где реализуются стремления «построить себе город и башню высотой до небес», который характеризуется как первый мегаполис в истории человечества, не сохранившийся до наших дней в своем былом виде.

Как известно, Бог разъединил строителей Вавилонской башни, послав им разные языки, что привело к первым разногласиям между народами и способствовало их обустройству на новых местах, возникновению новых городов и государств.

Другой древний город Дельфы был важной социально-религиозной единицей греческого общества. Это поселение рассматривалось как место пребывания оракула, который прорицал будущее через жриц – пифий. Важным местом здесь был храм Аполлона, в котором проходили религиозные действия. Город утратил свою суть только с возникновением Византии.

Августин Аврелий рассматривал понятие «город» как религиозно-философские категории, существует «град Божий» и «град земной». В Божием граде человеку приходится «вечно царствовать с Богом» а в земном «вечно бороться с демоном». Здесь «город» выступает как категория человеческих отношений, соотносимая только с запредельным и непостижимым. На первых страницах его произведения рассматривается Рим, не просто как центр империи, а как символ борьбы между религиозными слоями и направлениями в обществе того времени. Августин об-

рацает внимание на Рим, а не Иерусалим в христианском понимании центра религии.

В его рассмотрение входит три понятия: «семья – город – государство», где город – связывает различные другие аспекты общества. Но, причиной противоречий в обществах он считает разнообразие языков и отсылает нас к Вавилонской башне. В этом смысле он предвосхищает концепцию Сепира – Уорфа о мышлении в соответствии с языковой принадлежностью (в работе Б.Д. Уорфа «Отношение норм поведения и мышления к языку»). [10, по 4] Эту тему мы подробнее обсуждали в предыдущей статье.

По утверждению историков, 1600 лет назад достигает расцвета один из древнейших «мегаполисов» (по площади) Теотиуакан. К V веку н. э. этот город доколумбовой Америки превосходил Константинополь – столицу Византии, который долгое время удерживал пальму первенства среди крупных городов Средневековья.

Продукты урбанизации, такие как, например: глобальный город, мегаполис (или мегалополис), сакральный город, открытый город, несут свой уникальный смысл еще со времен Вавилона и до наших дней.

Социолог Х. Казанова так описывает свой опыт познания традиции конгрегации умбанда в Сан-Паулу в XXI веке: «в продолжительной части церемонии все желающие из состава присутствующих могли по кругу подходить к десяткам шаманских священников, которые курили и пили. Этот публичный ритуал воссоединял отдельные моменты экстатического экзорцизма и одержимости духами, ритуального исцеления, частных терапевтических признаний и духовных научений..... Доосевые, осевые и постосевые религиозные ритуалы и принципы слились и переплелись в синкретическую спиритическую постмодерную церемонию, в которой могли участвовать все: черные и белые, мужчины и женщины, коренные бразильцы и иностранцы. Все это происходило в бразильском поликультурном современном мегаполисе Сан-Паулу, в финансовом центре Бразилии: в Вилла Александрия, пригороде Сан-Паулу, где проживают представители среднего класса; близ международного аэропорта Конгоньяс». [7]

Сакральный город или священный город сегодня рассматривается религиозными сообществами как некий образ места,

где человек пытается духовно возвыситься и приобрести единение с трансцендентным. Так, иудеи всего мира до сих пор стремятся в Иерусалим, где можно прикоснуться к оставшейся Западной стене обоих Храмов (разрушенных). А так же, в Иерусалиме находятся священные места для последователей всех Авраамистических религий.

Мекка – один из священных городов для мусульман, где находится священный для них камень Кааба. Ватикан – государство-анклав – священное место для католиков. Православные христиане Украины чтят как один из современных сохранившихся религиозных центров Киев. Конечно, не только перечисленные в нашей статье города могут претендовать на звание сакральных.

Сегодня возникает вопрос: что значит «сакральный город»? Какое место в мире остается сакральным? Что такое религиозный город? По нашему мнению, всего некоторые города исторически сохранили признаки религиозного или сакрального места. Можно было бы установить различия между сакральным и религиозным местом.

По нашему мнению, сакральный город – населенная местность, где сохраняется и поддерживается место религиозного ритуала, собрания верующих, сохраняются места связанные с каким-либо священным культом. Например: Афины, Вифлеем, Гиза, Иерусалим, Кносс, Мекка, Микены, Умань, Нью-Йорк (некоторые из перечисленных городов утратили свою сакральную сущность в наши дни), религиозный город – населенное место с большим количеством населения регулярно, традиционно и стабильно придерживающихся, какой либо религиозной направленности. Например, это: Ватикан, Иерусалим, Мекка, Цфат и др. Заметим, что в связи с утерей религиозного смысла (как в случае с Афинами, Микенами, Константинополем, Тиотиуаканом и др.), секуляризацией, которая стала распространяться с начала XX века в Европе и дальше в других районах мира начался процесс изменения смысла существования некоторых сакральных и религиозных городов. А также некоторые города только в XX веке приобрели статус сакральных (например, Лос-Анджелес, Нью-Йорк, Сиэтл и др.).

Важным аспектом глобализации является глобальная культура, как фактор, который наряду с другими явлениями влияет на процесс урбанизации и появления открытых горо-

дов. Глобальная культура, считают исследователи П. Бергер и С. Хантингтон, «это плод «эллинистической стадии развития англо-американской цивилизации». Глобальная культура американская по своему генезису и содержанию, но при этом, в парадоксальной логике авторов концепции, она никоим образом не связана с историей США. Более того, П. Бергер и С. Хантингтон настаивают, что феномен глобальной культуры невозможно объяснить и с помощью понятия «империализма». Главным фактором ее возникновения и планетарного распространения следует считать американский английский язык – койне всемирно исторической стадии англо-американской цивилизации. Это новое койне, будучи языком международного общения (дипломатического, экономического, научного, туристического, международного), транслирует «культурный пласт познавательных, нормативных и даже эмоциональных содержаний» новой цивилизации». [3]

Продолжая тему, дадим определение понятию «глобальный город». Это место проживания большого количества населения и важного в мировой экономической и политической системе (так же может встречаться понятие мегалополис и альфа-город). Мегалополис, согласно общепринятому мнению, (от греч. megalos – большой, polis – город), наиболее крупная форма расселения, образующаяся в результате срастания большого числа соседних городских агломераций. Впервые понятие «глобальный город» применялось в работе Саскии Сассен, в работе 1991 г. «The Global city», где автор противопоставляет «глобальный город» «мегаполису». К таким городам, по мнению автора, относятся: Лондон, Нью-Йорк, Токио. [2]

Так же сегодня употребляется понятие «альфа-города», что означает совокупность таких слагаемых, как количество авиарейсов и общий пассажиропоток, насыщенность миллиардерами и численность населения, и др. Среди «альфа-городов» существуют уровни, которые обозначаются «+» и «-», первые места занимают Лондон с «++», далее расположились Нью-Йорк «++», Гонконг «+», Шанхай «+», Париж «+» и др. Далее в этом рейтинге находятся «бета» и «гамма - города». Этот рейтинг был составлен не позже 2012 г., в него вошел Киев как «гамма-город».

В глобальном городе большое место отводится культуре. Приведем мнение Ф.Х. Кессиди, который считает, что «миро-

вому историческому (в том числе цивилизационному) процессу присущи две противоположные, но равноправные тенденции: к всеобщему контакту культур, с одной стороны, и к их этнокультурному сохранению, с другой. Единство многообразия и многообразие единства составляют диалектику жизни и бытия. И потому идея об образовании единой мировой культуры, суперэтноса или мегаобщества в обозримом будущем, является иллюзией, выдающей желаемое за действительное, реально осуществимое». [8]

Х. Ортега-и-Гассет утверждал, что в урбанизированной среде возникает такой феномен как культура и массовое искусство. Взгляды на этот феномен в академической среде пока расходятся. Так, К. Ясперс массовое искусство считал «упадком сущности искусства», Ж. Бодрийяр писал, что современное искусство «вошло в трансэстетическую сферу симуляции». Такие концепции были пересмотрены в конце XX в., что стало концом в противопоставлении массовой и элитарной культур. [12]

П. Сорокин писал о коммерциализации массовой культуры и искусства: «Как коммерческий товар для развлечений, искусство всё чаще контролируется торговыми дельцами, коммерческими интересами и веяниями моды... Подобная ситуация творит из коммерческих дельцов высших ценителей красоты, принуждает художников подчиняться их требованиям, навязываемым вдобавок через рекламу и другие средства массовой информации». [10]

По нашему мнению, такое понятие, как «открытый город» иллюстрирует процесс контакта культур, этнокультурного сохранения, развития массовой культуры и массового искусства, упадка сущности искусства и перехода в трансэстетическую сферу симуляции.

Открытый город – населенная местность, где жители заняты в противоположность сельскому населению, например в промышленности или торговле. Исторически город формировался за стенами или валом, что отличает понятие «открытого города» от средневекового или другого типа местности. Иногда понятие открытого города применяется во время военных действий, чтобы избежать гибели населения и разрушения архитектурных сооружений.

О. Шпенглер в произведении «Закат Европы» писал, что цивилизация является логичным и финальным этапом развития

культуры. Смена культуры на цивилизацию означает уход от творчества к механизму. Главными признаком цивилизации становится: равнодушие общества, обесценивание традиций, секуляризация, урбанизация, засилье техники, упадок искусства, развитие массовой культуры. «Цивилизация – неизбежная судьба культуры. Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической морфологии. Цивилизации суть самые крайние и самые искусственные состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они – конец, без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью».[11]

Историк А. Тойнби считает, что «человек достигает цивилизации не вследствие биологического дарования (наследственности) или простых условий географического окружения, а в ответ на вызов в ситуации особой трудности, воодушевляющей его на беспрецедентное до сих пор усилие».[1]

Социолог Чикагской школы Л. Вирт считает: «что если рост городов подошел к концу, то теперь мы видим рождение нового типа сообщества – супергорода или метрополисного региона. Концентрация бизнеса и промышленности в крупнейших городских центрах сопровождалась центробежным движением их жителей в поисках более благоприятных мест для жизни и воспитания детей. Это привело к тому, что (уже в 1940 г.) около четверти городов с населением от 25 до 100 тысяч жителей практически утратили свое население» [4]

В конце представления проблемы необходимо отметить, что урбанизация настолько многосторонняя тема, что охватить в одной статье все её аспекты невозможно. Исходя из истории вопроса, можно отметить, что причина возникновения города как сообщества претерпела некоторые изменения. Несмотря на них, цели создания городов остались почти теми же, что и в древности, с той разницей, что современные города больше по количеству населения, разворачивания цивилизационных процессов, обезличивания человека и скорости передачи информации.

Урбанизация – исторический процесс в культуре глобального общества, который: демонстрирует имманентное развитие человеческого общежития, возникает под воздействием различных факторов, в том числе в результате религиозной эволюции (как категории культуры общества); служит фактором акселерации внутригородских процессов; может выступать конвергенцией города и деревни, различных сообществ, культур и религий; ускоряет процесс ассимиляции и смешения этносов; ведет как к сакрализации, так и секуляризации общества; проявляется в коммерциализации культуры; актуализирует понятие «массового человека»; один из факторов, оказывающих воздействие на культуру; ведет к глобализации и гомогенизации общества; одна из причин возникновения открытого города; ведет и ускоряет цивилизационные явления.

### Список литературы

---

1. Toynbee A., A Study of History/ A. Toynbee// A Study of History – Abridgement by D. Somervell, London, NY, 1946. – P. 60
2. Sassen S. / Saskia Sassen The Global city New York, London Princeton Univ. Press New Jersey – 1991. – P. 397.
3. Большаков В.П., Москвина И.К. Теория культуры/ В.П. Большаков, И.К. Москвина // Теория культуры – [www.litmir.co/br/?b=112492&p=154](http://www.litmir.co/br/?b=112492&p=154)
4. Вирт Л. / Л. Вирт Урбанизм как образ жизни – М.: Strelka Press, 2016.– С 85–86.
5. Гольд О.Ф. Мова в розумінні соціально – культурної категорії: філософський аналіз/ Гольд// «Перспективи». Соціально – політичний журнал// Серія філософія. № 2 (64) Одеса: ПНПУ імені К.Д.Ушинського, 2015 – С. 42 – 46
6. Гольд О.Ф. Город как фактор глобализации современного общества / Гольд О. // Религия и этничность в светском государстве: материалы международного. Научно-практ конф. – Астана: Мастер По. – С. 70 –76.
7. Казанова Х. / Хосе Казанова По той бік секуляризації. релігійна га секулярна динаміка нашої глобальної доби [пре. З англ. Олексія Панича] – К. ДУХ І ЛІТЕРА – 2017. – 264 с.
8. Кессиди Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность/Ф. Х. Кессиди // Вопросы философии. 2003. – №1. – С. 76 – 79.
9. Сорокин П. Человек, Цивилизация. Общество./ П. Сорокин// Человек, Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С.449
10. Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. вып. 1. – М., 1960, – С.1689.
11. Шпенглер О./ Шпенглер.О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории/ Том. 1., М., Мысль, 1993, С. 123–188, 248–272.
12. Ясперс К., Бодрийяр Ж. / Ясперс, Бодрийяр Призрак толпы М., Алгоритм, 2007, – С. 272.

## МИФОЛОГИЯ И ТЕОЛОГИЯ ИНТЕРНЕТА (ОТ МИФА К ЛОГОСУ)

В настоящее время в онлайн-пространстве формируется мифология и теология Интернета, в общепринятый дискурс входят понятия медиафилософия, религия трансчеловечества, эзотерика иммортализма, мировоззрение эпохи Водолея, технократический вектор NewAge и т.п. Развивающееся междисциплинарное научное направление GameStudies как феномен науки и техники актуализируется, в том числе, как манифестация виртуальной реальности (VR). В последние десятилетия новейшие информационные технологии (IT) проникли во все сферы жизни общества, глубоко вплелись в саму ткань повседневности, в то же время контекст бытия продолжает содержать довольно обширную долю мифологических компонентов [1-4]. Более того, Всемирная сеть предстает как один из мифов современности, которому приписываются позитивные и негативные сотериологические свойства [5-7].

Еще в 2005 и 2007 гг. автором была сделана попытка описания мифологии и теологии киберпространства [8; 9], данная проблематика впоследствии продолжила концептуализироваться среди украинских и зарубежных ученых. Характерно применение к развитию WWW идей философского характера: утопии, Глобального Града, ноосферы, органопроекции; Глобальную паутину сравнивают с «Коллективным Разумом», «Коллективной Памятью» (Н.Н. Моисеев), «Супермозгом», он предстает как «нейронная сеть биологического мозга» (К. Майндер), «электронная нервная система» (М. Маклюэн, Б. Гейтс). По мнению Э. Шмидта и М. Эпштейна, информационно-коммуникационная среда Интернет по своей природе служит метафорическим отражением идеи Единства, потому что любая информация, включая аудиовизуальную, может быть выражена в двоичном коде через единицу или же ее отсутствие, ноль: цифры «один» оказывается достаточно, чтобы запечатлеть все многообразие Вселенной, ноль символизирует отсутствие Абсолюта.

Киберпространство стало новым мифом — мифом всеединства человечества; по мнению Э. Шмидта, такое представление

о Сети очень близко теологической концепции В. Соловьева, мечтавшего о достижении всеединства человечества в рамках одной всеобъемлющей церкви. Воспринимая Интернет как религию, М. Эпштейн предложил термин «электронная соборность», которая якобы реально осуществляется в космосе Интернет посредством коллективных действий многочисленных пользователей. WWW называют Национальной (Глобальной, Галактической) Информационной Инфраструктурой, Новыми объединенными сетями IT, «информационным универсумом», «Всемирной информационной системой» (А.Д. Сахаров), «искусственной информационной структурой» (Р.Ф. Абдеев), «галактикой Интернет» (М. Кастельс). Среди метафор Интернета можно встретить: «интерфейс», «Зареалье», «естественная интерфейсная система», институциональная матрица мира, Интернет-экосистема, вторая и третья природа, «Линза», через которую мы смотрим на мир, «всемирный суперкомпьютер», Семантическая Сеть или Семантический Веб [10].

Примерами воздействия духа времени на язык священных писаний могут послужить популярный во Всемирной сети перевод Евангелия на жаргон кокни, сделанный британским священником – преподавателем воскресной школы Майком Коулзом с благословения архиепископа Кентерберийского, а также переложение Евангелия на язык смайликов и сетевых сокращений, также одобренное церковью – т.н. Евангелие от Дженкинса [11].

Вообще говоря, IT интенсивно внедряются представителями многих конфессий. Последователи даже самых консервативных религий снимают круговые панорамы храмов, устанавливают автоматы по продаже церковных услуг и освящают современную военную технику по старому образцу. Большинство религий проникли в Интернет и используют high-tech в маркетинговых целях, а иногда и сами технологии становятся поводом для переосмысления веры или создания религиозных течений. Технология также может представлять и как религия: существуют НЛО-религии, выступающие за клонирование человека по религиозным соображениям, появляются религиозные движения со сложными теологическими идеями, переосмысляющие отношение верующего и церкви в свете использования новых технологий.

С одной стороны, развитие high-tech инспирирует возникновение новых религий, с другой – религии сейчас также стано-

вятся цифровыми. Так, гик-буддисты образуют «облачные сангхи», виртуальные общины в Интернете, и считают, что практика встреч верующих в реальности вскоре морально устареет и полностью исчезнет. Цифровые буддисты приветствуют распространение практик осознанности, родившихся в традиционном буддизме, в контекстах других религий и в светской культуре посредством Интернета (см. сайт <http://www.buddhistgeeks.com>). В последнее время благодаря новым технологиям появились своего рода «техноделики», созерцательные практики в цифровом мире: это и приложения для медитации, и специальные устройства, позволяющие измерить мозговую активность или сердечный ритм и вывести их на экран девайса. Шлемы VR или подобные технологии в будущем смогут усилить медитативное состояние человека, и, возможно, когда-нибудь технологические ускорители позволят буддистам достичь нирваны [12].

У истоков рождения культуры стоит мифологическая эпоха, и культура вновь возвращается к мифу в фазе своего заката – такое возвращение культуры в лоно породившего ее мифа О. Шпенглер назвал «второй религиозностью». Одной из отличительных черт «второй религиозности» являются универсалистские тенденции синтеза и тяготение к своеобразной синтетической сакральности, причем этот синтез осуществляется на фоне обращения к мистицизму и на почве мистицизма. Говорится о том, что «элементарная гоминизация развивается в коллективную гоминизацию», направленную к слиянию сознаний в некое единое коллективное или космическое «сверхсознание», о «конвергенции всех сознаний», о «синтезе индивидуальных сознаний», о «синтезе сознаний наций и рас» в направлении «сверхмышления, т.е. сверхперсонализации». В результате должно сформироваться «коллективное сознание», «планетарное сознание», «космическое сознание», вместе с тем, возможно и «коллективное тело», «коллективный организм некоей сверхперсоны», «тело единого человечества» [13].

Тезис о «возвращении» мифологии, произошедшем в XX веке, сегодня не вызывает сомнений; процессы современного мифотворчества не могут не испытывать влияния со стороны современных СМИ, важнейшим среди которых является Всемирная сеть. Однако медиа-среда Интернета, уникальная по своим коммуникационным характеристикам, создает предпосылки для принципиально новых форм мифотворчества,

которые характерны только для этого сектора современного коммуникативного пространства. Неслучайно магическое вживание в искусственный компьютерный мир концептуализировано в термине «кибершаманизм» – экспериментальном понятии, устанавливающем параллели между глубинным погружением в виртуальный мир и экстатическими путешествиями традиционного шаманизма. Способность чувствовать компьютер и пространство Сети, воспринимать их энергии на уровне тела позволяет пользователю стать больше чем просто пользователь, решить сверхъестественным способом те задачи, которые для обычного пользователя неразрешимы. Таким образом, Интернет и, шире, любые технические сети и средства оказываются магической ареной жизни в мифе, когда событиями и условиями можно управлять, развивая иррациональные аспекты психики, превращаясь в неошамана – могущественного путешественника по любым мирам [14].

Компьютер может воспринимается как своеобразное промежуточное звено между собеседниками, обменивающимися информацией о сверхъестественном, или как посредник в общении со сверхъестественными персонажами, обитающими в Интернет-пространстве. Смыкаются персонажи «вторичной мифологии» и мифологии современной «четвертой волны», создавая странный симбиоз имен, моральных предписаний, предостережений и поведенческих стереотипов [15]. Электронно-коммуникационные и иные сетевые структуры открыли невиданные ранее возможности, нередко воспринимаемые в радужном свете, как некий «дивный новый мир» или «новая земля и новое небо» – это обуславливает феномен все возрастающего поглощения многих и многого своеобразной метавселенной по мере оплетения Земли Глобальной паутиной. Подобные эсхатологически-космологические аллюзии вокруг понятия сети как формообразующей структуры современного общества и паутины как метафорической репрезентации Всемирной сети Интернет имеют весьма глубокие архетипические основания, богато представленные в мифологии.

Ризоматичность, характеризующая сетевую структуру, в контексте мифоархетипических соответствий есть свойство, относящееся к нижней, хтонической сфере мироздания; мифоархетипическим эквивалентом ризомы служит лабиринт. С опытом смерти здесь сопоставимо погружение в эклектическую и

синтетическую медиакультуру и VR – его опасность, соблазн, а с определенных позиций, возможно, и спасительный шанс на постчеловеческое и постбиологическое инобытие могут быть связаны с перспективой оцифровки человеческой сущности и ее загрузки для бесплотного существования по образу и подобию компьютерных вирусов в виртуальный мир электронной информационной среды [16].

Мы живем среди мифов, внутри «мифологии в стиле техно», мифологии фантастики и мифологии фэнтези, и многие культовые произведения дают начало целым ответвлениям мифологии. Многие компьютерные игры погружены в повседневность и потому лишены строгости магического ритуала, однако это не обязательно говорит о разрушении «магического круга» игры. Более того, именно здесь зарождается особого рода магия: геймдизайнеры и геймеры используют игру как своеобразный философский камень, совместными усилиями принуждая реальное и виртуальное к совпадению. В невинных развлечениях наподобие тамагочи не только проговаривается, но и конструируется магическое бессознательное технологии.

По замечанию немецкого медиафилософа Норберта Болца, компьютер, используемый в качестве игрушки, является инструментом вхождения в мир новых технологий. Новые медиа открываются нам только в процессе игры, – развивая эту мысль, петербургский медиафилософ Валерий Савчук предлагает рассматривать компьютерные игры в качестве «королевских ворот», привилегированного входа в медиареальность, которая – в свете тезиса «все есть медиа» – является реальностью каждого. Вырастая на синтезе технократизма и иррационализма, мифотворчество становится основой нового способа жизни, для которого Интернет и, шире, любые технические сети и средства оказываются магической ареной жизни в мифе. Возможность межмифологических перемещений и жизни в мифе экстраполируется в социальное пространство; попытки мифологизировать киберпространство как новую парадигму для идеологических изысканий будут расти по мере развития high-tech, унификации стандартов и продолжения процесса глобализации [17].

Выделяют ряд мифов в онлайн-пространстве: об апокалиптическом звере, или Внезапная смерть всех компьютеров; о сиренах, или Интернет как новый наркотик; об оборотнях, или Анонимность в Сети; о земле обетованной, или Люди бегут в

Интернет от реальности; о пожирателях железа, или Интернет сжигает компьютеры; о верховном существе, или У Интернета есть начальник; о волшебном зеркале, или Интернет как срез общества; о сонме демонов, или Интернет как свалка общества; о золотом дожде, или Баснословные богатства спамеров; об оракуле, или Всеведущий Интернет; о слепом демиурге, или Программисты не ведают, что творят и пр. [18].

Многочисленные следы древней мифологии можно найти в антропоморфной образности аватаров пользователей Глобальной паутины. Кристофер Сейнт в монографии «Протикновение в античные мистерии: интернет как самая молодая мифология» [19] рассматривает интернет-мифы через призму «...образов и сюжетов, выражающих и воплощающих архетип коллективного бессознательного» (Р. Барт) человека «виртуального» со всеми его «классическими» атрибутами: нуминозностью, архаичностью, автономностью, невыразимостью. Распространяется миф о «человеке виртуальном» как о новой антропологической формации, характеризующейся бестелесностью (бесполостью) и бесконечностью вариантов самоидентификации [20].

Современный уровень научно-технического прогресса уживается с архаическими верованиями и суевериями. Приведем несколько примеров (с сохранением орфографии и пунктуации): «Мужик сидит работает в новом ворде, и в это время у него включена аська. Вдруг думает: «Выключу монитор смеха ради, напишу вслепую». Начинает писать. А потом думает: «Чего это я без монитора работаю? Свет что ли экономлю?» Включает монитор, а там красным по черному написано: «Ты труп». И на следующую ночь этот мужик помер. Оказалось, что есть такая программа, она находится в Сети и запущена туда бесами. Поэтому когда начинаешь работать в Интернете, надо мышкой три раза перекрестить монитор». «Одна женщина, работая в Сети, открыла свои букмарки. Вдруг она замечает, что среди них есть такой, которого никогда не было: [www.tvoigreh.com](http://www.tvoigreh.com). Она открыла этот сайт и увидела, что на нем мелкими-мелкими буквами, дизайн как будто на старой бумаге, церковно-славянской вязью были перечислены все грехи, которые она совершила в течение жизни. Возле каждого греха был кружочек, на который надо было кликнуть мышкой. Она читала и ужасалась, а кликать не решалась поначалу. Потом стала кликать и

видела, что там описываются страшные наказания за грехи, которые ее ожидают в аду и еще в этой, земной жизни. Они сопровождались визуальным рядом и психоделической музыкой. Это на нее так подействовало, что она на следующий день ушла в монастырь послушницей, а потом стала монахиней и настоятельницей монастыря. А сайт [www.tvoigreth.com](http://www.tvoigreth.com) существует до сих пор, но открывается он только тем, кому уже подошло время покаяться и уйти в монастырь» [15].

Б.Г. Соколов соотносит идею рая и новую ВР киберпространства [21]. Рай, считает Б.Г. Соколов, трансцендентен реальности, его реальность иная, отложенная, реальность возможной реализации. Созданная ВР Интернета во многом представляет из себя своеобразную материализацию желания, материализацию мечты – как сфера реализации желания и мечты, WWW напоминает мечту о рае [22]. К распространенным мифологическим мотивам, так или иначе связанным с феноменами современности, относятся превращение людей в насекомых и представление смерти как воспарения души в виде эфемерного насекомого – бабочки, мотылька и т.п. Данный мотив может быть соотнесен с погружением сознания человека в ВР, которая в мифоархетипическом контексте обнаруживает параллели с зазеркальем, потусторонним миром, царством смерти, а ее несущая основа именуется «Сеть», «Всемирная паутина».

Высокотехнологичное аппаратное и программное обеспечение функционирования органов и систем человеческого тела, а также их постепенная, и в дальнейшем – периодическая замена искусственными компонентами, возможно, приблизит киборгизированных постчеловеческих существ к бессмертию. Так сами люди могут уподобиться механизированному насекомому, утратить человеческий облик, естественные и духовные качества. Мифологема перемещения уподобляемой бабочке или мотыльку человеческой души в потусторонний мир находит свое футуристическое соответствие и в идее оцифровки человеческой сущности и ее загрузки для бесплотного существования по образу и подобию компьютерных вирусов в электроинформационную среду. Превращение людей в насекомых как метафора преобразования человеческого сознания в искусственном интеллекте (ИИ) присутствует в кинематографической антиутопии «Матрица»: большинство людей, согласно ее сюжету, пребывают в бессознательном состоянии и напоминают личи-

нок насекомых. Сеть электронных коммуникаций ассоциируется с образами паутины и паука, символизирующими архетип Ужасной Матери, важным аспектом которой является поглощение (ср. поедание самцов самками у некоторых видов пауков) и препятствие своим детям в обретении любви и семьи. Очевидно, такая характеристика может быть сопоставлена с влиянием современной медиасреды и вызываемых ею зависимостей на воспроизводство населения в развитых технотронных обществах. Легко разрушающаяся паутина символизирует в Библии тщетность надежды безбожника (Иов. 8:14) и полную бессмысленность неправедных дел (Ис. 59:5) [23].

В контексте рассматриваемой тематики можно было бы упомянуть и о таком феномене, как ролевая фэнтезийная игра, как правило, разворачивающаяся в хронотопе мифологии: вне времени, т.е. в магическом времени первого события (подвига героя, восстанавливающего нарушенную гармонию мира); в центре некоего альтернативного мира, окруженного «чуждыми землями», кишмя кишасщими ордами злых духов, чудовищами и демонами. Как новое интерактивное искусство в век глобального постмодерна ролевые фэнтезийные игры зачаровывают пользователя избыточной зрелищностью и динамизмом ожившей мультикультурной мозаики с различного рода неомифологическими псевдосакральными вкраплениями, удобными клише для объективирования подсознательных желаний.

На волне растущей популярности фэнтезийных, главным образом, ролевых игр в киберпространстве активно транслируются мифологические и оккультно-магические паттерны мышления и поведения. Учитывая повышение удельного веса и престижности киберпротезированных культурных практик в общей структуре социально-культурной деятельности, исследователи порой говорят о набирающей ход негласной общественной легитимации всего пакета ассоциированных с ними культурно-антропологических установок, в том числе и об апелляции к мифу, магии, коллективному бессознательному и пр. Служебная роль мифологического в современных компьютерных играх как скрытого языка бессознательного роднит их со стилистикой сновидения, отсюда – все большая популярность психоаналитических трактовок игр, основанных на отождествлении естественной виртуальности сновидений с массово-рыночными версиями виртуализации сознания, одним из излюбленных форматов вы-

сокотехнологичной глобальной массовой культуры (спецэффекты в блокбастерах, компьютерные игры, парки аттракционов, компьютеризированные лазерные шоу и т.д.) [24].

В настоящее время совершается переход от «романтических предчувствий» к технологическим проектам: в фазе «нано-био-инфо-когно (NBIC) технологий» ведется речь о переходе от «high-tech» к «high-hume» технологиям. «High-hume», в отличие от «high-tech» технологий, призваны не просто служить человеку, но совершить преобразование самого человека. Конвергенция оккультной и технологической концепций эволюции вступает в новую фазу в рамках такого характерного течения, как трансгуманизм (термин введен ирано-американским футурологом Ф.М. Эсфендиари в 1966 г.). Трансгуманизм сегодня становится мощным течением, главной целью которого провозглашается бесконечное совершенствование человека на основе новейших достижений научно-технического прогресса от человека – к «трансчеловеку», а далее – к «постчеловеку» вплоть до новых форм разумной жизни – «интегрированных сообществ», «голографических субъектов», «люденов» и т.п. Особенно характерен в этом плане технопроект «Аватар», предложенный инициативной группой ученых, большинство которых из институтов РАН. Само по себе название, позаимствованное из древневосточных учений, уже указывает на некую смычку с оккультной концепцией эволюции [13].

М.Н. Эпштейн, рассуждая о конце человека, предлагает термин PosthumanStudies – «постчеловеческие» или «постгуманитарные» исследования, гуманология и есть попытка осмыслить эту перспективу «творческого исчезновения» человека. Наряду с «а-теологией», которая исследует Бога в формах его отсутствия, молчания, неучастия и даже «смерти Бога», можно представить себе «а-гуманитарное» исследование, которое рассматривает феномен человеческого в его отчужденно-опустошенных и даже деградированных формах, таких как порожденные дурным намерением или ошибкой колонии компьютерных вирусов [25]. Гуманология тем самым переступает предел гуманитарных наук, которые имели дело с «человеческим, слишком человеческим»: само человеческое ставится под вопрос, проблематизируется в этой новой теоретической модели, но тем самым человеческое и обнаруживает впервые свой под-

линейный масштаб – способность создавать нечто, превосходящее своего создателя [26].

Актуализируя такие идеи, как ИИ, слепок личности, бессмертие, точка сингулярности развития к 2025 г., трансгуманисты придумали специальный символ [h+]), и в настоящее время можно увидеть целый ряд статей, где проводится параллель между идеями сингулярности в ИИ и религиозным спасением. Порой даже заявляется, что новой эпохе нужна новая религия – исповедовать которую смогут без вреда друг для друга люди и машины [27].

М.Н. Эпштейн приводит т.н. «научно-технический аргумент бытия Бога»: мы постепенно учимся создавать виртуальные миры, почти неотличимые от реального и воздействующие на все органы чувств, – тем больше оснований полагать, что и окружающий нас мир тоже создан. Чем выше наше техническое могущество, наша способность создавать искусственный разум – тем больше мы можем постигать созданность нашего мироздания и нас самих. Век электронных коммуникаций постоянно напоминает нам: материальная форма существования не является единственной, и это не может не сказываться на дальнейшем росте и усложнении религиозного сознания [28].

Аспектом заявленной тематики является также трансгуманизм, который можно подразделить на атеистический трансгуманизм, религиозный трансгуманизм и религиозный анти-трансгуманизм. Трансгуманизм является одним из примеров того, как возможности компьютерных технологий проецируются на будущее. В целом, трансгуманизм развивается в двух направлениях: трансплантации живых органов, с одной стороны, и протезирования искусственных киборгизированных органов, с другой.

При достижении существенного прогресса ювенологии, геронтологии и обозначенных научных направлений, имея в виду реализацию их стратегической цели – достижение бессмертия – возникает вопрос: если это достижимо при помощи компьютерных технологий, то какая роль в этом процессе отводится религии? IT-технологии демонстрируют, так сказать, мастерство Творца, что можно считать теологическим аргументом ценности трансгуманизма, хотя, с точки зрения религиозного анти-трансгуманизма, указанное оценивается с позиций фундаментализма и трактуется с привлечением характеристик анти-

гуманности и инфернализма. Задекларированные три проблемы трансгуманизма – один из способов рассмотрения рассматриваемой тематики. В настоящее время можно констатировать эволюцию и модификацию самого трансгуманизма. При этом, остается открытым вопрос, как относятся мифология и теология Интернета собственно к Интернету?

Экзотичной разновидностью трансгуманизма является трансцендентальный трансгуманизм – духовное направление в современном трансгуманизме, обоснованное в 2001 – 2005 годах российским мастером йоги, известным в кругу изучающих восточную философию под духовным именем Свами Вишну Дэв. Учитывая, что на данный момент ни одна из религий не может служить идеологией и средством консолидации всего человечества, движение трансцендентального трансгуманизма включает в область своих интересов исследований, помимо восточной мифологии и философии, западную школу парапсихологии и трансперсональной психологии, философию русских космистов (учение Н.Ф. Федорова о «Всеобщем деле»), наследие мистических орденов средневековой Европы, традицию арийско-славянского язычества, традицию русского сибирского шаманизма, магии северо-американских индейцев и т.д.

Последователи «высоких ведических технологий» пытаются рассматривать все существующие научные трансгуманистические идеи в контексте духовного самосовершенствования человечества, его пути к познанию Абсолюта (трансцендентального) и считают, что развитие новых технологий и духовное развитие человека есть единый процесс. С этой точки зрения, идеи трансгуманизма и «высоких ведических технологий» можно рассматривать как разновидность новых духовных путей к просветлению, соответствующих менталитету и условиям жизни людей Земли III тысячелетия. Последователи данного направления рассматривают трансгуманизм не только как научно-техническое, футуристическое движение, а в первую очередь как мистический, духовно-магический, эволюционный путь к бессмертию, просветлению и освобождению от оков материи, опирающийся на теорию йоги, в сочетании с применением новых технологий; они считают необходимым привнести духовность в идеи трансгуманизма в связи с тем, что путь технократического трансгуманизма, не одухотворенный вечными, непреходящими духовными ценностями, может быть опасен. Именно наличие

ем тонких божественных тел, которые не могут быть созданы материальными технологиями и которых нет у киборгов или ИИ, определяется высшая ценность и приоритет человеческого существа как вида. В связи с этим представляет интерес факт утверждения главы тибетских буддистов его Святейшества Далай-Ламы XIV о принципиальной возможности перенесения сознания человека в компьютерные сети [29].

Последователи трансцендентального трансгуманизма с уважением относятся к научным достижениям, тем не менее, они считают, что наука должна, отбросив стереотипы, обратить свое внимание на эзотерическую, магическую, религиозную сторону мироздания и исследовать неизвестные ей тонко-материальные факты и состояния, такие как чакры, тонкие тела, внетелесные выходы, сон со сновидениями и сон без сновидений, прана, ясновидение, реинкарнация и т.д. — то есть на то, о чем веками было известно в восточной медицине, йоге, тантре, западном оккультизме, магии, шаманизме [30].

Помимо трансцендентального трансгуманизма, встречаются и другие примеры синтеза трансгуманизма с религией, например, мормоны-трансгуманисты. У Дмитрия Ицкова, председателя оргкомитета политической партии «Эволюция 2045», основателя движения «Россия 2045», президента конгресса GF2045, также присутствуют подобные мысли: «Духовная революция подразумевает широкую программу трансформации индивидуального и массового сознания, в ходе которой будут... с помощью проверенных и зарекомендовавших себя древних методик развиты экстрасенсорное восприятие, навыки управления жизненной энергией, регулирования внутренних процессов организма силой воли, управления реальностью силой мысли» [31].

Все чаще озвучивается концепция, в которой на роль «Другого», потустороннего человеческого бытию, претендует техносфера, а био-, нано-, инфо- и другие технологии в своей совокупности будут конституировать новое пространство, противоположное природе и человеку. Это пространство уже определяется как «мета-техника» (Т. Имамичи) или «онтотехника» (М.Н. Эпштейн); происходящие изменения носят глубинный и необратимый характер — мы находимся на пороге оформления новой религиозной картины мира и иного типа религиозной коммуникации [32].

Трансгуманист не исключает возможности, что он живёт в компьютерной симуляции, созданной интеллектом более высокого порядка, и этого «творца мира» можно рассматривать как Бога. Библейские догматы, в течение многих столетий служившие моральными императивами человеческого поведения, могут быть использованы для обозначения прикладных научно-технических исследований и разработок – трансгуманизм наших дней может стать такой идеологией. В то же время, трансгуманистический элемент может проникать в современный гуманизм и искажать его – человек зачастую снимает с себя ответственность и передает ее машине: машина превращается в честность и совесть современного человека (например, детектор лжи или ЕГЭ/ЗНО). Трансгуманизм может представлять одновременно в качестве религиозного и светского направления, его приверженцами могут выступать верующие и неверующие [См.33-37].

Среди перспективных для исследования научных вопросов затронутой проблематики можно отметить следующие:

- Кибернетика и мифология, high-tech и религия, программное обеспечение и IT-теология
- Родившаяся в первоначальном Интернете мифология исчезла или прогрессирует?
- Существуют ли компьютерные заговоры, молитвы? Что представляет собой инфернальный Интернет?
- Как устроены, как функционируют, как влияют на игроков религии, созданные в виртуальном пространстве игры?
- Возможно ли благодаря средствам создания ВР создать условия для обретения человеком религиозности?
- Трансгуманизм и церковь: теологическая рефлексия о технологиях и человеческом совершенстве
- Что будет способен предложить изменяющийся человеческий вид традиционным религиозным доктринам?
- Насколько персонажи компьютерных игр становятся прототипом научных программ современности?
- Тенденции мифологизации интернет-героев, переходящие из онлайн в оффлайн
- Возможно ли рассмотрение видеоигры как религии?
- Возможно ли проведение сравнительного анализа поведения верующих и игроков?
- Аналитическая философия о трансгуманизме и ВР

- Какой должна быть реакция церкви на трансгуманизм и грядущие технологические возможности модификации человека?
- В чём религиозный взгляд на природу человека совпадает или конфликтует с трансгуманистическими воззрениями?
- Насколько трансгуманистический оптимизм по поводу улучшения человеческой природы совместим с религиозными ожиданиями спасения и искупления мира?
- Является ли трансгуманизм противником теологии, или же его некоторые положения совместимы с религиозными традициями?
- Какие положения теологической критики трансгуманизма можно применить к нашему восприятию биологического мира?
- Является ли проблема бессмертия сугубо технической задачей, учитывая потенциал компьютеризации, киборгизации, протезирования и пр.

Рассматривая онлайн-пространство сквозь призму его мифологии и теологии, можно констатировать, что уже десять лет назад в киберпространстве зародились собственная мифология и теология. В ознаменование обозначенного можно засвидетельствовать, что комедийные религии (например, «Религия Макаронного Монстра») образовались из интернет-религий и являются сегодня зарегистрированными в нескольких странах, а в США рекомендуют компьютерную игру «Цивилизация» для преподавания в школах – в этой игре можно самому конструировать религию и создавать себе Бога. Значительная часть религиозной продукции, соответственно, переходит из онлайн в оффлайн: вслед за мифологией Интернета образовалась его теология, после чего интернет-религии вышли оффлайн, подобно «Макаронному Монстру», – таким образом на настоящем этапе информационного развития манифестируется тео-логос.

Проблематика религии в киберпространстве заключается, в частности, в том, что, хотя вопросы ставятся общеэтические, сам Интернет последовательно сакрализируется и алибируется. При подобном мировидении сам компьютер как воплощение high-tech может представлять объектом поклонения, поскольку может осуществить многие мечты человечества. Распространение грамотности являлось характерологической

чертой эпохи Гуттенберга, актуализировало общечеловеческие надежды на электричество [38] и – впоследствии – надежды на компьютеризацию и интернетизацию. В данном контексте можно вспомнить процесс обожествления электричества в советскую эпоху: «Коммунизм есть советская власть плюс электрификация всей страны», «Нам электричество сделать все сумеет. // Нам электричество и вспашет, и посеет. // Нам электричество любой заменит труд. // Нажал на кнопку – чик-чирик – все будет тут как тут». Поскольку Глобальная паутина некоторым образом предстает как ризома – имея в виду принципиальную антиерархичность, горизонтальную векторность, потенциальную бесконечность, представляется перспективным осуществление мониторинга этого динамичного социального явления.

Целями будущих исследований по выбранной проблематике могут являться разработка ряда проблем, возникающих в эпоху новых медиа в связи с феноменами ВР и ИИ, аналитика компьютерных игр как нового измерения медиареальности, методологического и концептуального аппарата в диалоге между мифологами, теологами, религиоведами, философами, социологами, культурологами, геймтеоретиками, специалистами в области программирования и теории игр. Темой для рефлексии может выступать реакция внутри Интернета на инновации, попытка освоить цифровое пространство через прежние приемы, имея в виду его мифологизацию. Помимо мифологического, осмысление Интернета происходит и на других уровнях, поскольку в Интернете мы можем констатировать помимо мифологизации этого явления также его теологизацию, что, в свою очередь, позволяет отслеживать киберпространство в его динамике: от мифа к логосу и к тео-логосу.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

---

1. Тихонова С. В. Социальная мифология в коммуникационном пространстве современного общества: дис. д-ра филос. наук: Саратов, 2009. – 374 с.
2. Сальников С.Е. Мифология киберпространства // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. – 2007. - Том 13. – Выпуск № 1.
3. Старкова Г. В. Міф у кіберпросторі: Інтернет як простір утілення неоміфологем <http://www.ic.ac.kharkov.ua/RIO/kultura34/22.pdf>
4. Свечников В.С., Чевтаева Л.Н. Телевидение и Интернет – новые возможности распространения магического мышления // Вестник СГТУ. - 2011. – № 4 (60). – Выпуск 2.

5. Некрасов С. И., Макатов З. В. Трансформация духовности в процессе информационного развития общества // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право – 2010. – Том 2. – Выпуск № 11.
6. Мифология сети – зарождение новой религии [http://www.litsovet.ru/index.php/material.read?material\\_id=101432](http://www.litsovet.ru/index.php/material.read?material_id=101432)
7. Журавлева Е. Ю. Основные этапы метафоризации Интернет (социально-философские аспекты) // X Всероссийская объединенная конференция «Интернет и современное общество». – Тезисы конференции. – Ч. II. – 2007. – С. 97 – 100
8. Добродум О.В. Виртуализация и интернет-религии в Рунете // Соціально-філософські аспекти релігієзнавства. Вип. 3 / Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова: Наук.-дослідн. центр „Компаративістські дослідження релігії”. – Одеса: Наука і техніка, 2005. – 172 с. – С. 39– 64.
9. Добродум О.В. Мифологическое измерение Интернета // Соціально-філософські аспекти релігієзнавства. – Вип. 6. – Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова: Наук.-дослідн. центр „Компаративістські дослідження релігії”. – Одеса: Наука і техніка, 2007. – 190 с. – С. 5 – 40.
10. См.: Щербина М.М. Миф и Интернет: мифологический и экранный культурный код // Гілея. науковий вісник. – 2014. – Вип. 91. – С. 272–275. – С. 272
11. Гики-буддисты, мобильные церкви и требы онлайн: как религия относится к новым технологиям <http://theoryandpractice.ru/posts/13046>
12. Рахметов Р.Р. «Вторая религиозность» в эпоху «конца истории» // Известия Саратовского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2016. – том 16. – Выпуск № 1. – С. 43 – 47.
13. Тихонова С.В. Типология современного интернет-мифотворчества // Тезисы IX Всероссийской объединенной конференции «Интернет и современное общество». – СПб., 2006. – С. 122 – 124.
14. Гекман Л.П. «там чудеса...» (мифологические персонажи в интернет-пространстве) // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2009. – №9. – 69 – 73. – С. 70
15. Дорошин Б.А. Мифоархетипика сети как концептуальной метафоры современного общества // Сборники конференций НИЦ Социосфера. – 2011. – №29. – С. 19 –22.
16. Мифология киберпространства [http://johann.nnov.org/academia/mifologiya\\_kiberprostanstva.html](http://johann.nnov.org/academia/mifologiya_kiberprostanstva.html)
17. Пемит Р. (Андрей Ленский) Мифы об Интернете и как с ними бороться // «Лучшие компьютерные игры». – 2009. – май. – № 5 (90).
18. Saint C. Insight into the ancient mysteries: internet the ageless mythologies / by Christopher Saint. – New York: Rivercross Pub., 1997. – 356 p.
19. Затулий А.И., Бурнаева Е.М. Мифы Интернета в социокультурном контексте // Ученые записки ТОГУ. – 2011. – Том.2. – №1. – С. 1 – 9
20. Соколов Б.Г. Рай гиперпространства // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium», выпуск 31. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 149 – 151. – С. 149.
21. Прохоренко Е.Я. Киберпространство как образ виртуальной реальности // Вісник Одеського національного університету імені І.І. Мечникова. Том 13. Випуск. 5. – Соціальні і політичні науки. – Одеса, 2008. – С. 192 – 197.
22. Дорошин Б.А. Образы насекомых как мифоархетипические корреляты некоторых феноменов и перспектив информационного общества // Научно-технический прогресс как фактор развития современной цивилизации: материалы международной научно-практической конференции 15 – 16 ноября

- 2011 года. – Пенза – Семей: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. – 103 с. – С. 78 – 84. – С. 83.
23. Савицкая Т. Компьютерные игры: шаг к культуре будущего? <http://www.intelros.ru/subject/figures/tatyana-savickaya/23644-kompyuternye-igry-shag-k-kulture-buduschego.html>
  24. См.: Epstein M. The Role of The Humanities in Global Culture: Questions and Hypotheses // Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge (Bowling Green University, Ohio). 2001. № 2.
  25. Эпштейн М. Творческое исчезновение человека. Введение в гуманитарологию // Философские науки. – 2009. – № 2. – С. 91 – 105.
  26. Золотов Е. Суперинтеллект и религия: какую веру выберёт мыслящая машина? <http://www.computerra.ru/115185/ai-religion/>
  27. «Бог идет сквозь нас, как ток через провод» Философ Михаил Эпштейн – о религии после атеизма <http://www.novayagazeta.ru/arts/60376.html>
  28. Сатгuru Свами Вишну Дэв/ Международное трансгуманистическое движение имморталистов «Бессмертие» <http://bigro.ru/potra/Долговременная+программа+7+Неизбежность+трансгуманизма+7+Отношение+религий+к+трансгуманизму+7+Идеал+трансцендентального+трансгуманизма+8a/main.html>
  29. Трансгуманизм <http://www.advayta.org/1498>
  30. Ицков Д. Путь к неочеловечеству <http://www.vz.ru/opinions/2012/11/9/606449.html>
  31. Федорова М.В. Религиозная коммуникация: сущность и специфика современного состояния // ScienceTime. – № 4 (4) / 2014
  32. Дискуссия «Трансгуманизм против Бога?» <http://kriorus.ru/news/Diskussiya-Transgumanizm-protiv-Boga>
  33. Зиммерман М. Религиозные мотивы в технологическом постгуманизме <http://eroskosmos.org/religious-motifs-in-technological-posthumanism/>
  34. Болонкин А. Природная цель человечества – стать Богом <http://www.kriorus.ru/content/ABolonkin-Prirodnaya-Cel-Chelovechestva-stat-Bogom>
  35. Игумен Виталий (Уткин). Вызов трансгуманизма: бесконечный прогресс, ведущий в бездны расчеловечивания <http://orthoview.ru/vyzov-transgumanizma-beskonechnyj-progress-vedushhij-v-bezdny-raschelovechivaniya/>
  36. Google Храм <http://old.computerra.ru/readitorial/552012/>
  37. Четверикова А. «Религия» трансгуманистов: создание «рая» для людей-киборгов? <http://religions.unian.ua/religinossociety/853309-religiya-transgumanistov-sozdanie-рая-dlya-lyudey-kiborgov.html>
  38. Трахтенберг А.Д. СМИ как мифопорождающая система: «миф о величии электричества» в американской культурной традиции // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. – 2003. – Выпуск № 4. – С. 319 – 335.

---

## ЕГОСИНТЕЗАЦІЯ ЯК КОНВЕРГЕНТНИЙ ПРОЦЕС В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ

Самостоянье человека – Залог величия его!  
О.С. Пушкин

Сучасне релігійне життя світу відтворюється не лише в нечуваних раніше кількісних показниках (мільярди віруючих, мільйони релігійних об'єднань, тисячі деномінацій і т. ін.), а й плуралізацією характеристик сприйняття цього феномену, чи то ставлення до нього на рівні окремих особистостей, яких і підрахувати більш-менш точно не можливо, принаймні тому, що навіть ототожнюючи себе з будь – якою релігійною групою, людина може ставитись до неї, по-перше, як до результату свого власного вибору, а, по-друге – саме перебування у тому чи іншому об'єднанні, може відчуватися як тимчасове, бо ніяк не перешкоджає її вільному пошуку саме своєї духовності.

Це явище зовсім не заперечує існування сталих релігійних інституцій, які досягають зараз того нечуваного розмаху в багатьох своїх вимірах, але ж і вони прислухаються до зафіксованих вище змін у релігійному житті і відповідають на їх виклики чи то модернізуючи свою теорію і практику, чи то схилиючись до фундаменталізму.

Отже, на тлі і досі існуючого традиційного ототожнення віруючого з тією, чи іншою конкретною деномінацією (або ж з кількома як, наприклад, в Монголії та в Японії), в останні десятиріччя у значній частині людей на рівні особистості формується таке ставлення до сучасних релігій, яке в різноманітних дослідженнях має назви: «позаконфесійна релігійність», «квазі-релігійність», «псеводрелігійність», «маргінальна релігійність», «персональна віра», «народна релігійність», «суб'єктивізація», «персоналізація», «приватизація», «шейлізація», «індивідуалізація», «індивідуація», «ітсизм» тощо.

---

1 Self-identity of man – pledge of his greatness; Власний стан людини – запорука величі її

При всій відмінності цих понять (кожне з них має свій насичений історичний зміст), всі вони у той чи інший спосіб вказують на те спільне, що відбувається зараз у релігійному житті світу – а саме зростання, чи актуалізація ролі особистості в сучасних релігійних процесах.

Метою нашої статті є спроба обґрунтування терміну «его-синтезація», як такого, що за своїм змістом відповідає сутності цієї важливої зміни в релігійному житті світу сучасності.

Ще наприкінці минулого століття ми виокремили цю тенденцію в розвитку суспільства як один з «конвергентних процесів у релігійному житті другої половини ХХ – початку ХХІ сторіччя» [1, с.38], та визначили його як «Егосинтонізація» (від грец. ego – я, та sintes – з'єднання, складання) – термін для позначення зростання значення особи в релігійному житті в другій половині ХХ століття за умов загального зростання ролі особистості в повоєнні роки, зумовленого багатьма факторами (поширення обізнаності, зростання матеріального рівня життя і т. ін.), а також суто релігійними конвергентними процесами, зокрема: плюралізмом, віртуалізацією і т. ін. В більшості релігій стали уважніше ставитися до особистості віруючого, що можна бачити і в появі значного вибору засобів залучення до життя в громаді (клуби, гуртки за інтересами і т. ін.), зменшенні вибагливості до інших, індивідуальній праці з ними, поширення дияконських послуг та багато іншого.

З другого боку, сучасний релігійний плюралізм та особисте зростання для людей значення свободи дає можливість кожній людині послідовно відчувати своє ставлення до релігії як до приватної справи» [2, с.45].

Як ми вже неодноразово нагадували, у 2001 року науководослідний центр «Компаративістських досліджень релігії» філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова сформулював як своє головне завдання дослідження сучасних тенденцій в релігійному житті світу. Аналіз цих тенденцій дозволив сформулювати загальну концепцію та вжити відповідну термінологію для подальшого виокремлення та визначення конкретних трендів у релігійному розвої сьогодення під назвою «Конвергентні процеси у релігійному житті другої половини ХХ – початку ХХІ сторіччя».

Сама концепція «конвергентні процеси у сучасному релігійному житті», за ці роки набула розголосу в українському релі-

гісзнавчому середовищі та вже вживається задля характеристики сучасного релігійного розвою не лише у світі в цілому, але й відносно деяких подій у релігійному житті України.

«Конвергентними процесами» у сучасному розумінні цього терміну можна вважати як ті, що притаманні більш ніж однієї релігії, так і ті, що свідчать про тенденції зближення соціальних, доктринальних і організаційних позицій між двома, чи багатьма релігіями. Треба зауважити, що все, що відомо про наявність загального в релігії, те, що дозволяє дослідникові аргументувати, що мова іде саме про релігійні явища, продовжує дискутуватись та констатуватись і у наші часи. У статті йдеться лише про «егосинтезацію», але як включену у всі ті процеси, які сформувались, чи найбільш актуалізувались за останні десятки років. Це перш за все: актуалізація есхатології, актуалізація соціальних концепцій, американізація, вельтізація, віртуалізація, глобалізація, діалог, екуменічний рух, егосинтонізація, екзотерізація, зростання інклюдізму, консюмерізм, модернізм і постмодернізм, нові релігії, паксізація, приватизація, сучасний релігійний плюралізм, раціоналізація культових дій, ревівалізм, секуляризація, синкретизм, сцієнтизм, уніфікація екстеріоризації, толерантність, фемінізація, фундаменталізм, харизматизація [3, с.138-139].

За роки, що минули, зміст визначених тенденцій не змінився, хоча постійно відбуваються деякі зміни в їх значенні, чи то в тому, яке місце вони займають (якщо можна вжити це слово, то й «рейтинг») у повсякденні релігійного життя. Кожен з цих конвергентних процесів відіграє особливу роль у відтворенні сучасної релігійної сфери суспільного буття, тому прискіпливо аналізуючи один з них, ми маємо повсякчас відчувати його зв'язок з іншими. У цьому сенсі ми розглядаємо й «егосинтезацію».

Також буде слушним зауваження, що усі ці конвергентні процеси не є породженням лише, чи саме релігійного життя, яке взагалі лише в теоретичному сенсі можна вивести за межі усього загалу форм розвою сучасного суспільства. По-перше, тому що абсолютна більшість населення планети ідентифікує себе як прихильники тієї, чи іншої релігії. Отже, віруюча людина, принаймні за кількістю, є найбільш масовим суб'єктом історії. По-друге, ці тенденції, що ми досліджуємо саме у релігійному житті, і є, безумовно, відповіддю на «виклики» (за А. Тойнбі) суспільного розвою в цілому.

Більшість вищевказаних конвергентних процесів вже багато років досліджуються, добре проаналізовані в літературі, тому у даній статі ми зосередимося лише на деяких аспектах, які мають безпосереднє відношення до теми, що розглядається. Але до початку їх характеристики, зауважимо, що хоча усі вищеназвані процеси мають самодостатній зміст, вони, по-перше, усією своєю сукупністю підтверджують наявність саме конвергенції у релігійному житті цієї доби, по-друге, стимулюють один одного, по-третє, корегують чи мають той, чи інший вплив на інші.

Темою нашої статті, як випливає з її назви, є «егосинтезація» в сучасному релігійному житті світу.

Наше дослідження показало, що понад уся свою приналежність, привабливість, термін «егосинтонізація», що його раніше було запропоновано, у той частині, що вказує саме на процес синтезації релігії навколо особистості – «синтонізація» своєю фонетикою нагадує про релігію «синто», що дійсно не заперечує її прихильникам брати участь у християнських та буддійських ритуалах, і це, мабуть, підкреслює історичну спадщину сучасного явища, але ж, на наш погляд, і звужує це саме історичне надбання – це буде нижче обґрунтовано. Отже, ми вважаємо, що нічого окрім втрати деяких побічних асоціацій, скорочення «егосинтонізації» до «егосинтезації» зміст, що цей термін позначає, лише уточнює.

Друге зауваження, пов'язано вже з визначенням змісту «егосинтонізації», а саме з останньою характеристикою: «дозволяє ставитись людини до релігії, як до своєї приватної справи», бо там далі йдеться про те, що «останнє явище народило в американській соціології термін «приватизація релігії». Важливість зауваження в тому, що поняття «приватизація релігії» виникло набагато раніше ніж його почали вживати в своєму розумінні сучасні релігієзнавці.

Ще Г.Ф. Гегель у «Філософії релігії» вказував на те, що «І протестантизм вимагає від людини вірити лише в те, що вона знає, вимагає, щоб її совість була єдиною непорушною святинєю [4, с.402]. Людина не пасивна в акті божої милості, в її знанні, волі, віри, виражається вимога моменту суб'єктивної свободи. Така релігія суб'єктивна, «приватна». З іншого боку, Г. Гегель вважає, що релігія в деяких країнах вже стала приватною справою людей. Яка не стосується держави, а отже і державні справи перестають стосуватися релігії [Там само, с. 402]. За усіма озна-

ками, Г. Гегель розуміє процес приватизації релігії в межах поступового здійснення в протестантських країнах свободи релігії, відокремлення церкви від держави і так цей термін вживався до другої половини ХХ ст.

Дипломантка філософського факультету Маляренко В.В. у своїй роботі «Приватизація релігії як конвергентний процес у сучасному релігійному житті» пропонує розрізнити власне процес «приватизації релігії» як такий: на рівні держави, суспільства, який полягає в перенесенні релігійних переконань зі сфери публічного або державного інтересу до приватного, надання віри статусу справи свободу та вибору, та процес приватизації на рівні кожної окремої людини – в значенні, яке надають цьому слову Р. Белла, П.Бергер, Т. Лукман та їх послідовники, тобто «індивідуалізації», а також третій рівень цього процесу – «его-синтезацію», тобто формування «приватної релігії» як такої, що найбільше відповідає системі цінностей віруючого, сприяє його самовизначенню» за Е.І. Мартинюком [5, с.14].

Звісно, ця пропозиція має сенс. Дійсно можна розглядати ці поняття і в їх історичній послідовності, й це не заперечує сучасному стану релігійного життя, де вони існують у трьох своїх іпостасях, але, все ж таки, і перше і друге з них затьмарюють, на наш погляд, саме суть того нового, що відбувається у душах багатьох віруючих сьогодні. Може приватизація релігії як термін більше відповідає відчуттям деяких релігійно налаштованих осіб в консюмерному суспільстві, бо скоріше там йдеться про привласнення релігії, як будь якого товару, і в цьому сенсі вживання «приватизації» не викликає зауважень, але ж навіщо навантажувати цією характеристикою термін, що сам по собі окреслює цілу епоху в розвитку релігійної свободи в її взаємовідносинах з державою, та має той чи інший вираз в сьогоднішні.

Що до вживання у нашому випадку поняття «індивідуалізація релігії», цей термін можна застосовувати, характеризуючи релігійне життя з так званого «осьового часу» (за К. Ясперсом). Як писав І.В. Апусін вже «У кумранській ідеології вперше пробила собі місце ідея заміни вибраності цілого етносу обраністю «індивідуума» [6, с. 178]. До християнства, де ця ідея набула особливого вираження, ми ще повернемося.

Мабуть найбільш влучним у цьому випадку став би релігієзнавчий концепт «шейлаїзм», що позначає – приватизовану релігійність, коли індивід самостійно конструює власні релігій-

ні переконання, не спираючись на вчення деномінації до якої себе відносить. Автор цього терміну Роберт Белла наводить в книзі «Звичкай серця» слова медсестри Шейли Ларсон, яка так описувала власну релігійність: «Я вірю в Бога. Я не релігійний фанатик. Я не можу пригадати, коли востаннє ходила в церкву. Але моя віра допомагає мені на життєвому шляху. Це Шейлаїзм. Просто мій власний тоненький голос... Це просто намагатися любити себе та бути м'якою до себе. Ви знаєте, я думаю, турбуватися один про одного. Я думаю, Він би хотів, щоб ми турбувалися один про одного» [7]. Кожне речення це «Я», «Я», «Я», безумовно підпадає під «егосинтезацію». Майже тридцять років тому, пише Марк Мовесян, Роберт Белла та його співавтори придумали термін, що описує нову американську релігію. Він вважає, що таке ставлення до релігії є вже мейнстримом релігійного життя США, але ще й досі не підпадає під дію конституційного права (Першої поправки), бо світогляд це не релігія, розсудив суд, за яким релігія означає певний принцип організації, або влади, а не щось саме по собі. «Може шейлаїзм в дійсності не прямування за внутрішнім голосом, а голос пануючої (mainstream) культури і в цьому випадку, шейлаїзм реально не про індивідуалізм, а про відповідність» [8]. Отже, виникає питання, чи потрібно усім іншим дослідниками поширювати й визначення тенденції суто американського релігійного життя, на усі можливі прояви егосинтезації в інших суспільствах, коли вживання грецької мови, як у нашому випадку, робить «шейлаїзм» лише однією з форм сучасної «егосинтезації», бо їх (цих форм) було і є дуже багато в інших країнах як до, так і після виникнення терміну від імені Шейла.

Може всіх дослідників поєднує зараз характеристика процесу, що розглядається в понятті «пошук релігійної ідентичності». Добротна монографія О.М. Крилова «Релігійна ідентичність» описує її в семі вимірах: феноменологічному, антропологічному, історичному, соціальному, національному, теологічному та секулярному. Найбільш цікавим для проблеми, що розглядається є безумовно останній найбільш сучасний вимір, де йдеться і про консюмеризм і про віртуалізацію релігійного життя, але все одно автор фіксує, як новітні дослідження свідчать: «що молодь має сильну потребу в пошуках сенсу, який знаходить за допомогою персональної віри. Віра, вважають за думкою опитаних, може бути як в Бога, так і просто в якусь вищу силу.... Віра уявляється

як дещо особисте, інтимне, що людина визначає на одинці зі самим собою, без релігії та церкви» [9, с.271]. Не дивлячись на те, що релігійна ідентичність» як термін поширюється і на «егосинтезацію» за своїми масштабом він набагато ширше ніж останній й охоплює явище, що постало, ще на початку формування особистості, і тому не надає нічого нового у характеристиці антропологічної зміни в релігійному житті сучасності.

Що до сучасного розуміння ідентичності, можна погодитись зі Зігмундом Бауманом, по-перше, у тому, що наша індивідуальність є продуктом суспільства, то вже банальність яка залежить від того, як вирішується завдання індивідуалізації. Сене «індивідуалізації» полягає у визволенні людини від приписів визначеності його соціальної ролі, що йому визначена, чи яку він успадковує, чи вона є природженою [10, с. 113 – 116], і по-друге, така ситуація породжує питання «куди мені піти» *«Куди завде мене шлях за яким я йду?»* (підкреслено нами – авт.) Іншими словами, проблема, що бентежить людей наприкінці століття включає не лише те, як знайти обрану ідентичність та примусити оточення визначити її, скільки у тому, яку ідентичність обрати та як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність або свої привабливі риси [Там само, с.115 – 117].

Характеристика усіх інших понять, що наведені на початку статті, як і багатьох інших, що криються за посиланнями «тощо», потребує більш розлогого розгляду, але їх критика буде містити ці ж самі тези, що вже наданні при висвітленні попередніх понять. Бо навіть у всій своїй логічності, різноманітності, вони не передають з усією повнотою суті актуалізації ролі особистості в сучасному релігійному житті.

З усіх наведених вище понять, що в той чи інший спосіб свідчить саме про егосинтезацію як конвергентний процес сучасного релігійного життя, лише «ітсизм», практично не вживається в українському релігієзнавстві. Вікіпедія характеризує цей термін як «форму релігійного лібералізму, вираз, що класифікує віру людей, які, з одного боку, вірять у існування якоїсь подоби Бога, але не приймають і не підтримують встановлену систему вірувань, доктрин, догм та існуючих пояснень природи Бога жодної окремо узятій релігії» [11]

У статті «Ітсизм як основна форма релігійних уявлень сучасної молоді», російський дослідник Ткаченко О.В. робить

висновок про схильність більшості молодих москвичів саме к «ітсизму» [12]

Він запевняє, що ітсист духовно безграмотна людина, яка мало розуміється на конкретних релігіях, що вірить у щось лише час від часу, коли починає розмірковувати над невдачами [Там само]. Російські ітсисти (є групи «В Контакті») принаймні їх керівник, визначають ітсизм «Як віру поза релігією», чи «Віра в дещо, що за межами людського розуміння, хтось чи щось, чи дещо вище, яке створило наш світ, чи якимось впливає на нього, чи просто існує з ним» [Там само].

Звісна річ, коріння цього явища, яке ми визначаємо як «его-синтезація», також можна відшукати в тому ж самому «осьовому часі». І якщо зосередитись лише на іудео-християнській цивілізації, то, особливо нас вразив опис Аварайрської битви (26 травня 451 в якій вірмени відстоювали християнську віру проти перської навали) її очевидцем літописцем Єгіше, якій у своїй праці написав: «Кожна людина в душі була церквою та сама же священиком» [13].

Важко знайти приклади більшого ототожнення людини зі своєї релігійною організацією, ніж ті, що фіксувалося вже на початку поширення християнства за межами його виникнення. Не має сенсу зараз обґрунтовувати відому тезу «особистого спасіння», що дійсно притаманна християнству, яка потребує усвідомлення віруючого свої гідності, права на спасіння. Але ж як відомо, з найбільшою повнотою цей потенціал віри став розкриватися лише з виникненням протестантизму. Як влучно К. Маркс писав про М. Лютера, що той «переміг рабство з набожності тільки тим, що поставив на його місце рабство з переконання. Він розбив віру в авторитет, відновивши авторитет віри; перевів клір у мір, обернувши мирян у клір; звільнив людину від зовнішньої релігійності, зробивши релігійність внутрішнім світом людини; емансипував плоть від кайданів, надівши кайдани на серце людини» [14, с.422].

Не дивлячись на негативне ставлення цього автора, ще публіциста, коли була надрукована ця праця, до релігії, взагалі, та протестантизму зокрема, можна без негативної конотації прийняти саме суть того явища, що відбулося в Європі в XVI столітті; найголовніше полягало саме у тому, що не тільки окрема людина, але вже маси людства стали обирати релігію за своїм переконанням. Ставлення до протестантизму з часів К. Маркса, чия

точка зору панувала й в нас за радянських часів, дуже змінилася в суспільстві (йдеться звісно не про протестантські країни), особливо після праці М. Вебера «Протестантська етика та дух капіталізму». Хоча в цьому труді йдеться переважно про кальвінічну етику, ми зараз повернемося до найбільш відомої фрази М. Лютера «Hierstehe ich und ich kann nicht anders». (На тому стою і не можу інакше). Навмисно наводимо цей вираз німецькою мовою бо при перекладі, як на українську (так і на російську) саме «ісх» (Я), що двічі використовує М. Лютер, взагалі зникає.

У «Історії європейської ментальності» історія релігійності в Європі нового часу розглядається Вольфгангом Бойтіним як процес «деміфологізації», «процес знімання чарів» (М. Вебер). Водночас, як шлях до деконфесіоналізації та нове загострення інтересу до конфесії. Автор наголошує, що процес «знімання чар», з одного боку, був процесом дехристиянізації, та, з іншого, з погляду індивідів – це їхній вихід з «колективного Его» (Ріхтер Г.Е.) із штучної маси – «церкви». Передумова: окрема людина має усвідомити власну індивідуальність. Усвідомлення себе повному або відчуття, що ти своєрідна особистість, виразив в одному із віршів сер Томас Вейтт (1503 – 1542): «Я є, яким є, таким я і буду», в якому усі строфи закінчуються, або цією римою, або в якійсь її варіації (Я є, яким є, таким і помру... і так я закінчу... і так я пишу» [15, с.178].

То ж саме у ті часи, часи Реформації європейська людина, принаймні в Західній частині континенту, починає здійснювати власний релігійний вибір, що призведе потім, чи одночасно до аналогічного ставлення до усіх інших соціальних інституцій, зміни яких (в політиці, наприклад, філософії тощо, та навіть техніці) в свою чергу закріплять це право (свободи релігії) та нададуть змоги до становлення широкого розмаїття у цьому полі (пошуку своєї релігії).

Навіть в СРСР, свідчить Алла Авілова в електронній книзі «Як я читала Євангеліє»: «Принцип вільного духовного пошуку був нормальним явищем в радянському культурному андеграунді, і я була однією з багатьох, хто його дотримувався» [16].

Самостійні духовно-релігійні пошуки завжди мали місце і в історії України, щоб не звертатись до подій у глибині століть, що більш-менш докладно висвітлені у 10-ті томах «Історії релігій в Україні» [17], скажемо так: усі світові процеси мало обминули нашу країну за усі роки її існування.

Звернемося, наприклад, до дещо іронічної спроби М. Елштейна охарактеризувати палітру духовних процесів в СРСР в останній період історії його існування. Від імені професора інституту атеїзму Р.Б. Гібайдуліной, він складає довідковий посібник «Нове сектантство», в якому надається визначення маловідомим релігійно-містичним поняттям і термінам на базі даних 1970-х – початку 1980-х років, та виокремлюють 6 типів в релігійно-філософських умонастроїв в тогочасний період: 1) Релігійно-побутові секти: іжесвятці, будинковіт'яни, речетворці; 2) Релігійно-міщанські секти: дурики, прови, сірі; 3) Релігійно-національні секти: кровосвятці, краснординці, базаряни; 4) Релігійно-атеїстичні секти: афеяни, добровірці, гріховники; 5) Релігійно-есхатологічні секти: ковчежники, віддаленці, пустовірці, стекловірці; 6) Релігійно-літературні секти: пушкініанці [18]. Як відомо, усі ці умонастрої відбуваються ще за часів офіційного, панування комуністичної ідеології, складовою частиною якою був атеїзм, та існування більш менш відкрито лояльних до неї традиційних релігійних організацій – християнських (православних, протестантських, католицьких, старообрядців), мусульманських, буддійських, іудейських тощо. Повернення традиційних релігій на пострадянському просторі частково приборкало такого штибу пошуки, в деякій мірі. Після заміщення офіційного комунізму, нав'язуються, головним чином, сталі за століття форми релігійної екзистенції з одного боку, а з іншого, у цей період було надано можливостей розповсюджуватися на теренах колишнього СРСР, новітнім релігійним рухам, що формувались у ті самі часи 1970–1980 рр. на Заході, де, ще до появи, наприклад, в Україні, були вже часткою загального духовного мейнстріму... Навіть і у такий спосіб наша країна стала складовою духовних пошуків світу, та більш того, на її терені відбувається створення новітніх релігійних організацій, найбільш відомою з яких стає «Велике Біле Братство».

Перехід до егосинтезації в релігійному житті констатують і сучасні психологи та антропологи. Наведемо лише декілька прикладів незалежно від релігійної орієнтації дослідників.

В інтерв'ю часопису «Тайм» відомий мислитель ХХ ст. В.М. Франкл, відповідав на питання, чи бачить він тенденцію відходу від тих вірувань, які, здається, не займаються ні чим іншим, як боротьбою друг с другом, та перетяганням віруючих. «Означає чи це, запитала журналістка, що раніше чи пізніше ми

прийдемо до універсальної релігії. Напроти, відповів я, ми просуваємося не до універсальної, а до особистісної, найглибшим чином персоналізованої релігійності, за допомогою якої кожен буде у змозі спілкуватися з Богом на своїй власній, особистій, інтимній мові». Цікаво, що наводячи цю цитату, Монах Харитон вважає, що про це саме, але в інших формулюваннях каже і владико Григорій, коли описує устрій ІПЦ (Істино православної церкви), тієї моделі до якої треба прагнути, маючи на увазі принципи донесення ідеї та її самостійного вибору пересічними членами релігійних організацій [19].

Сучасний відомий іспанський антрополог Мануель Мандіанес вважає, що «індивід – це матеріальне злиття та втілення у часі та просторі природного та свідомісного. Людина чіпляється за своє «я» та за суспільство і обумовлена ними, його спосіб мислення релігійні почуття та відчуття свободи обумовлені, більшою мірою, визначені умовами життя у визначених часі та просторі. Життя християнина повинно керуватися двома принципами: індивідуалізації та солідарності (жалістю, поблажливістю, любов'ю, справедливістю), християнин повинен жити, спонуканий бажанням до удосконалення, бажанням ставати краще (але не кращим) кожен день та перебудовувати суспільство у відповідності з євангельськими законами» [20].

Звісно, не можна оминати при розглядання егосинтезації філософський дискурс. Огляд сучасного стану вивчення концепції розумного егоїзму на пострадянському просторі надає О.В. Патлайчук. Він не міг не згадати «Що робити» М.Г. Чернишевського. Відомо, що цей відомий письменник створював свою концепцію під впливом К.Л. Гельвеція та Л. Фейєрбаха, і в свою чергу мав величезний вплив на свідомість принаймні двох-трьох поколінь читачів спочатку у царській Росії, потім в СРСР.

Ми не можемо тут втриматись від цитування тієї характеристики свого морального ідеалу, що дав у романі «Що робити» Г. Чернишевський : «Нові люди, (прихильники теорії розумного егоїзму – авт.) Бачиш, ... проникливий читач, – писав він, – які хитроумні ті шляхетні люди, і як грає в них егоїзм; не так як у тобі, государ мій, тому що задоволення знаходять вони не в тім, у чому ти, государ мій; вони бачиш, вишу свою насолоду знаходять у тім, щоб люди, яких вони поважають, думали про них, як про шляхетних людей, і для цього, государ мій, вони клопочуть

і придумують усякі штуки не менш ретельно, чим ти для своїх цілей, тільки цілі у вас різні, тому і штуки придумуються не однакові тобою і ними: ти придумуєш погані, шкідливі для інших, а вони придумують чесні, корисні для інших» [цит. див.: 21]

Ми не знаємо, скільки государів, до яких звертався М. Чернишевський, наслідували його поглядам у власному житті, але можемо стверджувати, що далеко не їм належала ведуча роль у майбутніх перетинах розвою нашої держави. Лише після отримання незалежності в нашій країна людина була позбавлена, принаймні більшість населення, від примусового прийняття пануючої ідеології. Стався дійсно вибух релігійності, створилися, принаймні на законодавчому рівні, усі можливості задля самостійного пошуку бажаними свого релігійного ідеалу.

З самого початку незалежності українські релігієзнавці досліджували усі процеси, що відбувалися в релігійному середовищі. На думку деяких з них «в Україні не може відбуватися традиційний вибір релігії, оскільки у тих, хто обирає, відсутній попередній релігійний досвід, знання та розуміння віровчень, обрядової практики різних релігій – отже, люди не можуть власне порівняти й обрати [22, с.5].

Соціолог релігії О.О. Панков досліджує явище, що ми вивчаємо, як прояв маргіналізації релігії і робить висновки, згідно з якими: «По-перше, маргіналізація релігії – це об'єктивна неминучість, що обумовлена усім розвитком релігії і основний результат трансформації релігій в сучасному українському суспільстві... По друге, основними характеристиками маргіналізації сучасної релігійності є позаконфесійність, «ритуалізація» та приватизація релігії. Та, по третє, можна ... прогнозувати, що ці, а також деякі інші тенденції маргіналізації релігійності (зокрема, еkleктизація релігії) а в подальшому – в зв'язку з секуляризацією, що продовжується та пост модернізацією релігії – буде лише подальше посилюватись» [23, с. 117 – 118].

А ось одна з останніх публікацій на близьку нам тему, що являє собою цікаву спробу дослідити позаконфесійну релігійність в контексті соціокультурних процесів сучасної Волині.

Так, пані І. Булига вважає, що переосмислення статусу релігії пов'язано з низкою причин, серед котрих визначає перехід до нової соціокультурної реальності (постмодерної, постінформаційної, постіндустріальної); процеси світової глобалізації, криза європейської цивілізації; процеси секуляризації та інші [24].

Вона вказує, що за таких обставин люди можуть замінювати релігії, характер участі або взагалі залишати релігійні організації, та нагадує, що у науковій літературі ця тенденція отримала назву «приватна релігійність», «позацерковна чи позаконфесійна релігійність», «індивідуальна релігійність», «особисте виявлення релігійності», «інтелектуальна релігійність», «вірування у власного бога», «позацерковне християнство», «віра без належності» з посиланням на Н. Гаврілову [Там само]. Авторка знаходить прояви цих тенденцій на Волині лише в так званій релігійній конверсії, яка виявляється в тому, що деякі індивіди втрачають традиційний конфесійний статус і набувають нових релігійних і квазірелігійних ідентифікацій, не наводячи ніяких аргументів окрім загальних суджень. Або ж було б дуже цікаво знайти хоча б у Волині дію загальносвітових тенденцій релігійного життя, що мають відношення до егосинтезації.

Зовсім недавно питання чому виникає феномен індивідуалізації релігійності дискутувалося в УКУ. Характеризуючи релігійну ситуацію в Україні, там визначили наше суспільство як досить високо релігійне, адже більша частина населення в ньому асоціює себе з тією чи іншою релігією, лише 6% у ньому атеїсти, агностиків – 4,5%, і 20% не вважають себе релігійними [25]. В виступах диспутантів особливою пролунала думка О. Іванкової-Стецюк, яка не поділяла ідею індивідуалізації, натомість – акцентувала увагу на феномені комунітаризації релігійного життя, що особливо поширена за кордоном і в Україні після майдану. Думка дуже цікава, бо йти чи не йти до тієї чи іншої комуні, чи приєднуватись до неї чи ні, це також може бути внаслідок самотійного волевиявлення.

Ці характеристики сучасного релігійного життя України, що нами наведені, ні в якому разі їх не спростовуємо, ми розглядаємо також і як прояви егосинтезації. Навіть у випадку «відсутності традиційного релігійного вибору», бо в умовах формування мережевої релігійності, віртуалізації мабуть усі суспільства світу перебувають зараз у той чи іншій мірі у такому складному становищі. Відносно «маргіналізації релігії» та усіх її названих форм, можна стверджувати і протилежну характеристику, якщо бачити у цьому явищі новітні тенденції у поступі такого соціального феномену, як релігія. Оскільки воно напряду відтворюється в духовній сфері людства. То у цьому процесі – егосинтезації, можна констатувати і деякі антропологічні зсуви, що

відбуваються саме на наших очах. Сучасні нейрофізіологічні дослідження фіксують проблеми «Я» і на цьому рівні (розрив у часі між реакцією мозку та свідомості у прийнятті рішень навіть на рівні здійснення звичайних дій), тут вже треба оцінювати здобутки когнітивної філософії. Усі філософські зусилля вирішити «основне питання», пояснити речі «такими як якими вони є», зробити «екзистенційний вибір», поєднати духовне і матеріальне тощо, потерпають від невизначеності мозку – свідомості як єдиного способу пізнання, тобто самого-себе через себе. Програми дослідження мозку, що зараз стають пріоритетними у науковій спільноті, мають пояснити не лише сутність нейрофізіологічних процесів, але й стати підґрунтям, для подальших філософських міркувань щодо суті «Его». Однак, це не заважає бачити тенденції, що вже свідчать про ті, чи інші зміни в релігійному середовищі. У нашому випадку егосинтезація – антропологічний переворот характеризується як перехід від колективного сповідування релігії до віри, яка сприймається як результат власного пошуку людини і не потребує зовнішнього схвалення від будь-якої суспільної страти. Цьому переворотові сприяє індивідуалізація релігії, що починається з «осьового часу», та набуває сучасних форм з часів реформації, та приватизації релігійного життя за часів Просвітництва. Зрозуміло, що цей переворот (до егосинтезації) супроводжується подальшим існуванням усіх сталих форм релігійного відтворення. Цьому сприяє в демократичних суспільствах – відповідне законодавче врегулювання, та політична схильність правлячих режимів, і економічний устрій цих країн, та існуванням в них під загальною назвою «nonbelievers» агностиків, атеїстів, які взагалі не ототожнюють себе з будь-якою релігією, відмежовуються від будь-яких релігійних уявлень взагалі.

Як ми вже казали на початку статті, саме явище егосинтезації, викликає не лише узгодження з ним в деяких деномінаціях, але і спротив. Тим більш, що, наприклад, в Росії і дещо меншою мірою в Україні за перші десятиріччя незалежності склався так званий «проправославний консенсус», який характеризується наявністю у масовій свідомості, взаємопов'язаними, але різними компонентами конкретного соціального настрою: «довіра в суспільстві до церкви (яку уособлює РПЦ (МП)); перевага позитивного іміджу православ'я і церкви. Перевага позитивних соціальних очікувань від релігії і церкви, їх взаємодії с суспіль-

ством» [26]. Зрозуміло, що цей проправославний консенсус в нашій країні зараз потерпає кризу, в зв'язку з усім відомими обставинами, в першу чергу в зв'язку с розколом у самому православному середовищі, та реакцією ієрархії православних конфесій на актуальні проблеми суспільного буття України.

Буде слушно тут додати і певні заклики православних богословів проти не лише «егосінтезації», а й проти індивідуалізації віри взагалі. Так, доцент кафедри соціальної філософії РГГУ О. Логінов вважає, що «індивідуалізація в житті Церкви є великою загрозою, вона зсередини руйнує єдність Церкви, підриває її основи. Нам життєво необхідно, повертатись до соборних начал нашої церкви, відроджувати общинність та долати індивідуалізм у самих себе, а зробити це можливо лише на основі живої церковної традиції» [27]. Загроза за думкою автора, що цитується, надходить з Заходу, де «релігія за суттю, перетворюється в релігійність, а ядро релігійності – це пошук «власного бога» (за Ульріхом Беком – авт.), який, а як же, перебуває поза конфесійними відмінностями. З точки зору релігійності, чи духовності (spirituality) у кожного свій досвід зустрічі з Богом, і усі ці різновиди досвіду рівнозначущі» [Там само]. Як бачимо об'єкт загрози сформульовано точно. Можна лише зауважити, що такий самостійний пошук на тому ж самому Заході, як з рештою і на Сході, та в інших боках світу, може привести людину і до православ'я також. За браком місця не будемо торкатись проявів неприйняття егосинтезації в інших деномінаціях, бо це вже далеко може завести нас від констатації та аргументації, що сама вона такі відбувається в сучасному релігійному житті. А добре це, чи погано, як і інша оцінка виходить за межі наукового дослідження. Але не можемо не додати задля повноти характеристики феномену, що розглядається, що одним з найбільш поширених феноменів сучасності є явище, що за аналогією з поняттям «соціальної мобільності» назвали «релігійної мобільністю». Зауважуючи на негативне ставлення до цього феномену здавна діючих релігій, А.Г. Сафронов виокремлює з десятка варіантів за якими зараз відбуваються переміщення людей з однієї деномінації в іншу – від навернення до продажу релігійних громад [28].

Поза нашої уваги ми залишили у цій статті багато феноменів сучасного суспільного розвитку, котрі у той чи інший спосіб обумовили відтворення егосінтезації в сучасному соціумі (полі-

тичні, психологічні, економічні тощо), зосередившись лише на самому начальному, антропологічному змісті цього явища, але навіть і наведені ознаки дозволяють зробити деякі аргументовані висновки:

1) Отже зараз ми можемо стверджувати, що егосинтезація як конвергентний процес сучасного релігійного життя є не лише актуалізацією ролі особистості у цій царині буття людини що реалізується як самостійний вибір тієї чи іншої віри, чи з розходженням з будь-якою з них, чи з релігійною вірою взагалі, самостійним ставленням до будь якої деномінації, але й тенденцію до створення особистісних релігійних уявлень, та визначенням їх місця в повсякденному житті особистості, в сенсі їх значущості для ставлення людини до інших соціальних явищ.

2) Вираз цієї тенденції розвитку релігійного життя споглядається, перш за все, в зростанні ролі особистості в усіх елементах відтворення сучасної релігійності (доктринальній, культовий, організаційній) і на усіх її рівнях (особистому, груповому, регіональному, локальному і т. ін.)

3) Цей процес має свої вияви і в Україні, деякі аспекти його вивчаються, але він потребує подальших досліджень.

І у підсумку, можна передбачити вже зараз колосальну антропологічну зміну, в суспільстві, що глобалізується і в зв'язку з тим, що в червні 2016 року Європарламент підготував проєкт резолюції, згідно з якою робіт пропонується визначити «електронними особистостями» [29]. А національне управління безпеки руху на трасах США, юридично порівняло систему управління безпіотною автівкою до живого водія (там само). Чи поширяться свобода релігії на «електронних особистостей», як вони будуть з нею поводитись, це вже не десь в далекому майбутньому, а в проєктах чинної законодавчої ініціативи.

### Список літератури

1. Мартынюк Э.И. Особенности религиозной жизни во второй половине XX в./ Э. И. Мартынюк/(Методическое пособие для учителей по всемирной истории и религиоведения для 11 класса. – Одеса: ИПКУ, 1997.
2. Мартынюк Э.И. Конвергентные процессы в религиозной жизни во второй половине XX в./ Э.И. Мартынюк// Науково – дослідний центр компаративістських досліджень релігій філософського факультету ОНУ. – Одеса. 2002.
3. Мартынюк Э.И. Програма курсу „Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини XX століття”/ Э.И. Мартынюк // Наука і релігія: Проблеми діалогу. Вип. 2/ Одеськ. нац. ун-т ім. П. Мечникова:

- Наук.-дослід. Центр «Компаративістські дослідження релігії». – Одеса : «Наука і техніка», 2004.
4. Гегель Г. Философия религии: в 2 т. /Г. Гегель/ – М.: Мысль, 1975 – 1977
  5. Маляренко В.В. «Приватизація релігії як конвергентний процес у сучасному релігійному житті»/В.В. Маляренко/ Дипломна робота. Одеськ. нац ун-т ім. І.І. Мечникова, філософський факультет – Одеса : 2015.
  6. Амусин И.Д. Рукописи Мертвого моря/И.Д. Амусин/ М.: Академии Наук СССР, 1960
  7. Шейлаїзм. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Шейлаїзм>
  8. Movsesian M. You – are - not - a - Religion/ M. Movsesian. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2013/03/you – are - not - a - Religion>
  9. Крылов А. Н Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве/А.Н. Крылов/ М.: Икар, 2012. 306 с
  10. Бауман З. Индивидуализированное общество/З. Бауман/Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
  11. Ітсизм [Електронний ресурс].-Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Ітсизм>
  12. Ткаченко А.В Ітсизм как основная форма религиозных представлений современной молодежи/Ткаченко А.В./СИСТЕМНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ, 2012, No 6 (II) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://warrax.net/96/05/itsism.pdf>
  13. Аварайрская битва – победа армянского духа. Смерть неосознанная есть смерть, смерть осознанная – бессмертие. Слеппроекты ЛГ / Страна Наири. . [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rulit.me/books/literaturnaya-gazeta-6554-read-435170-59.html>
  14. Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права // Собр. соч., изд. 2, т. 1. – М.: Политиздат, 1957. – 689 с.
  15. Історія європейської ментальності. За ред. Петера Дінцельбахера / Переклав з нім. Володимир Кам'янець. – Львів: Літопис, 2004. – 720 с.
  16. «Вера» и «корни» [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://religiopolis.org/opyty/10483-beseda-s-avilovoj-iyun-2016.html>
  17. Історія релігії в Україні: у 10 т., т. 1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства./За ред. Б. Лобовик. – К.; Укр Центр духовн. Культури, 1996.
  18. Эпштейн М. Новое сектантство: типы религиозно-философских умонастроений в России. 1970 – 1980-е годы/ М. Эпштейн/ – 2-е изд., М.: Лабиринт, 1994.
  19. Монах Харитон. Православие по Франклу. На пути к смыслу и Истинной Церкви/ Монах Харитон/ Доклад на семинаре ИПЦ 24 февраля 2014 г. Часть 2 [психология]. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=3323>
  20. Мандианес М. Христиане ХХІ века/ М. Мандианес. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:<https://lenta.co/hristiane-xxi-veka-93464>
  21. Патлайчук О.В. Айн Ренд VS. М. Чернишевський: дві російські концепції розумного егоїзму/ О.В. Патлайчук/ [Електронний ресурс].-Режим доступу:<http://cir.nuos.edu.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/1564/Patlaichuk%20.pdf?sequence=1>
  22. Філіпович Л. Нетрадиційна релігійність: Проблема вибору / Л. Філіпович // Сучасна релігійність: Зміст, стан, тенденції [Текст]: зб. м-лів І Всеукр. наук. конф., березень 2007. – Луцьк : [б. в.], 2007. – С. 3 – 7.

23. Панков А. А. Маргинализация религиозности как основной результат трансформации религии в современном украинском обществе / А. А. Панков // Историко-философські та соціальні аспекти релігієзнавства, Одеськ. Нац. Ун-т ім. І.І. Мечникова: Наук. – дослід. Центр «Компаративістські дослідження релігії»; Ред. кол.: Е.І. Мартинюк (гол.ред.), О.А. Івакін, В.А. Кравченко, та ін. – Одеса: Наука і техніка, 2007
24. Булига І. Позаконфесійна релігійність в контексті соціокультурних процесів сучасної Волині/І. Булига. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.sociology.chnu.edu.ua/res/sociology/Chasopys/Vup1-2\(13-14\)/21.pdf](http://www.sociology.chnu.edu.ua/res/sociology/Chasopys/Vup1-2(13-14)/21.pdf)
25. В УКУ соціологи дискутували, чому виникає феномен індивідуалізації релігійності.[Електронний ресурс]. – Режим доступу:<http://sociology.usu.edu.ua/olena-bogdan-religion/>
26. Лебедев С.Д. Проправославный консенсус в России начала XXI века как феномен религиозной ситуации/ С.Д. Лебедев С.Д. [Електронний ресурс]-Режим доступу: <http://religious-life.ru/2017/01/lebedev-proppravoslavnyj-konsensus-v-rossii-nachala-xxi-veka-kak-fenomen-religioznoj-situatsii/>
27. Логинов А. Индивидуализация веры как опасность/ А. Логинов. [Електронний ресурс].: – Режим доступу:[http://www.religare.ru/2\\_87590\\_1\\_21.html](http://www.religare.ru/2_87590_1_21.html)
28. Сафронов А.Г. Феномен религиозной мобильности/ А.Г. Сафронов [Електронний ресурс]. -Режим доступу:<http://www.countries.ru/library/religio/relmob.htm>
29. В Европарламенте предложили признать роботов «электронными личностями». [Електронний ресурс]. -Режим доступу <http://hitech.newsru.com/article/23jun2016/eurobots>

---

## КОМПАРАТИВИСТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ, РЕЛИГИОЗНО- МИСТИЧЕСКОГО ТРАНСА И ЭСТЕТИЧЕСКОГО

Трансцендирование – это перешагивание, выход за пределы состояний обычного повседневного бодрствования человека, выход за пределы определенного опыта к более высокой степени бытия духа, к состоянию вдохновения, озарения, к «Высшему», где это «Высшее», или мистическое, является моментом разрушения прежних, устаревших структур сознания (С.С. Аверинцев) при творении человеком нового. «Высшее» имеет характеристики покоя, блаженства и лишенности содержания (Карл Ясперс) как результат разрушения прежних структур сознания, как состояние, при котором отсутствует воля, стремление. Трансцендирование и как его результат – трансцендентное имеют волю, стремление и стимул для выхода за пределы повседневного опыта. Стремление же – это ещё отсутствие «Высшего», отсутствие самодовления этого «Высшего». Еще в культуре античности самодовление там, где нет стремления (А.Ф. Лосев), а есть независимость, в том числе и от стремлений и стимулов. В таком случае «Высшее» не должно чем-то конкретно актуализироваться, стимулироваться. Человек имеет моменты выхода за пределы повседневного состояния бодрствования. Эти моменты фиксируются в понятии «трансцендентное» и отражают особые состояния сознания, состояния вдохновения, озарения. «Высшее» в таком случае является моментом трансцендентного, моментом вдохновений и озарений, когда разрушаются прежние структуры сознания в креативном акте. Этим «Высшее» присутствует и в мистическом опыте.

Трансцендентальное – это до опытное, до трансцендентного, до опыта «Высшего». Но трансцендентальное – это не любое доопытное. Это то доопытное, которое делает возможным опытное познание трансцендентного и опыта «Высшего», опыта «Высшего» как момента этого трансцендентного. Возможное делает трансцендентальное категорией гносеологии, как возможность, а также и уровень этой возможности, познавать то же трансцендентное и состояние «Высшего». О трансценденталь-

ном опыте мы говорим, оперируя понятиями о том генетическом, которое делает возможным узнавание и проявления трансцендентного и состояния «Высшего», то есть дающим возможность через наличие генетической информации познать актуализированное трансцендентное, а также состояние «Высшего», собирающее воедино такие характеристики, как покой, блаженство, лишенность содержания. Следовательно, о трансцендентальном мы говорим только как о возможном, заложенном генетически. Трансцендентное же мы обсуждаем как опыт, который вне обычного повседневного бодрствования человека, в котором наличествует состояние «Высшего». О трансперсональном мы говорим, когда рассматриваем спектр изменённых состояний сознания, то есть различные его состояния. О трансгрессии мы говорим, когда рассматриваем силу, которая превосходит установленный предел, когда рассматриваем состояние, приводящее к нарушению тех или иных правил, законов, норм.

Эстетическое содержит в себе и трансцендентальное, и трансцендентное, и трансперсональное, и трансгрессивное, и момент «Высшего». Высшее – состояние человека, при котором абсолютно нет страха ни перед чем (М.Г. Мурашкин), а значит, страх не затемняет смерть (Д. Кришнамурти), и смерть представляется невозможностью, представляется не уничтожением, а единственной настоящей жизнью (В. Джемс). Такое присутствует и в эстетическом.

Эстетика – это философская дисциплина, изучающая природу выразительных форм реальности, выразительных форм, одухотворяющих возможностями будущих становлений.

Такому определению эстетики можно выдвинуть, по крайней мере, две претензии. Во-первых, в этом определении говорится об изучении природы выразительных форм реальности. Но почему не говорится об изобразительном? Ведь существуют, например, изобразительные искусства. Однако, всякое изобразительное искусство всё же что-то выражает, имеет выразительную составляющую. Выражение присутствует во всяком искусстве (В.В. Вейдле). Во-вторых, в определении говорится об одухотворении возможностями будущих становлений. Возникает вопрос почему именно на этом заостряется внимание. Ведь эстетическое имеет множество и других функций. Да. Но без одухотворения трансформирующего человека, без порождения в человеке вдохновлённости и окрылённости никакое

произведение искусства для конкретного человека не существует, никакое эстетическое не проявляет себя.

Церковный ритуал как церковное песнопение и другие его составляющие, в своей сущности, являет собой эстетическое, своеобразное искусство. Религия, религиозная мистика, и внерелигиозная мистика, в своей сущности, являются определёнными видами искусства. Религия и искусство расходятся довольно поздно (М. Дюфрен). Изначально же они – одно. Корни и сущность религии и искусства слиты как одно единое. Религиозная мистика и мистицизм в целом – это акцент на высших состояниях сознания как идеале, акцент на возвышенном. Искусство передаёт психические состояния (Г.Г. Коломиец), в том числе и противоречивые единичные психические состояния (Л.Я. Гинзбург), среди которых мы можем отыскать возвышенные состояния обозначенные категорией «возвышенное». Когда нас посещает чувство изумления, чувство благоговения то такое возвышенное мы обозначаем и понимаем не только как эстетическую, но и как религиозную категории (В.П. Шестаков). Корень же всякого религиозного, всевозможных теологических объяснений лежит в мистицизме. Понятие эстетического вырывается из теологических уз (О.А. Губанов), из религиозно-мистических, а точнее из мистических уз говорящих о форме, об особых возвышенных состояниях человека. То есть эстетическое проявляется в метафизическом понимании (О.А. Губанов), трансцендентном, а точнее трансвом, говорящем о форме как об особом трансвом состоянии, трансвом состоянии творческого характера сопровождающемся озарением при котором реализуется гармония духа. Эта гармония духа как эстетическое, как украшательство имеющее характеристику изящества как форма отражает гармонию бытия, а как содержание отражает гармонию социального бытия составляющей которого есть мораль. То есть, эстетическое по форме мистично, а по содержанию социально. Мистично – это значит передаётся определённое состояние человека, состояние трансцендентное, или трансвое, состояние творческое, состояния, в котором творилось то или иное произведение искусства, или не творилось ничего опосредовано, а выражалось человеком максимально непосредственно его поведением.

В состоянии транса могут активизироваться креативные способности интуиции, возникать озарения (А.П. Забияко).

Озарение присутствует в самадхи (Чжан Чжень-Цзы), в сатори, в нирване, в мокше и в других состояниях мистиков. Самадхи понимается как определённое трансовое состояние. Способность входить в самадхи, то есть в это трансовое состояние – это способность на время обретать творческие состояния духа. Ведь можно говорить о творчестве в трансподобном состоянии (Б.М. Теплов). Человек способен на время вызывать в себе трансподобные состояния и специально заниматься определённым видом творчества. В процессе старения организма такая способность постепенно утрачивается. Так Шри Рамана Махарши обычно входил в глубокое самадхи ежедневно до 1920 года, с 1930 года входил в самадхи два-три раза в неделю, а постарев, потеряв здоровье он перестал входить в самадхи (Пападжи). То есть чтобы быть творческой личностью, чтобы впадать в транс-овые состояния творческого характера, обретать вдохновения и озарения надо иметь определённый уровень здоровья. Так Уолт Уитмен после кризиса, когда он заболел и был в ожидании смерти, к нему всё ещё приходило озарение, пока наконец, в 1891 году оно не исчезло навсегда, и в 1892 году он умер (Р.М. Бёкк).

Во внесистемной эстетике эстетическое понимается как трансцендентное, как Бог, как Божественное. Бог является трансцендентным. Трансцендентное связывают с трансом, а значит с особыми состояниями сознания. То есть внесистемная эстетика акцентирует внимание также и на внутреннем мире человека, на его высших состояниях духа. Внесистемная эстетика часто перекликается с мистикой которая пытается описать предельно высшее состояние человека, именуя его Состоянием Бога, что в контексте эстетического понимается как Высшее Вдохновение. Высшее Вдохновение значит как Мистическое Вдохновение (Теодюль Рибо), или откровение, которое сравнивается в современной эстетике с даром художника, особенно музыканта (Мери Латьенс).

Эстетический опыт разряжает стрессы и успокаивает деструктивные побуждения; снимает конфликты нашей психики, интегрирует и гармонизирует ее; утончает наши способности восприятия и различения чувственных особенностей предметов; развивает способность поставить себя на место других. При этом эстетический опыт, по воззрениям М.С. Бердсли, имеет терапевтико-профилактическое воздействие на психику человека, воспринимающего произведение искусства; развивает

взаимную симпатию и понимание других культур; предлагает идеал человеческой жизни.

Черты эстетического опыта, согласно воззрениям Бердсли, следующие:

1. Сосредоточение на предмете. Эстетический опыт должен быть сконцентрирован на чертах воспринимаемого или воображаемого.

2. Ощущение свободы. Должно быть чувство свободы и освобождения от хлопот, связанных с будущим или прошлым.

3. Изоляция аффектов. Так к предмету, на котором сконцентрировано наше внимание, мы относимся с эмоциональной дистанцией.

4. Активное открытие. Должно быть приятное возбуждение от видения связей между ощущением и пониманием.

5. Чувство целостности. Должна быть интеграция личности через гармонизацию противоборствующих импульсов.

Перцептуализм утверждает, что предмет вызывает эстетический опыт, имея определяющие черты. Однако есть другие теории, утверждающие, что эти определяющие черты предмета, предмета искусства, нельзя обнаружить при непосредственном восприятии, так как эти черты есть культурно-историческое явление. То есть, повторимся для итогового понимания, что определяющие черты искусства невозможно вскрыть путем непосредственного восприятия, ибо это культурное и историческое явление.

Перцептуализм говорит о переживании, о непосредственном, чувственном опыте, как эстетическом опыте. При этом удовольствие является эстетическим, когда оно получено от внимания к формальному единству, утверждает М. С. Бердсли. В грудке уличного мусора нет этого единства. Грудка уличного мусора не имеет эстетической ценности. Но если посмотреть на эту грудку под воздействием ЛСД, то это даст эстетическое удовольствие. Под воздействием ЛСД, или конопля, даже такой объект как куча мусора может вспыхнуть необычной интенсивностью цвета и форм, принимающих неожиданный строй и гармонию. Тогда каждый объект, дающий человеку какой угодно опыт, имеет эстетическую ценность. Но этот опыт иллюзорен. Однако, слушая музыку в одно время, или рассматривая живопись, в другое время, можно почувствовать то, что чувствует человек под химическими стимуляторами, почувствовать одно и то же от му-

зыки и живописи, воспринимаемых нами независимо в разное время. Тогда все вспыхивает необычной интенсивностью цвета и форм, принимающих неожиданной строй и гармонию, говорит М.С. Бердсли. Человек под воздействием искусства – как под воздействием стимуляторов, но в опыте правильного чувственного восприятия. Привычно-обыденный, простой предмет, например, кучу мусора, можно созерцать как вид символа, и тогда он становится выразительным, обретает качество достойное внимания. Если человеческая индивидуальность внимательна к какому-либо обычному объекту, незаметному, второстепенному, тривиальному объекту, он приобретает определенные качества. Объект по новому возбуждается в человеческом воображении, фосфорицирует. Тогда заброшенный сад или свалка обретают гротескно-дикую выразительность, обретают символический смысл. Тривиальным предметом наслаждаются не за его красоту, а например, за причудливые формы. Это может относиться и к искусству. Например, «Герника» Пикассо. Однако может произойти и обесценивание того произведения искусства, которое мы воспринимаем. Обесценивание может произойти из-за перемены в наших ценностных установках, вызванной расширением круга нашего опыта, утверждал М.С. Бердсли.

Человек может преобразовать реальность, которую он воспринимает. Эстетический опыт дает преобразование прекрасным, где страсть ко всему изысканному, где стиль побеждает содержание, ирония – трагедию по словам З. Зонтаг и М.С. Бердсли. Эстетический интерес не ослабляет и не парализует волю человека как это делает психоделическая зависимость. Эстетические качества предмета, его пропорции, гармония и интенсивная выразительность не наркотики. Однако они повышают восприимчивость.

Эстетическое. Эстетическое – это разрушение дающее проявиться в человеке идеалу, отражающему ощущение той социальной атмосферы, при которой у человека открываются возможности его будущих становлений, что одухотворяет, вдохновляет и окрыляет. Следовательно, эстетическое – это идеал, проявляющийся при разрушении всего мешающего быть свободным для определённого мироощущения. Значит эстетическое не может проявиться в человеке без определённого рода разрушений, разрушений всего устаревшего, наносного, второстепенного, мешающего быть свободным.

Эстетическое – это категория, отражающая незаинтересованное удовольствие человека. Эстетическое – это категория, отражающая опыт, в котором восприятие объекта сопровождается незаинтересованным удовольствием.

Категорию «эстетическое» сближают с «эстетическим сознанием». Это мы можем видеть у Г.-Г. Гадамера. Также «эстетическое» сближают с «до опытным, существующим в природе». Эти сближения мы наблюдаем у М. Дюффрена. «Эстетическое» сближает с «эстетическим опытом», «эстетическим отражением» Д. Лукач. Д. Лукач эстетическое как «эстетическое отражение» сопоставлял с мимезисом.

Прекрасное, возвышенное, трагическое, комическое определяют как категории эстетического познания, или категории эстетической гносеологии (Віра Мовчан) в силу того что через них раскрывается широта эстетического отношения.

Эстетическое выражает предметность, которая дана как самодовлеющая, созерцательная ценность по воззрениям А.Ф. Лосева. Но самодовлеющее человек видит в природе предметов как эстетическое, согласно образцов самодовлеющих состояний, которые им пережиты, пережиты человеком лично. Эти самодовлеющие состояния как «Высшее», «Божественное» случаются в транс определённого вида, что в философии значится как трансцендентальное, трансцендентное, трансгрессивное. Это самодовлеющее состояние хорошо передаёт музыка. Здесь музыка до конца проявляется, когда служит духовным автопортретом своего создателя (А. Сохор), когда передаёт состояние автора, передаёт состояние самого сочинителя музыки. Одна из функций музыки – это передача психологических состояний (Г.Г. Коломиец). Передавать психические состояния человека способно всякое искусство. А лирика вообще становится всё изопрёчнее в передаче противоречивых и единичных психических состояний (Лидия Гинзбург).

Из всех видов и жанров искусств особенно ясно передаёт психические состояния человека лирика, лирика в литературе, лирика в музыке. Она выражает духовный автопортрет своего создателя (А. Сохор), выражает те состояния души которые переживает сочинитель лирического произведения, выражает состояния автобиографичные, реально имеющие место в психической жизни человека.

В психической жизни человека имеют место и трансовые состояния. В научных отчётах говорится о творчестве в трансподобном состоянии (Б.М. Теплов). То есть в процессе творчества человек испытывает особые состояния своей психики и тут же в своём творческом акте пытается передать эти необычные, неповседневные состояния. При передаче он имеет отклик у слушателя, у зрителя. Г.В.Ф. Гегель отмечал, что поэт стремится пробудить и сохранить у слушателя состояние души, то же что и у поэта. То есть человек, переживая в творческом трансе особые состояния сознания, фиксирует их в своих произведениях искусства. Зритель и слушатель, воспринимая эти произведения искусств, испытывают подобные состояния. Такие произведения искусств называют психоделическими, делая некие обобщения. Психоделическое искусство создаётся, и воспринимается, при изменённых состояниях сознания художника либо описывающее наркотические эффекты (Н.Б. Маньковская). То есть психоделическое искусство объединило всё что связано с изменёнными состояниями сознания. Это и естественные состояния, то есть творчество в трансподобных состояниях, состояния вдохновения, состояния мистического вдохновения, озарения, интуитивного прозрения. Но это и искусственные состояния вызванные теми или иными наркотическими веществами. И все эти состояния подпадают под термин изменённые состояния сознания. Часто галлюцинаторные эффекты отождествляются с творческими озарениями (Н.Б. Маньковская).

В процессе творчества человек испытывает изменённые состояния сознания. Они разные, эти состояния. Искусственные состояния, вызванные наркотическими веществами, совсем другие. Искусственно вызванные состояния имеют специфику воздействия того вещества которым вызвано изменённое состояние сознания. Естественно же возникшие изменённые состояния сознания не имеют налёта извне искусственно введённого того или иного вещества искажающего реальность. Естественно возникшие изменённые состояния сознания в процессе творчества – это когда речь идёт о творчестве в трансподобном состоянии (Б.М. Теплов), когда речь идёт о вдохновении, озарении, интуитивном прозрении, инсайте, а не творчестве под влиянием тех или иных наркотических веществ. Творчество в трансподобном состоянии (Б.М. Теплов) – это естественный процесс. И впечатление от него может выражать и описывать в своих

произведениях музыкант, поэт, художник. Это во многом субъективные впечатления. Объективность они принимают, когда мы находим сходные описания у многих музыкантов, поэтов, художников. Тогда мы классифицируем, сгруппировав ряд случаев по определённым сходствам. Так мы можем сгруппировать ряд случаев имеющих во-первых – такую характеристику как «спонтанность в высшей степени», когда человек не может определить причины возникновения в себе особого состояния (Джидду Кришнамурти), во-вторых – когда человек испытывает «абсолютную лишённость страха» и всякой мало мальской тревоги, когда абсолютно нет страха ни перед чем (М.Г. Мурашкин), в-третьих – когда человек имеет, изначально имеет, естественное состояние, не стимулированное не только теми или иными наркотическими веществами, но и всякими стимулами, которые бодрят или успокаивают; в-четвёртых – когда человек испытывающий подобное состояние своего духа говорит сам себе, что выше этого ничего нет, что выше этого ничего не испытывалось, что это «Высшее», и в-пятых – человек испытывает вспышку лежащую по ту сторону времени и выше времени, когда чувство длительности потеряно и душу охватывает ощущение чистой бесконечности (Корлисс Ламонт), то есть человек испытывает состояние «жизни вечной», или «состояние бессмертия», когда смерть представляется невозможностью, представляется не уничтожением, а единственной настоящей жизнью (Вильям Джемс). Лирика, музыкальная или поэтическая, в определённой степени передаёт и выражает это состояние. Возможность описывать и выражать это состояние свойственно и другим видам искусства. Этому состоянию трудно подобрать название. Условно его обозначают как «Высшее», «Возвышенное», как «мистическое вдохновение», как «состояние бессмертия», как «состояние Бога». Описание последнего как «состояние Бога» роднит эстетическое с религиозно-мистическим. Это состояние как красота безмолвия (Джидду Кришнамурти) повсеместно встречается в мистицизме. Мистика акцентирует внимание на подобных состояниях. Но и искусство причастно к описанию и выражению подобных состояний, которые онтологичны, то есть бытийствуют в природе человека как объективная реальность психической жизни. Это значит как мистическое вдохновение (Теодюль Рибо).

Эстетический опыт имеет определенные признаки. Первый признак эстетического опыта по теории М. Бердсли, можно обозначить как «сосредоточение на предмете». Когда в человеке производится этот признак, то у него происходит концентрация прежде всего на «отношениях». Концентрация может быть на отношениях воспринимаемых полей эстетических феноменов или воображаемых полей эстетических феноменов. По воззрениям М. Бердсли, второй признак эстетического опыта — это «ощущение свободы». Ощущение свободы здесь необходимо понимать как расслабление душевной направленности при восприятии эстетических феноменов. Ощущение свободы также понимается как освобождение духа от экзистенциальной заботы при восприятии прекрасного и возвышенного. Третьим признаком эстетического опыта в теории М. Бердсли является «изоляция аффектов». «Изоляцию аффектов» необходимо понимать как редукцию выражения чувства. Редукция выражения чувства в эстетическом опыте возникает для того, чтобы у человека вырабатывалась эмоциональная дистанция к тому объекту, который воспринимается. Четвертым признаком эстетического опыта, о котором пишет М. Бердсли, является так называемое «активное открытие», которое необходимо понимать как возбуждение, возбуждение, которое возникает от того, что человек видит точку ощущения и понимания при восприятии эстетических феноменов. Пятым признаком эстетического опыта, по словам М. Бердсли, является «чувство целостности», которое необходимо понимать как интеграция человеческой личности в акте восприятия эстетического феномена. Из перечисленных признаков, которые имеет эстетический опыт видно, что этот опыт сам по себе ценностно нейтрален. В этом есть элементы «мистического опыта», «трансцендентного опыта», «опыта самодостаточности», «опыта абсолюта», «опыта Божественного», которые нивелируют в человеке все излишнее, отжившее.

Человек видит новизну вещей, разрушая при помощи фантазии горизонт ожидания. При этом редуцируется встреча с эстетическим объектом, который с опознаваемого становится неопознанным, новым. Эти процессы необходимо понимать как эстетический опыт. Эстетический опыт можно понимать и как переформирование горизонта ожидания человека, когда происходит редуцирование неопознаваемого эстетического объекта к видению эстетических свойств как новых, неожиданных.

Человеческий опыт – это опыт переживания. Этот опыт имеет свою результирующую, то есть этот опыт имеет свой конечный продукт. Конечный продукт имеет форму. Форма – суть выражение, выразительность. Эстетический опыт измеряется степенью и качеством выразительности.

Опыт как переживаемое имеет направленность к завершению. Когда завершенность достигнута, то существует значительная степень выраженности. В завершенности – выраженность. Завершенность происходит случайно. Но и эстетический опыт – это случайность, то что случается. Но, это не обычная случайность. В эстетическом опыте присутствует полнота, то есть присутствует не только ситуация опыта, но и ситуация отсутствия опыта. Полнота здесь понимается как эстетическое, когда присутствует как опыт, который случился, так и опыт, который не случился, или «опыт не случившегося» при компенсации недостающего. Опыт не случился, но случалась его имитация. Такое свойственно и опыту мистическому, и вообще опыту человеческого творчества, духовному опыту.

В полноте опыта «живая мысль», как «живая жизнь», проявляется на мгновение. В этот миг мы обретаем высшую степень самотождественности самому себе. Хотя в полноте человеческого опыта уже присутствует самотождественность самому себе. В полноте опыта, когда человек тождественен самому себе, уже имеется начало эстетического опыта, так как здесь присутствует и «не опыт», риск умирания, даже не риск, а сам процесс «иного», «внеопытного», понимаемого часто как «доопытное». Такое понимание эстетического опыта роднит этот опыт с мистическим опытом, с внутренним опытом, как понимает это Ж. Батай.

Чтобы раскрыть тайну авторской личности необходимо спиритуализировать понимание художественной формы и стиля (Е.В. Лозинская). Спиритуализацию можно понимать как учёт особых состояний сознания переживаемых автором и попытку их описания в произведении.

Выводы. Сопоставление трансцендентного, религиозно-мистического транса и эстетического показало существование определённого Высшего состояния сознания, проявление которого характерно как у философа, который описывает его как трансцендентное, как у религиозного адепта и мистика, который обозначает это состояние как состояние Бога, так и в эстетической культуре у человека искусства, где оно значитсся категорией возвышенное.

## Литература

1. Аверинцев С.С. Мистика // Новая философская энциклопедия. – В 4т – Т.2. – М.: Мысль, 2010. – С. 579.
2. Бёкк Р.М. Космическое сознание // Космическое сознание. – М.: ООО «НИК», «Одиссей», 1995. – С. 227.
3. Вейдле В.В. Умирание искусства. Размышление о судьбе литературного и художественного творчества // Эстетика и теория искусства XX века. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 210.
4. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 2-х т. Т. 2. – СПб.: Наука, 2001. – С. 442.
5. Гинзбург Л.Я. О лирике. – М.: Интрада, 1997. – С. 226.
6. Губанов О.А. От триалога к «эстетической касталии», к виртуальному полдилогу // Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. Триалог plus – М.: Прогресс-Традиция, 2013. – С. 478.
7. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – С. 306.
8. Дюфрен М. Вклад эстетики в философию // Эстетика и теория искусства XX века. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 152.
9. Забияко А.П. Транс // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 999.
10. Коломиец Г.Г. Философия музыки как область эстетического знания: гносеологический аспект // Границы современной эстетики и новые стратегии интерпретации искусства. Материалы IV Овсянниковской международной эстетической конференции. МГУ имени М.В. Ломоносова, 23 – 24.11. 2010. Сборник научных докладов. – М.: МИЭЭ, 2010. – С. 216.
11. Кришнамурти Д. Записные книжки. – М.: Разум / Мир Кришнамурти, 1999. – С. 112 – 114.
12. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. – М.: Политиздат, 1984. – С. 250.
13. Латынс М. Жизнь и смерть Кришнамурти. – М.: «КМК, Лтд», 1993. – С. 176.
14. Лозинская Е.В. Стилистическая критика // Западное литературоведение XX века: Энциклопедия. – М.: Intrada, 2004. – С. 383
15. Лосев А.Ф. История античной философии Поздний эллинизм. – М.: Искусство, 1980. – С. 449 – 503.
16. Маньковская Н.Б. Феномен постмодернизма Художественно-эстетический ракурс. – Москва-Санкт-Петербург: Изд-во «Центр гуманитарных инициатив. Университетская книга», 2009. – С. 307.
17. Мовчан В. Эстетика: історія і теорія. – Жовква: Місіонер, 2010. – С. 405.
18. Мурашкин М.Г. Записи 2000 года. – Дніпропетровськ: СІЧ, 2006. – С. 127.
19. Пападжи День, когда я уйду, никогда не настанет – М.: ИД «Ганга», 2004 – С. 467.
20. Рибо Т. Болезни личности. Опыт исследования творческого воображения. Психология чувств – Мн.: Харвест, 2002 С. 146 – 327.
21. Сохор А. Эстетическая природа жанра в музыке – М.: Издательство Музыка, 1968. – С. 37.
22. Теплов Б.М. Конспекты и комментарии к книге А.Анастаси «Дифференциальная психология» // Избранные труды В 2т. Т.2. – М.: Педагогика, 1985. – С. 268
23. Чжан Чжень-Цзы. Практика Дзэн. – Красноярск: «Белый остров», 1993. – С. 165.
24. Шестаков В.П. Эстетические категории: Опыт систематического и исторического исследования. – М.: Искусство, 1983. – С. 100.
25. Ясперс К. Общая психопатология. – М.: Практика, 1997. – С. 150 – 162.

---

## ЦЕННОСТНО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ МУЗЕЯ. ЭССЕ О ЦЕННОСТИ

В статье обсуждается символическая природа ценности. Рассмотрены ренессансные ценности в их специфических воплощениях (студиоло, коллекции), а также пути исторического формирования музея как институции, имеющей политическое значение. На примере «изобретения» Лувра показано, что классический музей становится символической ценностью благодаря воплощению в структуре его экспозиции базовых представлений культуры Нового времени.

Ключевые слова: символ, ценность, студиоло, коллекция, музей.

The article discusses the symbolic nature of a value. It considers the Renaissance values in their specific manifestations (studiolo, collections) as well as the ways of historical formation of the museum as an institution having political meaning. Using the example of the 'invention' of the Louvre, we show that the classical museum becomes a symbolic value thanks to the manifestation of the basic concepts of the Modern Era in the structure of its exposition.

Key words: value, studiolo, collection, museum, Uffizi, Louvre

### *Ценность*

Любая вещь может стать символом чего-то такого, чем она сама не является, но не всякий символ приобретает свойство быть ценностью. Не всякий предмет (или его свойство, или идея, или событие) может выступать в качестве агрегатора группы индивидов, совпадающих в своём отношении к его символическому смыслу.

Это различие требует некоторой детализации.

Красный свет на перекрёстке символизирует одно из требований правил уличного движения. Но этот символ не является «ценностью» даже для тех людей, которые остановились в ожидании смены сигнала, потому что они никак не отождествляют себя с другими членами группы, спонтанно возникшей на перекрёстке. Каждый стоит там сам по себе. А нет группы – нет и «ценности». Красный сигнал светофора время от времени образует условные группы, но не символизирует их.[1]

Но, если где-то складывается смысловая связанность людей, то они манифестируют свою взаимопринадлежность «ценностью». Например, несут над головами флаг, баннер или другой символ. Или вывешивают в соцсетях особую аватарку или

петицию и т.п. Иначе говоря, *ценность* – это символ особого рода, *символ связанности людей между собой*.

Шекспир и Пушкин, дворец и мавзолей, Флорентийский собор и московский Кремль, здание национального театра или национальной библиотеки, Девятая Бетховена или «Свобода на баррикадах» Делакура – всё это общеизвестные примеры групповых символов, выражающие добровольное согласие людей относительно их устойчивой взаимной связности в качестве подданных, христиан, европейцев, сограждан, либертарианцев и т. д. Эта особая функция символов позволяет или даже требует дать ей особое имя, сказав, что *при условии групповой солидарности некоторые символы функционируют как ценности*. [2]

В основе групповой связанности лежит так или иначе мотивированное добровольное включение в неё себя индивидом в качестве, которое соответствует условиям данной общности. Выявление этого качества мы называем обычно *самоопределением* индивида. Современная социальная реальность провоцирует целые ряды самоопределений для любого обычного индивида.

Для участия в обществе поэтов требуются иные свойства, чем, скажем, в клубе кактусоводов. Вступая в армию, на бюрократическую службу или в университет, индивид размещает себя в публичном пространстве, актуализируя те свойства своей личности, которые релевантны условиям связности в этом пространстве. Это и есть само-определение – как процесс и как результат – поиск и фиксация своей идентичности индивидом.

Такие туманные сами по себе сущности, как «верность долгу», «честь мундира», «демократия», «национальное достоинство» и многие другие подобные, в пределах соответствующих групп приобретают свойства *ценностей*.

Ценность исповедуют; т.е. декларируют, выражают публично, разъясняют, потому что самоопределение индивидов строится относительно ценностей тех или иных групп. И наоборот: в большинстве случаев группы физически необозримы, они представляют собой «воображаемые сообщества» (Андерсон, 2001) людей, связность которых легитимизируется как раз исповеданием общих ценностей.

В описанном круге всё взаимосвязано: ценность символизирует группу (ещё со времён тотемов!), потому что без этого символа общности нет групповой обособленности и нет само-

определения в группе, но ценность не может возникнуть раньше, чем сложилась групповая связность. Здесь нет линейной последовательности причины и следствия. Когда мы указываем на что-то как на ценность, мы имеем в виду группу, которую эта ценность репрезентирует внутри и вовне этой определённой группы. И когда в этом круге явлений, взаимозависимых в поддержании смысла, появляется музей, то вопрос о его значении/смысле ведёт к определению группы, для которой музей является ценностью. А это значит, между прочим, что публичное признание (успех) музея зависит не только от усилий его непосредственных учредителей, но также от влияния в данном сообществе взглядов (представлений), питающих целеполагание создателей музея (и исполнение которых питает их гордость, их энергию созидания).

Это совпадение музея-символа с его значением маркера данной группы, собственно, указывает на музей как на ценность. Но, с другой стороны, это значит, что наличие первого условия не гарантирует явление второго.

За примером обратимся к истории одного из наиболее старых и знаменитых музеев в Европе – Галереи Уффици во Флоренции.

### *Студиоло*

Этот музей, как и большинство других ему подобных, складывался на основе частных коллекций. В данном случае, коллекции дома Медичи. В домах гуманистов Возрождения такие коллекции концентрировались в особо организованных рабочих кабинетах, предназначенных для гуманитарных занятий (*studia humanitatis*). «Во дворцах итальянских аристократов и домах менее именитых горожан появились специальные помещения для гуманистических занятий, владельцы которых посвящали свободное время чтению древних авторов и рассуждениям на философские темы».[3] В таком кабинете, который назывался «студиоло» (*studiolo*), хранили библиотеку, а позже в них стали размещать коллекции, главным образом художественного характера – геммы, медалей, рукописей, произведений живописи и скульптуры. Наряду с чтением древних авторов, значительная часть досуга, проводимого в кабинете, отводилась теперь созерцанию произведений искусства и рассуждениям по этому поводу.

О том, что *studioli*, кроме чисто функционального, приобретали для их хозяев значение символическое, можно судить по некоторым свидетельствам гуманистов. Вот два примера.

Франческо Петрарка, в письме 1359 года, делится с адресатом историей, в которой он чувствует себя в диалоге с самим Цицероном. «Ты сейчас услышишь, как этот человек, о котором, я начал говорить, [Цицерон – М.Н.] от самых ранних лет для меня всегда столь дорогой и почитаемый, недавно со мной подшутил. У меня есть огромный том его писем, которые я как-то переписал собственной рукой, потому что переписчикам оригинал показался неразборчив. Я не мог в то время похвалиться здоровьем, но любовь, увлечение и страсть приобретателя побеждали телесное недомогание и тяжесть труда. Ты видел этот том; чтобы быть под рукой, он стоял у меня обычно, при входе в библиотеку, прислонённый к дверному косяку. Я часто вхожу в эту комнату, задумавшись о чём-нибудь, и случилось так, что я нечаянно зацепил его краем тоги; падая, он ушиб мне левую голень чуть повыше лодыжки. Поднимаю его с шуткой: «В чем дело, друг Цицерон, за что меня бьёшь?». Он – молчит, но на следующий день вхожу, и опять такой же удар, и опять я водружаю его на прежнее место. Что долго рассказывать? Он ранит меня ещё и ещё раз, я поднимаю его и ставлю повыше, думая, что он возмущён близостью к земле».[4]

В этом отрывке есть прямое указание на символическое значение кабинета: ради входа в него Петрарка переоблачается в тогу, а порог «контролирует» Цицерон, воплощённый в томе его писем. В таком понимании гуманитарные занятия – род ритуала, мистически обращающего гуманиста к началу истории, к Золотому веку. И, если это – культ Античности, то кабинет (студиоло) – сокровищница, в которой хранятся средства достижения воображаемого абсолюта.[5]

Через полтора года другой итальянский гуманист, Никколо Макиавелли, описывает свои будни во время ссылки в своё имение (письмо 1513 года), в частности, такими словами: «С наступлением вечера я возвращаюсь домой и иду в свою рабочую комнату. У двери я сбрасываю крестьянское платье все в грязи и слякоти, облачаюсь в царственную придворную одежду и, переодетый достойным образом, иду к античным дворам людей древности. Там, любезно ими принятый, я насыщаюсь пищей, единственно пригодной мне, и для которой я рождён. Там

я не стесняюсь разговаривать с ними и спрашивать о смысле их деяний, и они, по свойственной им человечности, отвечают мне. И на протяжении четырёх часов я не чувствую никакой тоски, забываю все тревоги, не боюсь бедности, меня не пугает смерть, и я весь переносюсь к ним».[6]

Отношение к студиоло как специфическому месту, предназначенному отсылать к античной реальности (к античной образности), делает кабинет смысловым центром, символически насыщенным более других помещений в домах гуманистов.

Круг гуманистов – своеобразная общность, имевшая свою долгую особенную историю. «Гуманисты отличаются и от средневековых цеховых интеллектуалов, и от интеллигентов индустриального общества, – писал Леонид Баткин. – Все они – личности, пусть неодинакового масштаба, все жаждут самовыражения. <...> Впрочем, они не только соперничали, но и дружили. В какой бы город ни приехал гуманист, он легко разыскивал собратьев по духу».[7]

Отношения «братьев по духу» – отношения не служебные, а дружеские. «Для гуманистов эпохи Возрождения дружба – это самое естественное и высокое человеческое чувство. ◊ Важнейшей предпосылкой дружбы стало не сословное равенство, иерархическая взаимозависимость, а общность духовных интересов, которой можно гордиться».[8] *А гордость – это чувство, предметом которого является ценность*.[9]

Если вы задаётесь вопросом, был ли тот или иной человек эпохи Возрождения гуманистом, узнайте, как он относил себя к древним Риму и Греции. Восхищение образом античной Древности стало общей идеей, которая связывала гуманистов в их дружеский круг. Но, там, где рождается общность, там появляется нужда в её символизации, а символизация солидарности – это и есть ценность, которая зависит от того, в чём именно люди чувствуют свою солидарность. Мифологизированная гуманистами Древность была их *ценностью*, интеллектуальной причастностью к ней они *гордились*, а предметом, который символизировал такую связанность этих людей между собой, был *непременный* в их домах «студиоло».

### *Коллекции*

Во второй половине XVI века мирозерцание гуманистов перестало быть уделом энтузиастов, превращаясь в идеологию

властителей. Или, наоборот, властная деятельность некоторых из гуманистов становилась более весомой, чем их гуманитарные – исторические, филологические, искусствоведческие – занятия. В Европе Нового времени власть, наука и художественное творчество стали высшими и воодушевляющими основаниями человеческой общности. Они получали своё ценностное воплощение в форме публичных музеев, открытых для свободного посещения. Коллекции же, имевшие характер частного собрания, в современной классификации именуется *протомузеями* [10], как раз потому, что для полноты значения им недостаёт солидаризирующей ценностной функции. Кристаллизация её потребовала ещё более столетия.

Начало знаменитого музея Уффици связывают с правлением Франческо I Медичи (1541 – 1587, великого герцога Тосканы с 1574 года), студиоло которого перерос функцию помещения для гуманистических занятий. «В нем разместились уже не только произведения искусства, но также редкости, естественно-научные образцы, рисунки известных художников с изображением экзотических животных, рыб и растений. Древности и редкости скрывались за глухими дверцами стеновых шкафов, украшенных аллегорическими картинами. Совокупность различных категорий предметов в сочетании с декором студиоло олицетворяла «мир в миниатюре», воссоздавая который, – пишет историк культуры Т. Ю. Юренева в превосходной монографии под стандартным названием «Музееведение», – Франческо I символически выражал идею господства божественного в мире и заявлял о своём в нём месте – правители и властелина».[11]

Огромные траты ренессансных правителей, направленные на постройку роскошных зданий, собирательство, меценатство вошли в традицию и стали императивом власти. Как известно, открытие в эпоху Возрождения исторической памяти, сознание того, что великие имена Древнего Рима, пережив своё время, не померкли в веках, мотивировало внимание ренессансных властителей к искусствам, которые могли бы увековечить имена и дела их меценатов. Богатые заказчики прекрасно понимали, что, чем величественнее будет возведённое для них здание, чем совершеннее созданная статуя, чем роскошнее дворцовая коллекция, тем большее признание вызовут у соперников и потомков их имена.

По этой логике, важнейшим устремлением флорентийских властителей становится создание галереи Уффици, в которой ослепительно роскошный зал Трибуна, в отличие от студиоло, уже не входил в состав частных апартаментов герцога, а был экспозиционным залом, доступным для обозрения всем желающим.

«При украшении интерьера были использованы красный, золотой и голубой цвета, которые явно перекликались с колористической гаммой герба Медичи, поэтому фигуры, стоявшие на визуально связанных с Темпьетто консолях, не просто изображали подвиги Геракла, а олицетворяли энергию, трудолюбие и другие добродетели герцога Франческо. Инкрустированный перламутром купол Трибуны и множество нарисованных вдоль фриза рыб символизировали воду, роза ветров и флюгер (флажок на фонаре) – воздух, красные драпировки стен – огонь, а выложенный полудрагоценными камнями пол – землю. Эта космологическая символика рисовала четыре элемента (природные субстанции), которые, согласно представлениям древних, являлись составными частями при создании Вселенной. Тем самым, в Трибуне воссоздавался образ мира, или универсума, а герцог Франческо и его деяния, изображённые на рельефах Темпьетто, становились центром того космического порядка, что был предопределён самим Богом».[12]

Из приведённого описания видно, что новизна зала Трибуна галереи Уффици отличается не столько концентрацией в нём античных статуй, благородной живописи и драгоценнейших предметов; главное его отличие – в особой организации элементов пространства, которая способна символизировать *власть как высшую общественную ценность*.

Этой новизной делается решительный шаг на пути преобразования протомузейной коллекции в музей.

### *Музей*

Лувр, может быть, не является номинально самым старым музеем среди существующих в настоящее время, но он точно может служить образцом классического музея искусств – как в аспекте собственной истории его создания (Лувр сложился на основе коллекций короля, аристократов, монастырей, целенаправленных закупок, военных трофеев), так и в аспекте его экспозиционного устройства, которое придало его собранию новое, музейное, качество.

В обширной монографии об истории создания и первых десятилетиях становления Лувра-музея, американский профессор из Массачусетса Andrew McClellan акцентирует его историческую новизну сравнением с существовавшими тогда коллекциями крупнейших французских аристократов.[13]

Основные идеи автора можно изложить следующим образом:

1. Все королевские и аристократические коллекции в 18 веке манифестировали богатство и вкус их владельцев; европейские коллекции стали преимущественной формой властного покровительства (искусству). Воспроизводя позднеренессансные кунсткамеры и кабинеты, эти коллекции в раннем 18 веке выражали княжескую власть изобильным и гармоничным расположением картин.

Симметричное расположение картин относительно вертикальной оси – как элементов мозаики, добавление фарфора и кабинета редкостей предполагали преобладание общего впечатления вместо тщательного рассмотрения частей. Эффект ослепительный, по-настоящему ошеломляющий, но он, очевидно, отвлекал от рассматривания отдельной картины.

2. «Министры последовательно двух последних королей мечтали о создании публичного музея искусств, которому завидовала бы вся Европа. Эта мечта свершилась, – замечает McClellan, – когда Лувр был открыт в 1793 году в момент высшего подъёма Французской революции».[14]

Лувр был задуман, чтобы продемонстрировать Европе процветание и первенство французской художественной школы, и великолепие Людовика XVI. Лувр должен был стать источником национальной гордости и королевской славы. Музей не только хранил массу произведений из королевской коллекции старых мастеров, он был предназначен продемонстрировать историю живописи и статус прославленных французов.

3. Моральная и коммеморативная нацеленность этих картин и скульптур является особо важной в истории Лувра, поскольку они дают знать о стремлении интегрировать музей в политическую ткань (в структуру) нации – чтобы влиять на общество, культивируя уважение к моральному и политическому благополучию и художественному вкусу. Так как Салон появлялся нечасто и кратковременно, музей был удобным местом,

где искусство могло быть употреблено для управления общественным мнением.

Полная ассимиляция Лувра в тело политики должна была дожидаться революции, но путь был проложен неисполненным проектом Большой Галереи де Анвиля [15] в 1770 – 1789 гг. В большой степени благодаря его усилиям идеал музея как кабинета вельможи, устроенного для элиты художников и любителей, была трансформирована в то, что ретроспективно может быть опознано как современный музей искусств, государственная институция, занимающая центральное место в общественной жизни столицы.

То, что McClellan называет «ассимиляцией Лувра в тело политики», может быть описано как *обретение музеем ценностной функции*. Французская нация увидела в новом Лувре символ чего-то такого, что признавалось гражданами как основа их общности. И это новое – поверх исключительных достоинств экспонатов – состояло в *порядке их представления*.

В годы Империи Генеральным директором Лувра (который назывался тогда Музеем Наполеона) был барон Денон (Dominique Vivant Denon, 1747 – 1825), великолепный знаток искусства, человек огромной энергии и организаторской воли. Он руководил группой рисовальщиков в составе военной экспедиции Наполеона в Египет. Он лично отправился в Мадрид, когда на испанском престоле был родной брат Наполеона, Жозеф, чтобы добиться вывоза в Париж 250 шедевров, включая работы Босха, Веласкеса, Сурбарана, Риберы, Гойи.

Войны Наполеона сопровождались изъятиями и конфискациями гигантского количества художественных ценностей из церквей и монастырей, из частных собраний по всей Европе. 16 Чтобы Лувр, который был основным получателем этих конфискованных, не превратился в хранилище шедевров для узкого круга знатоков, Денон начал систематическую организацию экспонатов по школам и направлениям, по темам и по времени создания так, чтобы любой гражданин при желании мог получить тут представление об истории развития искусства.

Фактически, французский Лувр стал крупнейшим музеем, в организации которого воплотились идеалы Просвещения (французского Просвещения, надо бы подчеркнуть), где равенство граждан в доступе к высочайшим достижениям человеческого гения сочетается со стремлением к разумной и логичной

структуре материала и дидактикой, облегчающей путь к познанию духовной истории. При этом вся экспозиция образует исторический метанарратив, который обосновывает положение Франции в центре мировой цивилизации.

На примере Лувра видно, как музей становится национальной ценностью – в том смысле термина, который был задан в начале статьи (напомним: «*ценность – это символ связанности людей между собой*»). Лувр стал наглядным и впечатляющим символом Просвещения, той системы идей и представлений, которая в эпоху его создания пользовалась всеобщим доверием, объединяла и вдохновляла граждан. Культурная, объединительная ценность Лувра, сделавшая его музеем, опиралась на качество коллекции, но была создана структурой его экспозиции и идеями, которые были этой структурой воплощены.

Возвращение античного названия «мусейон» в современной форме «музей» указывает не столько на возрождение идеи хоровода муз, сколько на образ святилища, посвящённого ценности, возвышенной до статуса божества. Идея музея, как института, обладающего не только научной, художественной и просветительской ценностью, но и политической значимостью, стала модельной для строительства в XIX веке и даже позже большинства европейских музеев. И до сих пор термин «музей» указывает в сознании большинства образованных людей на тип институции, сформированной по образцу классического Лувра.

### *Заключение*

«Ценность» – весьма многозначное слово (и не только по-русски; вот некоторые переводы ‘value’, предлагаемые англо-русским словарём: цена, стоимость, достоинство, значение и т.д., о синонимах мы уже не говорим). То есть *ценность* – это нечто, с чем приходится считаться – в прямом (платой) или в переносном смысле. Причём, в рыночном значении *плата* деньгами часто является производной от *ценности* символической (взять, например, «престижное потребление»). В экономической теории различают номинальные и подлинные ценности по признаку их устойчивости к инфляции: номинальные (рыночные) могут инфлировать, а подлинные – нет.

Подлинные, культурные, ценности вообще не могут быть вовлечены в материальный обмен. Культурной ценностью нельзя владеть, потому что она по природе своей символическая и

групповая. Но к ней можно приобщиться, признать ценностный смысл символа и добровольно отождествить себя с соответствующей группой.

Каждое такое отдельное приобщение совершается как личный вклад или даже как жертва (например, приобретением членства каким-либо взносом, или совершением символически значимой покупки, что и провоцирует ложное восприятие ценности в денежном значении). Вспомним – на полотне Делакура люди, по-видимому, не знакомые между собой, рискуя жизнью, вместе защищают баррикаду. Они объединены идеей свободы, которая выступает символом их групповой связности – их *ценностью*.

Символически-групповая природа ценности позволяет удерживать в этом статусе такие абстрактные основания общности, как, например, та же свобода, равенство, патриотизм, господство и власть, здравый смысл или образование – и так далее, и так далее. В каждом из этих случаев мы видим символ, агрегирующий людей, которые видят и ценят(!) свою общность, выраженную в одинаковом отношении к предъявленному символу, испытывают гордость своею причастностью к данной группе.

Такие общности манифестируют себя разными семиотическими средствами. Когда, вступая в должность, глава государства клянётся, положив руку на том конституции, он опирается на её *ценностный* смысл – символа общности, гражданского согласия жителей этого государства. Тема последней части Девятой симфонии Бетховена, где хору поручено музыкальное воплощение «Оды к радости» Ф. Шиллера, в инструментальном её изложении стала с 1972 года гимном новой общности – Европейского Союза. Этот гимн символически отсылает к идее-ценности, удерживающей представление об исторически укоренённой солидарности народов Европы.

«Ода» была написана в 1785 году, примерно в то же время, когда вынашивалась идея публичного общеевропейского музея искусств (Лувр), Девятая была создана в 1823 г., когда идея Лувра получила своё воплощение. В то полу столетие 1780 – 1830 гг. были созданы многие из тех классических ценностей, которые и по сегодняшний день способны символизировать своеобразие Европы в период её наивысшей самобытности – в сферах философской, научной и художественной мысли, не говоря уже о грандиозных событиях Великой французской революции

или Битвы при Ватерлоо. [17] Это был комплекс европейских ценностей, которые удерживали общность жителей Европы на основе той особенной системы представлений о мире и месте человека в этом мире, [18] которая составляла суть европейской культуры в её классическом значении, какой она сформировалась в европейском сознании Нового времени.

Классический музей, доставшийся нам как институция, порождённая эпохой Нового времени, является теперь исторической ценностью, одним из объединяющих символов, связывающих нас с минувшей эпохой.

Новейшее время ищет и будет искать свои ценности – новые символы, которые смогут эффективно удерживать современные общности в современном публичном дискурсе.

### Список литературы

---

- 1 Впрочем, и светофор может выступать в качестве ценности, например, если некоторая группа захочет объединиться в своём почтении к правилам уличного движения. Но это – совсем иная ситуация.
- 2 В группах меньшего исторического и численного масштаба легко находятся свои ценности, символизирующие различные по содержанию добровольные и устойчивые связности людей. К примеру, группа поклонников Beatles, группа болельщиков футбольной команды «Барселона» или «fandom» поклонников книг Дж. Р. Р. Толкина, имеющий тесную связь с субкультурой ролевиков (толкинисты) и т.д.
- 3 Юренева Т. Ю. Музееведение. – М., 2014, с.77.
- 4 Петрарка, Ф. Письма. – М., 1982, с. 188-189.
- 5 «Дух Ренессанса был далёк от фривольности. Следовать Древности было для него святою серьёзностью./.../Все великолепие Ренессанса – это радостное и торжественное облачение в наряды порождаемого фантазией идеального прошлого». Хейзинга, Й. Homo ludens. Статьи по истории культуры. М., 1997, с. 173.
- 6 Цит. по: Рутенберг В. И. Титаны Возрождения. – М., 1976, с. 122.
- 7 «Они дорожили личными контактами, ободряли друг друга, обменивались бесчисленными эпистолами и в конце концов в XVI в., разбросанные по Европе, почувствовали себя гражданами единой «республики учёных». Так интеллигенция узнала о своем существовании», – заключает Л. Баткин. (Баткин, 28) Баткин Л. И. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. – М., 1978, с. 28.
- 8 Шедловская М. А. Эволюция дружбы как социального явления: социологический дискурс//Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Социология. Политология. 2014. Т. 14, вып. 4.
- 9 Простой бытовой пример. Если человек гордится тем, что наловил сегодня много рыбы, значит, он относит себя (отождествляет) с группой людей, в рамках которой хорошее умение ловить – условие групповой солидарности, ценность. В ситуации, которая безотносительна к ценности, этот человек испытывал бы радость. Но это – совсем другое чувство.

- 10 Любопытное объяснение термина: «протомузей – форма музея, в котором нет селекции. Точнее, селекция определяется исключительно вкусом куратора». <http://oteatre.info/tozhki-da-nozhki/>
- 11 Юренева, цит. соч., 80.
- 12 Юренева, цит. соч., с. 81.
- 13 McClellan, Andrew. *Inventing the Louvre. Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteenth-Century Paris*. Cambridge university press, 1994.
- 14 «Необходимость создания национального художественного музея бурно обсуждалась во французском обществе. В 1765 г. на страницах «Энциклопедии» свой проект создания национального музея изложил в статье «Лувр» Д. Дидро. <...> Под влиянием общественных настроений идея создания в Лувре национального художественного музея стала прорабатываться и специальной правительственной комиссией, созданной Людовиком XVI. Однако завершить свою деятельность открытием музея ей так и не пришлось. Французская революция 1789 г. смела монархию, и национальный музей был создан республиканским правительством. – Юренева, цит. соч., 144.
- 15 Жан Батист Бургиньон де Анвиль (фр. Jean Baptiste Bourguignon d'Anville; 1697 – 1782)
- 16 «Вслед за победоносными французскими войсками неотступно следовали специальные комиссии, которые отбирали для отправки в Париж картины, статуи, ювелирные изделия, книги и прочие культурные ценности. Этот «художественный грабёж» имел определённое теоретическое обоснование, уходившее своими корнями в представление об освободительной миссии французской революции в истории европейской цивилизации. В правительственных документах той поры и в речах публицистов настойчиво проводилась мысль о том, что творения человеческого гения должны служить свободным людям, а не тиранам и рабам, поэтому они должны переместиться во Францию». – Юренева, цит. соч., 173.
- 17 Пытаться перечислить бесполезно, но напомнить о некоторых можно: см., например, «Научные открытия, изобретения XVIII века по Лиону Фейхтвангеру». Источник: <http://vikent.ru/enc/2264/> <http://vikent.ru/enc/2264/>
- 18 Культура – это совокупность принятых в данном обществе мотивирующих представлений о мире и месте человека в этом мире. Подробнее об этом: Найдорф М.И. Введение в теорию культуры. Основные понятия культурологии. - Друк:Одесса, 2005 ([https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/main\\_notions](https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/main_notions))

## ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОЇ ІСТИНИ У ФІЛОСОФСЬКИХ ШКОЛАХ БУДДИЗМУ ТА АДВАЙТА-ВЕДАНТІ

*У статті досліджуються різні тлумачення абсолютної та відносної істини у буддійських школах мадх'ямака, віджнянавада, а також у адвайта-веданті.*

*Ключові слова: абсолютна істина, відносна істина, буддизм, мадх'ямака, віджнянавада, адвайта – веданта.*

Проблема істини є основною в теорії пізнання, а всі супутні їй проблеми стосуються або засобів та шляхів досягнення істини (питання чуттєвого і раціонального, інтуїтивного і дискурсивного та іншого пізнання), або форм існування істини (понять факту, гіпотези, теорії і т.п. ), форм її реалізації, структури пізнавальних відносин і т.п. Поняття істини завжди було джерелом гострих дискусій, при цьому суперечки про істину як філософську категорію породило різноманіття конкуруючих між собою теорій. Розуміння істини і пов'язаної з нею проблематики в західній та індійській філософських традиціях багато в чому значно відрізняється. Істотна відмінність у світогляді помітна багато в чому, у підході до істини, в її визначенні, в критеріях підтвердження, методах пізнання і т. д.

Головною метою цієї статті не є дослідження і співвідношення західної та індійської точок зору з приводу проблеми істини і пізнання, а дослідження того, як істина розуміється у різних філософських школах всередині індійської філософської традиції, перш за все буддійських шкіл мадх'ямака, віджнянавада та ортодоксальної адвайта-веданта. Проблема істини в індійській філософії є однією з основних і тому її не можна розглядати тільки як суто гносеологічну проблему. Згідно західній філософській традиції, істина розуміється як «ценностно-теоретическое понятие, категория философии и культуры, обозначающее идеал знания и способ его достижения и обоснования» [8, С. 169].

Для індійського світогляду розмежування «гносеологічного», «онтологічного» і «етичного» є щось штучне, бо вся проблематика індійської філософії тією чи іншою мірою обертається

навколо головної сотеріологічної проблеми – проблеми звільнення від страждання.

Ця проблема є релігійною, і як така вимагає практичного вирішення, а протиставлення зазначених вище аспектів трактується як серйозна перешкода на шляху до звільнення.

В індійській філософській традиції санскритське слово «*sat*» (*sat* – ідеал, справжнє самоіснуюче) – поняття, яке розуміється як щось ідеальне, вічне, незмінне і єдине. Санскритський термін «*sat*'я» (*satya*), що має в основі вищевказаний корінь, має значення «істина» (тобто справжня правда), в тому традиційному розумінні істини, до якого ми звикли. *Sat*'я розуміється і визначається як «незмінна», «не спотворена», яка «знаходиться за межами відмінності часу, простору і людини».

Термін *sat*'я (який розуміється як істина) тісно пов'язаний з найважливішою парадигмою індійської філософії, концепцією двох істин, *парамартхіка*sat*'я* (*paramārthikasatya*) і *в'явахаріка*sat*'я* (*vyavahārikasatya*). *Парамартхіка* трактується як вища або абсолютна істина. Термін *в'явахаріка* означає емпіричне знання (отримане дослідним шляхом). Під ним, зазвичай, розуміється практична або відносна істина.

Доктрина про відносну та абсолютну істину (*парамартхіка-в'явахаріка *sat*'я*) являє собою свого роду розмежування емпірично-умовного і сутнісно-безумовного. Таким чином, відзначаються різні рівні пізнання і одночасно ступені відповідної їм реальності. Доктрина «*парамартхіка-в'явахаріка*», притаманна тією чи іншою мірою всім індійським релігійно-філософським школам, бо таке розрізнення між відотною та абсолютною істиною можна визначити як певний компроміс між «вищою істиною», доступною небагатьом, і «практичними істинами», за якими живуть усі інші.

Концепція двох істин отримала значний розвиток в межах буддійських філософських шкіл, таких як мадх'ямака і віджнянавада, які в протистоянні з брахманістськими мислителями виробили свої оригінальні і прогресивні доктрини. Значно пізніше ці концепції отримали розвиток в адвайта-веданті, яка запозичила ці диференціації буддійської доктрини.

Під абсолютною істиною буддисти розуміли знання у повному обсязі, зміст якого повністю відповідає дійсності і ніде, ніким і ніколи не може бути спростовано. За словами буддійського мислителя Чандракірті: «Видящие все вещи истинно или

ложно будут воспринимать две сущности обнаруживаемого сущего. Тот объект, который видят истинно, – истинная суть (абсолютная истина)» [3, С.109].

Згідно буддійської точки зору, абсолютна істина досягається «просвітленим» розумом, тобто розумом, вільним від невідання та уподобань. Даний розум називається *праджня* (праjna – вище знання, інтуїтивна мудрість).

Істина, досягнута *праджняю*, невимовна мовою. Розмежування абсолютної та відносної істини було введено у пізньому буддизмі, і, відповідно, суперечки велися переважно між двома його головними школами – мадх'ямакою і віджнянавадою. Мадх'ямаку прийнято вважати вищою філософською школою буддизму. Погляди цієї школи були викладені великим індійським мудрецем і засновником школи Нагарджуною. Мадх'ямікі вважали *дхарми* (особливі складові одиниці феноменального досвіду) єдиною доступною нам реальністю. Мадх'ямікі стверджували, що неможливо висловлюватись про реальність і нереальність *дхарм*, так як обидва ці положення у результаті призводять до логічних суперечностей. В основі філософії мадх'ямікі лежить заперечення реальності буття *дхарм*. Таким чином, найбільш радикальний філософській напрямок у буддизмі, заперечував реальність не тільки зовнішнього світу, як це робила віджнянавада, а й реальність внутрішнього світу. Нагарджуна, розвинув ідею про «порожнечену» *дхарм* хоча і визнавав наявність двох істин, від яких залежить вчення Будди – емпіричної (*самвритісат'я*), призначеної для звичайних людей, і абсолютної (*парамартхасат'я*) істини, – підкреслював, що той, хто не знає різниці між цими двома істинами, не може зрозуміти глибокої таємниці вчення Будди. *Парамартхасат'я*, що розуміється як вища реальність і вища істина, яка не вербалізуема, що не зрима, що не досягається розумом. Ця найвища істина прихована за допомогою *самвритісат'я* (відносна істина), тобто феноменами нашого повсякденного життя. Емпірична істина (*самвриті*) – це тільки продукт діяльності людського розуму, причина прояви буденного світу, і вона «пелена», що приховує абсолютну істину (*парамартха*). Істина нижчого порядку – це тільки засіб для досягнення вищої істини. Але в будь-якому випадку, що вища істина, що нижча, знаходяться в рамках і обмеженнях «істини за згодою». Насправді ж, на думку мадх'яміків, усе уявляє собою *шун'ю*.

*Шун'я* (*śūnya* - порожній, що знаходиться за межами чуттєвого сприйняття, незбагнений) – це складне поняття у філософії мадх'ямакі, яка вважає відсутність власної природи речей і феноменів (*дхарм*), оскільки вони мають обумовленості і взаємозалежності. Звідси – ще одна назва мадх'ямакі «шун'явада». Філософська доктрина шун'явада (*śūnya – vada* – вчення про порожнечу) побудована на двох видах істини – «относительной, условной истиной и трансцендентной, абсолютной истиной» [8, с. 564].

Абсолютом у мадх'яміків може бути тільки те, що позбавлене існування, або порожнеча. Однак для них порожнеча не є «ніщо». Згідно мадх'ямакі, ніщо передбачає «щось» і являє собою крайність. Тому мадх'ямікі віддають перевагу висловлюватись не про порожнечу, а про порожнечність (*śūnyatā*) усього суцього. Порожнеча ними розуміється, як позбавленість істинного існування.

Ця порожнечність усього суцього не може бути досягнута дискурсивним шляхом за допомогою понять, так як усі ці поняття є тільки ментальні конструкти, які ґрунтуються на протиставленнях, і тому є чимось обмеженим і відносним. Абсолютна порожнечність не може бути навіть описана або виражена за допомогою понять. «Пустота же представляет собой абсолютную реальность (*tattva*), где нет двойственности воспринимаемого и воспринимающего» [10, С. 17].

Її не можна розглядати як характеристику нирвани, так як поняття нирвани передбачає протиставлення сансари і нирвани. Тому, з точки зору абсолютної істини (*paramārthasatya*), *сансара* і *нірвана* – одне і теж.

У віджньянаваді (також йогачара) так само приймаються дві істини: абсолютна і відносна. Індійський вчений А.К. Чаттерджі стверджує: «Для йогачаров проявляющееся – это иллюзорная двойственность; Реальное – это недвойственное сознание. Реальное неизменно омрачается проявлением. Поэтому есть два уровня существования: один – эмпирический, и другой – трансцендентный. Эмпирическое существование обусловлено субъектно-объектной двойственностью, тогда как трансцендентное свободно даже от её следов. Два этих уровня существования формируют так называемую множественность истин – парамартха и самвритти» [4, С. 153].

Розглянуті вище ідеї буддійських шкіл зайняли особливе місце не лише у буддизмі махаяни, але також і у інших течіях філософської думки, іноді навіть «ідеологічно протистоячих». Різницю абсолютної та відносної істини визнавали також представники моністичної веданти, адвайта – веданти, які за допомогою концепції двох істин намагалися узгодити вчення Упанішад про вічно незмінного Брахмана з твердженнями про те, що цей Брахман виступає єдиним джерелом різноманітного світу. Рішенням стала особлива концепція причинності, вчення про рівні реальності (онтологічний підхід) та істини (гносеологічний підхід).

Відповідно до точки зору Шанкари, на рівні вищої істини (*парамартхікасам'я*) реально існує тільки Вищий Брахман (*Nirguna Brahman*), позбавлений яких би то ні було властивостей і визначень і разом з цим абсолютно тотожний чистому Атману (*ātman*). Брахман відповідає абсолютній істині, взятій в будь-якому аспекті. Характеризуючи поняття Брахман у представників адвайти, необхідно відзначити його семіотичну невизначеність; перш за все, це поняття означає всюдисущого, безособового Бога, якого не можна висловити словами і якому не можна дати визначення, яке б обмежувало його суть. У адвайта-веданті на рівні емпіричної істини (*в'явахарікасам'я*) розташовується весь природний світ, зобов'язаний своїм існуванням ілюзії (*maṃsā*), або незнанню (*avidyā*), тобто деяку силу, або потенції самого Брахмана, з іншої сторони.

У результаті виходить, що онтологічний статус нашого феноменального світу принципово невимовний. Згідно Шанкарі, «мир неопределим в категоріях реального и нереального», поскільки он, с одной стороны, не является абсолютно реальным, подобно Брахману, а с другой – не может быть и абсолютно нереальным, коль скоро он опирається на реальность самого этого Брахмана. Подобно тому, как веревка в руках факира кажется змеей, а перламутровая раковина может издали мниться куском серебра, многообразные свойства вселенной лишь временно «накладываются» на ее реальную (*sat*) основу – Брахман» [6, С. 45].

*В'явахаріка*, або відносна істина в буддизмі позначається як *самвриті* (*samvrti* – згортання). Під відносною істиною (*самвритісам'я*) розуміється таке знання, яке при всьому своєму об'єктивному змісті не володіє завершеністю і є неповним, і рано

чи пізно піддається уточненню. У ранньому буддизмі, відносна істина (як неповне знання) реальна для розуму, який знаходиться під владою прихильності до свого «я». Теорія пізнання, вивчена буддистами, має застосування лише в сфері відносної істини. До відносних істин мадх'ямакі Нагарджуна зараховував і такі фундаментальні принципи раннього буддизму, як принцип мінливості (*anitya*), вчення про взаємозалежне походження *дхарм* (*pratītya – samutpāda*), закон карми та інші. Представники школи мадх'ямака стверджують, що не можна висловлюватись про реальність і нереальність відносної істини з точки зору об'єкта, про це можна висловлюватись тільки суб'єктивно. Об'єктивно нічого реального немає, і в цьому випадку неможливо відрізнити реальну відносну істину від нереальної, тому що і та, і інша позбавлені справжнього існування (тобто порожні). Але, з точки зору мирського сприйняття, правомірно висловлюватись про реальність або нереальність відносної істини. Згідно з цією системою, в хибній свідомості так само може бути присутня достовірність. Слід враховувати, що в даному випадку «хибне» означає «хибне з точки зору абсолютної істини». «Достовірне» означає «достовірне з точки зору відносної істини».

У буддській школі віджнянавада єдино істинним визнається свідомість, а весь світ за межами свідомості хибний, нереальний. Викладаючи свої постулати про відносну істину, прихильники віджнянавади стверджують, що немає відносної істини, яка була б зовнішнім об'єктом, всі об'єкти є проєкціями та проявом розуму. Незалежно від суб'єкта неможливо висловлюватись про об'єкт.

У віджнянаваді порожнечею називається «порожнечність суб'єкта і об'єкта від відмінності, по суті». Під цим мається на увазі, що «суб'єкт и объект едины», що «без проєкцій ума нет конкретного существования вещей (со своей стороны)» [2, С. 68]. За вченням послідовників віджнянавади, *самвриттісам'я* (відносна істина) складається з феноменів, що виникають у свідомості людини під впливом «чистої реальності» і наділяються свідомістю, просторово-часовими характеристиками, різними, чуттєвими і абстрактними якостями. Індивідуальні фактори, що визначають сприйняття реальності, є специфічними для кожної істоти. Відносна істина, згідно віджнянавади, – це засіб існування об'єктів. Це щось видиме. Абсолютна ж істина підтверджує про те, яким чином об'єкти не існують. Щоб зрозуміти ці дві

істини, необхідно усвідомити, що відносна і абсолютна істина є два різних аспекти одного цілого.

Концепція *парамартхіка-в'явахаріка* відображає багатомірність у баченні реальності і спроби розмежувати реальність на «практичну» і метафізичну». Цікавою особливістю концепції *парамартхіка-в'явахаріка* є те, що наприклад, логічні побудови за допомогою розуму вважаються в індійській філософії вельми обмеженими у застосуванні до пізнання істини. Інтелект людини використовується для розуміння суті якогось вчення чи доктрини, для вміння читати і осмислювати спеціальні тексти. Іншими словами, логічний аспект розуму використовується для пізнання так званих проміжних істин, тобто відносних істин. Так як розуму притаманні помилки, тому пізнання абсолютної істини для розуму не можливо, пізнання можливе тільки в рамках відносної істини. Необхідно на закінчення відзначити те, що поняття абсолютної істини по-різному розуміється в розглянутих школах індійської філософії. Від абсолютизації істини у адвайта-веданті, до її порожнечності у шун'яваді. Мадх'ямака не має власного погляду щодо реальності, немає нічого, що можна було б вибрати або дати перевагу чомусь у самих явищах. Оскільки вона не пропонує ніякого власного пояснення явищ, її не цікавить перевага якогось одного певного аспекту іншому. Тому вона може помістити все емпіричне існування в одну категорію, тобто у *самвритті*, і відзначити його як нереальне. Послідовники віджньянавади стверджують, що існує тільки абсолютна істина. Відносна ж істина не існує – вона порожня. Ця школа призводить до Абсолюту за допомогою певного методу і демонструє, що реальне функціонує у феноменальному певним чином. Віджньянавада, на думку Чаттерджі, фактично розрізняє три види істини. «В самих явленнях, – указывает он, – есть два аспекта: один – совершенно нереальный, другой – реальный, хотя он и инфицирован первым. *Самвритти* должно быть разделено на две части: субъект и объект. Эти два фактора любого переживания имеют не одинаковый статус. Таким образом, существуют даже три, а не две истины. Во-первых, есть *парамартха*, которая в данной системе называется «совершенным». Это – Абсолют. Во-вторых, есть феноменальный аспект реального. Он известен как «зависимое» и обозначает субъективное. В-третьих, это объект, который не имеет никакой реальности, отдельной от его сознания» [4, С. 155]. Послідовники віджжнянавади стверджують,

що зовнішні об'єкти позбавлені справжнього існування, оскільки є проєкціями розуму, і тільки розум існує істинно. Мадх'ямікі ж, навпаки, вважають, що істинного існування позбавлене все, включаючи і розум. Існування суб'єкта та об'єкта взаємозумовлено. Мадхьямака заперечує прагнення до понять (*vikalpa*), бо це фальсифікує реальність, яка, згідно з їх точки зору, осягається інтуїтивним знанням (*prajna*). Віджнянавада заперечує об'єктивність світу, бо віра в об'єктивність зовнішнього світу, на її думку, робить сприйняття зараженим подвійністю суб'єкта та об'єкта. У школі віджнянавада критерій достовірності-істинне існування. Тоді як мадх'ямака вважає, що справжнє існування – це об'єкт заперечення. Критеріями достовірності, з точки зору мадх'яміків, є власні характеристики, а не справжнє існування.

Розмежуванню істини відносної (*самвриті*) та абсолютної (*парамартха*) у мадх'яміків, відповідає розмежування адвайтою досвіду (*в'явахари*) і істинної реальності (*парамартха*). І адвайтісти, і буддисти стверджують, що реальність навколишнього світу ілюзорна. Однак у адвайтістів світ не є ні реальним, ні нереальним (*митх'я*), а, з точки зору буддистів, світ порожнечен (*шун'ята*).

Абсолютна істина (*paramarthasatya*) мадх'яміків, як і абсолютна істина в навчанні Шанкари, лежить поза сферою дискурсивного мислення, мови та емпіричної дійсності. «Діалектика» мадх'яміків виконує руйнівну функцію.

Її мета – шляхом доведення до абсурда (через доктрину порожнечени) довести неспроможність поглядів опонентів. Таким чином, якщо віджнянавада відкидала незалежне і реальне існування об'єктивного світу, а мадх'ямака виступала проти всякої концептуалізації (*vikalpa*), то адвайта-веданта Шанкари орієнтувалась на самототожність і абсолютну цінність вищої реальності і на відсутність у ній розрізняючих характеристик.

П. делла Сантіна зазначає, що «индийская философия вообще и мадхьямака и адвайта-веданта в частности имеют существенную сотериологическую ориентацию» [9, с. 31]. Якщо цей факт випустити з уваги, то реальне значення індійської філософії буде невірно оцінено. Філософські доктрини буддизму та адвайти орієнтовані на вирішення проблеми звільнення і те, що вони розглядають світ як схильний до зміни і тому нереальний, є лише наслідком цієї вихідної установки. У основі обох доктрин існують, очевидно, подібні погляди на причину страждань

і шляхи звільнення. Подібність навчань чітко проглядається в їх інтерпретації ключових понять і рішення світоглядних проблем: справжня реальність, відповідно до філософії адвайта-веданти, – поза подвійності матеріальної форми. І це її зближує з навчаннями буддійських шкіл – мадх'ямаки і віджнянавади.

### Література

---

1. Андросов В.П. Буддийская классика Древней Индии. – М.: Открытый Мир, 2008. – 512 с.
2. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. – М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 2002. – 224 с.
3. Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.
4. Чаттерджи А.К. «Идеализм йогачары» – М.: Шечен, 2004. – 268 с.
5. Новая философская энциклопедия. В 4 т. Ин-т Философии РАН. – М.: Мысль, Т. 2. – 2010. – 634 с.
6. История философии. – М., 2000. – 299 с.
7. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. – М.: Наука, 1991. – 199 с.
8. Радхакришнан С. Индийская философия Т. 1 / С. Радхакришнан. – М.: «МИФ», 1993. – 623 с.
9. Peter Della Santina. Madhyamaka schools in India: a study of the Madhyamaka philosophy and of the division of the system into the Prāsangika and Svāntarika schools. – Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1986. – 242 с.
10. Абсолютное и относительное в буддизме. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – 192 с.

**САКРАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ВИЗАНТИЙСКОЙ  
ЦИВИЛИЗАЦИИ.  
ОБЗОР КОНЦЕПЦИЙ ВИЗАНТИНИЗМА**

Какие представления о православной интеллектуальной традиции рядовой студент выносит из нашего университетского образования? Как правило, набор сведений относительно его оформления в эпоху Вселенских соборов и распространения после разделения церквей в 1054 году, главным образом, в Восточной Европе и на Ближнем Востоке. В учебниках по религиоведению содержится информация об особенностях вероучения и организации православия по сравнению с католичеством. Комментируя эти типологические отличия, студенты, как правило, не умеют проследить их генезис.

Первоисточники по православию практически не представлены в разделах современных гуманитарных курсов. Среди изданной православной литературы крайне мало текстов, сопровождаемых философским комментарием. Это ограничивает возможности широкого обсуждения особенностей православного мировоззрения. В этих условиях усиливается давление упрощенного мировоззрения, «православия как идеологии», которое навязывает православию образ маргинального, обороняющегося (в том числе от разума) мировоззрения.

Вместе с тем, специфика нашей культуры, мировоззрения и ментальности тесно связаны с православием, а также с византийской культурой, ставшей местом его зарождения и догматического определения.

За последнее столетие византинистика много сделала для преодоления сложившегося в западноевропейской культуре негативного образа Византии. Однако «гиббоновская» невосприимчивость к духовной культуре Византии остается. Это не удивительно, учитывая современный культурный стандарт. Правда, в ситуации «пост» (post-modern, post-secular) все смыслы немного сдвинулись, а кажущиеся само собой разумеющимися идеи и практики перестали быть таковыми. Актуальным становится свободное от идеологических оценок понимание средневековых истоков современных культур, богословских систем, религиозной антропологии.

Современное чувство культуры и современные исследования разнообразия культур подводят к мысли о трудности взаимопонимания между языками культур. Историки-медиевисты М. Блок, Ж. Дюби, Ж. Ле Гофф, Ф. Арьес, А.Я. Гуревич освоили антропологический подход к изучению прошлого. Пожалуй, самым неожиданным открытием такого подхода стал образ Другого – «человека, обладавшего такой системой ценностей, которая разительно отличается от мировоззрения людей Нового времени. У этого человека приходится предположить наличие иного самосознания, иных верований и иного типа поведения» [3]. Мы обнаруживаем неадекватность наших понятий, системы ценностей, мировоззрения для понимания Другого. Большое значение и основную трудность для антропологически ориентированной истории представляет постижение духовной жизни людей. Но само осознание этой трудности способствует поиску возможности связать прошлое и современность, Другого представить Другом. Надо заметить, что византиец так и не стал другом для советского и российского историка и культуролога А.Я. Гуревича, если вспомнить его очерк «Почему я не византист?».

Историк школы «Анналов» Андре Гийу в книге «Византийская цивилизация» (1974) высказывает мысль о несовместимости православия и спекулятивной философии [2, с. 343]. «Вера – это жизнь в православном единстве, которое приводило мирян и священников через аскезу в высший мир, которому они служили, и для того, чтобы отдавать себе в этом отчет, не была нужна никакая философская система» [2, с. 394].

Вывод очевидно спорный и опирается он на «некритическое воспроизведение различия между разумом и верой и институциональное распределение этого различия в отвлечении от многообразных форм рационального и взаимопроникновения этих форм» [4, с. 98–99]. На свойственной византийцам расщепленности, их склонности рассуждать об общих предметах, о сущности божеств и вселенной, их любовью классифицировать факты, составлять комментарии и развернуто-медлительные описания настаивал современник А. Гийу А.П. Каждан [6, с. 174]. Когда же делают акцент на их безотчетной вере, то тем самым способствуют закреплению стереотипа о косности и бесперспективности византийской культуры.

Как справедливо замечает Г. Каприев, «опыты приписывания схоластического образца византийской культуре как имманентно ей присущего являются основным источником неверных толкований» [8]. Культуру ромеев прочитывают также по античному, новоевропейскому и даже современному образцу, что не приводит к ее адекватному пониманию.

Философия в Византии была во все века ее существования. В статьях «Философия» и «Философ» в *Oxford Dictionary of Byzantium* подчеркивается, что наряду со «школьными» определениями, термин «философия» мог иметь в Византии определения, разработанные уже в патристический период. Отвергая претензии языческих философов на право называться источником просвещения, этического совершенства и знания божественных начал, христиане считали свою религию истинной философией по сравнению с «внешней» (языческой) философией, вдохновлявшей ересь. Определение христианского образа жизни как истинной философии было еще более детализировано, и термин «философия» мог относиться к отдельным парадигмам такой жизни – мученичеству или монашескому идеалу. Можно встретить в Византии и более широкое понимание философии как красноречия, образованности и эрудиции [18].

Существование собственно византийской философии долгое время являлось предметом спора: «Вопрос существования специфически византийской философии рискует оказаться анахронизмом, если он предполагает современный критерий того, что может считаться философией. Если философия рассматривается в историческом развитии, ее можно увидеть в Византии в интересе к античной философии и попытках развить и критически осмыслить это наследие» [18]; «В Византии было две философии – античная и собственно византийская» [9, с. 8]. Сегодня исследователи допускают оригинальную «византийскую философию». Чтобы это признать, необходимо учитывать, что «византийская культура проводит различие между теологией и философией иным способом, нехарактерным для латинской схоластики и Нового времени» [8]. Как отмечает Г. Каприев, в греческом христианстве понятие «теология» получает свое первоначальное значение путем выделения понятия «икономия». Теология здесь – не рациональная дедукция по данным в откровении предпосылкам, а «самовыражение Бога, дарующего человеку получить опыт общения с Ним.... Напротив, «икономия» означает те проявления Бога в тварном бытии, которые

могут быть поняты человеческим умом через опосредованное познание. Икономия в ее полном спектре, как данное в опыте человечества, действительно является кругом действия философии, как она понималась в византийской культуре [8]. Под «византийской философией» исследователь предлагает понимать «тенденции, отличающиеся от западной традиции тем, что они делают большее ударение на динамику бытия. Они полагают наипервейшим предметом философского мышления не сущность, субстанцию или бытие само по себе, а их действительность, их действия и движения, и в этом смысле – их существование, именно посредством которого и может познаваться и его сущность. Этот особый нюанс центральной метафизической проблематики я считаю специфическим вкладом философской культуры Византии» [8].

Дискуссии вокруг места философии в цивилизации ромеев делают вновь актуальными исследования византийского способа мировосприятия. За помощью следует обратиться к тем авторам, которые оперировали термином «византинизм». Как правило, его используют для описания характерных особенностей византийской цивилизации, совокупности тех ценностей, на которых она основывалась. Одновременно это и упаковка для того, чтобы объять необъятное – совокупность верований, упований, страхов и идеалов, господствовавших в византийском обществе и объединявших это общество на протяжении тысячи лет. Использование этого термина возможно и при исследовании потенций византийской цивилизации. Остановимся на истории употребления термина «византинизм» в византинистике.

Выдающийся ученый в области византийской социальной истории, академик Ф.И. Успенский, несмотря на приверженность передовой в его время позитивистской методологии, выступал защитником византинизма. В первом томе своей фундаментальной «Истории Византийской империи» (1912) он характеризует его как «исторический принцип, действия которого обнаруживаются в истории народов юга и востока Европы; этот принцип заправляет развитием многих народов до настоящего времени и выражает особый склад верований и политических учреждений и, можно думать, особый вид организации сословных и земельных отношений» [16, с. 33]. Под византизмом, который есть результат слияния романизма со старыми культурами – иудейской, персидской и эллинской, «прежде всего разумеется совокупность всех начал, под влиянием которых

постепенно реформировалась Римская империя в V – VIII вв., прежде чем преобразоваться в Византийскую империю» [там же, с. 35]. «Многообразные перемены вызвали германская и славянская иммиграции, произведшие реформы в социальном и экономическом строе и военной системе империи. Под действием новых начал реформируется Римская империя на востоке, приобретая характер византизма. Проявляется же византизм в следующих признаках: 1) в постоянной отмене господствовавшего латинского языка и замене его греческим или, собственно говоря, византийским; 2) в борьбе национальностей из-за политического преобладания; 3) в оригинальном характере развития искусства и в появлении новых мотивов, влиявших на создание новых памятников, равно как в своеобразных чертах литературных произведений, где вырабатывается постепенно новый и оригинальный метод под влиянием восточных культурных преданий и образцов» [там же, с. 36].

Ф.И. Успенский был убежден, что греко-славянский мир достоин столь же усердного изучения, что и романо-германский, а Византия в его понимании – добрая мать нашей цивилизации. Скрупулезный анализ источников и проблемы внутренней истории – в центре внимания исследователя. Можно заметить, что в концепции византизма Ф.И. Успенского мало внимания уделено византийской духовной культуре.

Современник Ф.И. Успенского историк церкви и церковного права, византист И.И. Соколов определял византизм как «синтез характеристических свойств Византии как особого, самостоятельного государства, основной дух и характер ее церковно-религиозного строя, принципы политического быта, основное направление и задачи местной культуры, идеалы господствующего населения и т. п.» [13]. При этом он подчеркивает связность разнородных элементов в системе византизма, органический характер этой системы. Это те принципы и идеалы, которые скрепляли жизнь византийцев. В работе «О византизме в церковно-историческом отношении» (1903) И.И. Соколов сосредоточил свое внимание на раскрытии содержания церковного византизма. Среди его составляющих – преданность византийцев православию, акривия – точное соблюдение православных догматов и канонов как их жизненный принцип, религиозность византийского общества, союз церкви и государства, церковно-религиозный характер византийской науки и просвещения, широкое распространение в Византии

монашества, выработавшего особую систему подвижничества и руководствовавшегося в своей разносторонней деятельности своеобразными иноческими идеалами. Соколов делает акцент на том, что именно Византия впервые создала систему оцерковленного государства и установила такие принципы личной и общественной жизни, создала такие культурно-исторические идеалы, которые в конечном практическом своем осуществлении и могли бы дать человечеству всегда привлекающее его пресловутое счастье. В этой идеальной работе, в строго организованной системе византинизма И.И. Соколов видит культурно-историческую заслугу Византии, независимо даже от полноты ее практического осуществления. По мнению исследователя, важны главным образом принципы и идеалы, возникающие в той или иной общественной среде, так как они указывают на то, чем движется и существует данное общество, что именно служит в нем духом жизни и быта.

Для сторонников и защитников византинизма изучение Византии бесперспективно без понимания роли Церкви, религиозной традиции, своеобразного мышления византийцев. Это кажется банальным, но можно напомнить, что немецкий византинист Ганс Георг Бек (1910 – 1999), который пришел в эту науку после 1944 года (после снятия сана и ухода из католической Церкви), впервые обратил внимание историков на то, что феномен Византии невозможно постичь, изучая только ее государственно-политические институты и призвал к изучению византийского богословия и истории православной церкви в римской империи.

Следующий важный шаг в разработке понятия «византизм» и создании концепции византийской культуры делает А.П. Каждан в своей книге «Византийская культура» (1968), написанной под влиянием Марка Блока. В ней он поставил вопрос о необходимости преодоления сложившейся тенденции, когда византийская культура излагалась (и в России, и на Западе) как механическое соединение независимых элементов (живопись, монашество, литература, наука). Каждан стремился представить ее как единство, найти идею, пронизывающую все аспекты византийской действительности.

Он находит в Византии предельно атомизированное общество, где все, в том числе исповедание Бога и отношения с людьми, получило индивидуалистическую окраску. «Византийский индивидуализм является отрицанием корпоративности, но от-

нюдь не синонимом человеческой независимости; мы могли бы сказать, что это индивидуализм без свободы личности» [6, с. 149].

По мнению Каждана, влияние христианства – «религии снятого дуализма» [6, с. 262] – сказалось главным образом в том, что «общественный раскол был преодолен здесь лишь «в духе», лишь иллюзорно» (там же). С христианством Каждан также связывает создание в Византии обстановки «удивительной человеческой «отчужденности». Отчужденность эта имела две тесно между собой связанные стороны: индивидуализм и подчиненность человека сверхличной силе, ощущаемой им как абсолютно внешняя по отношению к нему категория» [там же].

Для правильной оценки этой работы важно учитывать не только влияние школы Анналов на творчество А.П. Каждана. Надо знать контекст, в котором ученый создавал свою концепцию византийской культуры. В 1992 году он написал статью «Трудный путь в Византию», где признался: «Для меня Византия не столько колыбель Православия или хранительница сокровищ античной Эллады, сколько тысячелетняя лаборатория тоталитарного опыта, без осмысления которого мы, видимо, не в состоянии представить себе наше собственное место в историческом процессе» [7, с. 486]; «мой выход в Византию был обусловлен поиском эзопового языка, чтобы выразить свое отношение к сталинскому тоталитаризму» [там же, с. 487].

А.П. Каждан нашел в средневековом греке не друга, а товарища по несчастью, то есть тоталитаризму. Особенно показательно для человека, пережившего сталинскую эпоху, указание на особый психический склад византийца, выражающийся в ощущении неустойчивости, неуверенности. Ученый старается сделать византийский опыт полезным для осмысления современности. Он как бы говорит, смотрите, как не надо жить. Именно такое впечатление оставляет его вывод: «Итак, основные элементы человеческого бытия – собственность, труд, знания, человеческие связи и сама жизнь – либо вовсе не были ценностями с точки зрения византийца, либо были весьма относительными ценностями. Истинный идеал лежал в совершенно иной сфере – в смирении и благочестии, в ощущении собственной греховности, в физическом подвиге (пост, воздержание, ночные бдения), в размышлении о божестве» [6, с. 170].

Концепция А.П. Каждана интересна своим новаторством, сближением византийского и советского социального опыта.

Однако ее слабой стороной является слишком большая зависимость от переживаемого тоталитаризма, от атмосферы своего времени. Коррекции такого взгляда на византийскую культуру, неизбежно ее упрощающего, способствовал С.С. Аверинцев своей книгой «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977). Примечательно, что автор активно использует слово «византинизм» («умонастроение византинизма»), которое у него фигурирует с рядом других терминов: «тип культуры», «мировоззренческий стиль», «самосознание исследуемой культуры».

Главной заботой автора «Поэтики» является реконструкция внутреннего склада ушедшей духовной жизни, взятой как целое. Он берется объяснить, что обеспечивало цельность «мировоззренческого стиля», единство того мира представлений, внутри которого тогда жил человек. В этом присутствует отличающее Аверинцева стремление к творческому воспроизводству традиции, ее поворачиванию к современности.

Изучение духовного пространства культуры заставляет исследователя брать материал во всей полноте связей. Формообразующий принцип «византинизма» – императорская власть и христианская вера – раскрывается в главах книги: «Бытие как совершенство – Красота как бытие», «Унижение и достоинство Человека», «Порядок космоса и порядок истории», «Знак, знамя, знамение», «Мир как загадка и разгадка», «Мир как школа», «Слово и книга», «Согласие в несогласии», «Рождение рифмы из духа греческой «диалектики»». В них представлен подробный анализ византийского символического языка и угадывается лежащий в основе христианский символ веры.

С.С. Аверинцев в каждой из девяти глав своей книги «Поэтика ранневизантийской литературы» проводит мысль о парадоксальности христианства, о том, что возможности здравого смысла здесь не работают. «Персонажу, которого на языке новоевропейской культуры будут называть «естественным человеком» в описываемой нами школе приходится довольно туго. Перед его умом и воображением поставлена задача, решив которую он перестанет быть «естественным»» [1, с. 186]. Парадоксальный характер византийской культуры напрямую связан с парадоксальностью христианства. Уже ясно, что подобная материя с трудом объясняется в терминах новоевропейской философии и науки. Эта терминология появилась в условиях секуляризации и помогает освоить безрелигиозный, обезбоженный мир, в котором «сама вера стала невозможной» [15, с. 33].

Остановлюсь на тех современных работах, в которых удастся при построении научной концепции максимально учитывать точку зрения верующего сознания.

Украинский византист С.Б. Сорочан в своей книге «Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры» (2011) последовательно проводит тезис о сакральном характере ромейской цивилизации. «Это проявлялось, в частности, в осуществлении принципа перенесения сакрального пространства, когда в разных центрах появлялись подражавшие друг другу святыни, храмы, мартирии, крипты. Эти своеобразные «ретрансляторы святости» создавали одно огромное поле небесных сил, в представлении ромеев, долженствующее защитить их Богоспасаемую Империю. Осознание защищенности небесными силами было культурным кодом, столь необходимым византийскому обществу, проникнутому сакрализацией. Важно понять, что если на средневековом Западе суетный земной мир противопоставлялся миру божественному, то в Византии он объединялся с ним, рождая очень важную византийскую идею всеединства» [14, с. 84].

Личный живой опыт богообщения – характерная особенность ромейского православия и отправная точка для интерпретации поведения его главных героев – святых, подвижников, юродивых. При этом православное богословие содержит парадоксальное (опять парадокс!) положение: «личный опыт обретает свою реальность, и свою подлинность в таинстве, но таинство дается общине для того, чтобы личный опыт стал возможен» [11, с. 724].

В последние десятилетия XX века византологи уделяют большое внимание изучению исихазма. Для сравнения вспомним, что дореволюционные исследователи относились к исихазму весьма сдержанно, например Ф.И. Успенский назвал его «практика факирская, занесенная из Индии». Сегодня сложилась тенденция представлять все православное богословие в свете богословия энергий: «Православный богословский дискурс принимает облик энергийного богословия; однако сегодня этот облик еще не сформировался до конца» [5, с. 44].

В своей монографии «Особенности византийской цивилизации» (2005) К.В. Хвостова подчеркивает огромное влияние, оказанное этим богословием на правовую, политическую и социально-экономическую жизнь византийского общества. «В Византии благодаря той роли, которую играли богословские по-

нятия энергии и синергии... в отличие от Запада происходило не разъединение двух уровней мирозерцания, характеризующих средневековую дихотомию «мир небесный» и «мир земной», а наоборот, их сближение. Названные цивилизационные особенности менталитета в Византии оказали влияние на формирование и развитие самих структур повседневности [17, с. 84]. Соответственно, в понятие «византинизм» активно включаются специфические идеи синтеза божественности и тварности, а сам он получает название «оправдание жизни». Под «византинизмом» К.В. Хвостова понимает те проявления византийской цивилизации, которые оказали влияние на культуру других православных народов. Она полагает, что «проблемы византинизмов на сегодняшний день достаточно актуальны» [там же, с. 97].

Рассмотренные концепции выдающихся византинистов являются обязательными для изучения в рамках спецкурса «Византистика: философско-культурологический аспект», который читается на философском факультете Одесского национального университета имени И.И. Мечникова. Данный спецкурс носит в целом проблемный характер и может рассматриваться как пропедевтика к современному изучению истории византийской культуры и философии. Его главная задача – вооружить студента представлением об основаниях византийской культуры. Освоение этой задачи поможет рассматривать византийские тексты (многие из которых уже добротнo описаны филологами, историками, искусствоведами) в рамках широкого целостного культурологического и мировоззренческого контекстов. Достижения целостного образа византийской культуры с необходимостью предполагает выяснение специфики православия – основания византийской культуры. Причем, православие следует рассматривать как культурный тип, в его полноте, не редуцируя к обрядовой или организационной стороне. Это предполагает, в первую очередь, определение мировоззренческого стиля православия, что с необходимостью задействует компаративистский подход.

Вне широкого охвата, сравнительной перспективы византийская культура будет рассматриваться маргинально и поверхностно, а сама Византия будет оставлена без внимания – как пережиток прошлого. И опять останется малопонятной и мало значащей по сравнению с «великой Античностью».

## Список литературы:

- Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев – М.: «Coda», 1997. – 343 с.
- Гийу А. Византийская цивилизация / пер. с франц. Д. Лоевского; предисл. Р. Блока. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 552 с.
- Гуревич А. Я. История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. 2005. – № 75. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html>
- Де Либерта А. Средневековое мышление / пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича. – М.: Практикс, 2004. – 368 с.
- Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 912 с.
- Каждан А.П. Византийская культура (X – XII вв.) Издание второе, исправленное и дополненное / А.П. Каждан. – СПб.: Алетейя, 2006. – 280 с.
- Каждан А.П. Трудный путь в Византию // Мир Александра Каждана: К 80-летию со дня рождения / Отв. ред. А.А. Чекалова. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 486 – 502.
- Каприев Г. Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция / Георгий Каприев / пер. с болгарского магистр богословия Илья Бей [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://byzantina.wordpress.com/2012/09/13/kapriev/>
- Лурье В. М. (при участии В.А. Баранова) История Византийской философии. Формативный период. – СПб.: Аxiоma, 2006. – XX + 553 с.
- Медведев И.П. Петербургское византиноведение. Страницы истории. – СПб.: Алетейя, 2006. – 334 с.
- Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна : Статьи по богословию: [пер. с англ., фр.] / протопресвитер Иоанн Мейендорф ; сост. : И.В. Мамаладзе ; предисл. Прот. В. Воробьева, Й. ванн Россума. – М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. – 832 с.
- Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. Проф. Ф.И. Гиренка. – М.: МГИУ, 2010. – 140 с.
- Соколов И.И. О византинизме в церковно-историческом отношении [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://krotov.info/history/08/sokolov/page02.htm>
- Сорочан С.Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры / С.Б. Сорочан. Учебное пособие. – Харьков: Майдан, 2011. – 952 с.
- Тейлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос. Философско-литературный журнал. – 2011. – № 3 (82) – С. 33 – 56
- Успенский Ф. И. История Византийской империи / Сост. Т. В. Мальчикова. – М.: Мысль, 1996. – 827, [1] с.
- Хвостова К.В. Особенности византийской цивилизации / К.В. Хвостова; Ин-т всеобщей истории. – М.: Наука, 2005. – 197 с.
- Oxford Dictionary of Byzantium in three vols [Электронный ресурс] / ed. A. Kazhdan; перевод Е. Афонасина, Вл. Баранова, М. Бабака, В. Прозорова и др. Режим доступа: [www.nsu.ru/classics/byzantium/index.htm](http://www.nsu.ru/classics/byzantium/index.htm)

## ВЕРСИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СЛОВА «ПРОТЕСТАНТИЗМ»

Британский исторический теолог Алистер Э. МакГрат и канадский религиовед Даррен К. Маркс во введении к *The Blackwell Companion to Protestantism* сообщают, что «следует признать, что “протестантизм” упрямо сопротивляется более точному определению. Будучи наиболее разнообразной формой современного христианства на сегодняшний день, протестантизм лучше поддаётся описанию, а не определению. Его внутреннее сопротивление любому понятию, исходящему от централизованного авторитета, аналогичного римо-католическому магистерии, привело в значительной степени к диверсификации одновременно на теологическом и социологическом уровнях» [9, р. 1]. Возможно, по этой причине в двух серьёзных энциклопедиях, посвящённых именно протестантизму, — *The Encyclopedia of Protestantism* [10] под общей редакцией Ханса Й. Хиллербранда и *Encyclopedia of Protestantism* под общей редакцией Дж. Гордона Мэлтона [6] отсутствует отдельная статья под названием «Протестантизм».

На наш взгляд, отчасти затруднения с точным определением понятия «протестантизм» связаны с этимологией слова «протестантизм». На сегодняшний день можно говорить о трёх версиях происхождения слова «протестантизм». Первая версия — это народная этимология «протестантизма»: специально не подготовленный человек полагает, что слово «протестантизм» является производным от слова «протест»; сам же «протест» — это протест против римо-католицизма или Папы Римского. Вторая версия связана со Шпайерской протестацией 1529 года. Наконец, третья версия связана с Библией.

Целью этого исследования является критический обзор версий происхождения слова «протестантизм».

Все три версии происхождения слова «протестантизм» представлены в «Энциклопедии для детей»: «Считается, что слово “протестантизм” обозначает протест против Католической Церкви. Однако есть и другие точки зрения. Это слово связывают также с борьбой за доступную всем Библию и возводят к латин-

скому pro Testamentum – “за Библию”. Ещё одна гипотеза (особенно популярная у историков) относит появление этого слова к одному из германских рейхстагов, на котором император потребовал от подвассальных ему князей запретить в их княжествах реформированные Лютером церкви. В знак протеста несколько князей покинули зал заседаний. Их-то и называли протестантами. Чуть позже протестантами стали именовать всех приверженцев Реформации, вне зависимости от социального статуса, национальности, имущественного положения или культурного уровня» [1, с. 378]. Конечно, серьёзные академические исследователи могут критически отнестись к приведённой цитате в силу не достаточной авторитетности источника (ведь энциклопедия-то для детей). На это можно возразить то, что «Энциклопедия для детей», будучи научным справочным пособием, может оказывать влияние на формирование представления о протестантизме у детей. Кроме того, авторами энциклопедии выступили профессиональные исследователи. Так, например, одним из авторов статьи о протестантизме в «Энциклопедии для детей» указан Марк Нолл, историк религии, автор Protestantism: A Very Short Introduction [7] и Protestants in America [8]. Или же, например, Владимир Васильевич Солодовников, историк-медиевист и религиозный деятель, автор учебника «Протестантизм» [2].

Следует отметить, что «Энциклопедия для детей» – это тот редкий случай, когда в одном образце научной литературы упоминаются сразу три версии происхождения слова «протестантизм». Нам неизвестны научные работы, в которых специально и детально рассматривались бы все три версии. В ходе изложения происхождения протестантизма обычно в научных работах указывается только одна версия – версия, связанная со Шпайерской протестацией 1529 года. По этимологии именно слова «протестантизм» – опять же, насколько нам известно – специальных академических исследований нет, зато есть работа по этимологии слова «протестант» – речь идёт о книге преподобного Уильяма Генри Каваны, изданной в 1899 году, *The Word Protestant in Literature, History and Legislation and Its Introduction into the American Church*.

Книга У. Г. Каваны состоит из пяти глав. Только в первой главе У. Г. Кавана изучает семантику и отчасти этимологию слова «протестант»; в остальных четырёх главах он сосредоточен на изложении причин появления протестантизма как

отдельной христианской конфессии и его распространения в Германии, Англии и Соединённых Штатах Америки. В своей книге У. Г. Кавана даёт чётко понять, что он придерживается версии, связанной со Шпайерской протестацией 1529 года. При этом, однако, он показывает, что слово «протестант» – protestant является производным от латинского слова protestation, исходное значение которого «свидетельство», то есть «подтверждение (чего-либо)» или «удостоверение (чего-либо)», но не «протест» в смысле «возражения (против чего-то)» или «заявления (о несогласии с чем-то)» [5, р. 1–10]. Более того, У. Г. Кавана находит эквиваленты protestatio в древнееврейской и греческой версиях Библии, в которых под «свидетельством» понималась, в сущности, «клятва именем бога» [5, р. 1]. У. Г. Кавана в качестве подтверждения приводит ряд цитат, но этим вся этимология слова «протестант» и ограничивается: он не пытается проследить цепочку трансформаций слова protestation в слово protestant.

В таком случае мы вынуждены сами попытаться гипотетически реконструировать цепочку трансформаций слова protestation в слова protestant и protestantism. В этом нам призван помочь The Oxford English Dictionary, который не предлагает полноценного исследования этимологии слов protestant и protestantism, но приводит определённые даты и цитаты, которые могут служить ориентирами в нашем деле реконструкции.

Следует сразу же указать на тот факт, что слово protestant возникло раньше слова protestantism: первое слово возникло приблизительно в 1539 году, второе – в 1649 году. Всё началось с Protestation vor Churfürsten, Fürsten und Stenden öffentlich verlesen und zu den Acten des Reichs überantwort ('Заявление пред курфюрстами, князьями и прочими сословиями открыто изложенное и к вниманию Рейха представленное') от 19 апреля 1529 года, заявление, поданное шестью германскими князьями (в том числе курфюрстом Саксонии) и представителями четырнадцати свободных городов Священной Римской империи на рейхстаге в Шпайере в 1529 году против решения большинства членов рейхстага возобновить действие Вормского эдикта от 25 мая 1521 года, объявившего Мартина Лютера и его последователей и сторонников еретиками. В Protestation было зафиксировано следующее: «So protestieren und bezeugen wir hiermit öffentlich vor Gott» (cit. ex: [11]) ('Таким образом, мы заявляем и свидетельствуем открыто перед Богом'), в котором был ис-

пользован глагол *protestieren*, производным от которого стало прилагательное *protestierend* [11], употреблявшееся сначала для обозначения князей (а значит, и их подданных) и представителей свободных городов (а значит, и жителей этих городов), а затем – применительно ко всем лютеранам (наравне собственно с придуманным в 1520 году Иоганном Экком словом «лютеране»), причём, скорее всего в уничижительном смысле, так как для самих «протестантов» / «лютеран» приемлемыми были обозначения «евангелические христиане» или просто «христиане», потому что они считали себя подлинными последователями Иисуса Христа, в отличие от римо-католиков. Важно подчеркнуть, что до сих пор встречаются случаи, когда некоторые протестанты считают само слово «протестант» оскорбительным – так американский теолог Нэнси Бэдфорд сообщает следующее: «Само слово “протестантизм” вызывает когнитивный диссонанс у многих протестантов по всему миру, которые часто предпочитают описывать себя другими словами. Например, в испаноязычном мире христиане по всему конфессиональному и деноминационному спектру, которые не относят себя ни к римо-католикам, ни к православным, не именуют себя “протестантами”, но называют себя *evangélicos* и *evangélicas* (что не обязательно означает *evangelical* в англоязычном смысле)» [4, p. 111].

Вот это немецкое *protestierend* было передано на постклассическом латинском языке в форме прилагательного *protestans*, благодаря чему стала возможной его передача на французском языке в форме *protestant* около 1539 года [11]. Именно французское слово *protestant* получило наибольшую популярность и распространение в Европе: в 1539 году слово *protestant* появилось в английском языке; в 1574 году – в итальянском языке (в форме *protestante*); в 1581 году – в нидерландском языке; наконец, в конце XVI века – начале XVII века оно проникло в немецкий язык: сначала в нижненемецкий как *prōtestante*, а потом и во все другие диалекты немецкого языка как *Protestant*, причём с 1606 года оно употреблялось наравне с «лютеранин», но при этом всё равно самым распространённым в немецком языке было *protestierend* [11].

Необходимо отметить, что наиболее благодатной почвой для расширения семантического поля слова *Protestant* была Англия XVI – XVII веков. Сначала с помощью слова *Protestant* обозначали только германских князей и представителей свободных горо-

дов, подписавшихся под Шпайерской протестацией 1529 года. Однако где-то с 1551 года Protestant стал противопоставляться Papist 'паписту' [11], то есть стороннику Папы Римского и римокатолического христианства. Начало формироваться представление, что протестант – это противник паписта, римокатолика, а не тот, кто поддерживает Шпайерскую протестацию 1529 года. Всё-таки нужно учитывать тот момент, что Шпайерская протестация 1529 года изначально не было документом, направленным против Папы Римского и его решений, а скорее направленного против Вормсского эдикта от 25 мая 1521 года, указа, изданного императором Священной Римской империи Карлом V, то есть против императора; по сути, Шпайерская протестация исходно – это момент политического противостояния императора (и его сторонников) с его оппонентами, но не момент религиозного противостояния Мартина Лютера (и его сторонников) с Папой Римским (и всей Римокатолической церковью).

В конечном счете, противопоставление протестанта паписту привело к тому, что в первой половине XVII века в английском языке к значению слова protest: «(публичное) заявление», «свидетельство», «призыв в свидетели» добавилось новое значение: «(публичное) выступление против» [11], то есть именно то значение слова «протест», в котором мы сейчас используем слово «протест».

Кроме того, именно противопоставление протестанта паписту привело к тому, что в первой половине XVII века в английском языке возникло слово Protestantism – вот цитата из Eikonoklastes ('Иконоборец'), написанного Джоном Мильтоном в 1649 году: «In the setting of Protestantism, thir [Papists'] aid was both unseemly and suspicious» ('В осаждении Протестантизма их [папистов] помощь была неподобающей и подозрительной') (cit. ex: [11]). Можно предполагать, что слово Protestantism было изобретено английским поэтом, политическим деятелем и мыслителем Джоном Мильтоном в 1649 году, причём Протестантизм у него явно противопоставлялся Папизму, то есть Римокатолической церкви.

И вот здесь мы выскажем очень осторожное предположение, которое не претендует на статус абсолютной истины: в связи с тем, что в первой половине XVII века английское слово protest уже могло иметь значение «выступления против (чего-то или кого-то)», в таком значении оно могло оказать влияние

на формирование слова Protestantism, то есть изначально само слово Protestantism вводилось как обозначение христианского движения, выступившего (то есть с протестом) против Римокатолической церкви.

Если принять это положение в качестве истинного, то получится, что версия того, что слово «протестантизм» является производным от слова «протест» и что сам «протест» – это протест против римо-католицизма или Папы Римского верна, в то время когда версия, связанная со Шпайерской протестацией 1529 года, – это на самом деле версия происхождения слова «протестант», а не слова «протестантизм». При этом следует принимать во внимание, что версия происхождения слова «протестант» имеет опосредованное отношение к версии происхождения слова «протестантизм»: слово «протестант», которое изначально обозначало того, кто поддерживает Шпайерскую протестацию 1529 года, в англоязычной среде стало обозначать того, кто противостоит паписту, стороннику Папы Римского, что повлекло за собой смещение в значении слова «протест» от «(публичного) заявления» к «(публичному) выступлению против» – и как результат – к появлению слова «Протестантизм», с помощью которого обозначают христианское движение, выступившее (то есть с протестом) против Римокатолической церкви.

Большой проблемой является версия происхождения слова «протестантизм», связанная с борьбой за доступную всем Библию и восходящая к латинскому словосочетанию pro Testamentum – «за Завет», «за Библию». Невозможно точно определить, когда и где возникает именно такой вариант этимологии слова Protestantism – скорее всего он возникает в конце XX века в среде американских протестантов (возможно, баптистов) [3]. В любом случае этот вариант стал очень популярен в Интернете. Между тем следует заметить, что такого рода этимология позволяет квалифицировать любую христианскую группу, выступающую за доступную всем Библию, как протестантскую. Это означает, что если, допустим, римо-католики начнут выступать за доступную всем Библию, то они автоматически станут считаться протестантами (!!!). Более того, протестантами в таком случае будут считаться христиане, которые ратовали за доступную Библию ещё во времена, которые предшествовали Реформации, например, Джон Уиклиф (1330 – 1384) и Ян Гус (1369 – 1415), которых считают обычно предшествен-

никами протестантов, «пред-протестантами». В общем и целом предложенная версия происхождения слова «протестантизм» содержит в себе потенциал к размыванию чётких границ между протестантскими и другими христианскими конфессиями на уровне обозначения и классификации.

Выводы. Критический обзор версий происхождения слова «протестантизм» показывает следующее:

1. Возможно, что версия, связанная со Шпайерской протестацией 1529 года, – это на самом деле версия происхождения слова «протестант», а не слова «протестантизм»: немецкое прилагательное *protestierend* было передано на постклассическом латинском языке в форме прилагательного *protestans*, благодаря чему стала возможной его передача на французском языке в форме *protestant* около 1539 года.

2. Однако, возможно, версия происхождения слова «протестант» имеет опосредованное отношение к версии происхождения слова «протестантизм» от слова «протест»: слово «протестант», которое изначально обозначало того, кто поддерживает Шпайерскую протестацию 1529 года, в англоязычной среде стало обозначать того, кто противостоит паписту, стороннику Папы Римского, что повлекло за собой смещение в значении слова «протест» от «(публичного) заявления» к «(публичному) выступлению против» – и как результат – к появлению слова «Протестантизм», с помощью которого обозначают христианское движение, выступившее (то есть с протестом) против Римо-католической церкви. Вероятно создателем слова «протестантизм» является Джон Мильтон.

3. Невозможно точно сказать, когда и где возникла версия происхождения слова «протестантизм», связанная с борьбой за доступную всем Библию и восходящая к латинскому словосочетанию *pro Testamento* – «за Завет», «за Библию». Предположительно, правда, очень предположительно, она возникает в конце XIX века в среде американских протестантов (возможно, баптистов).

#### Использованные источники:

1. Протестантизм / Марк Нолл, Владимир Солодовников, Татьяна Томаева // Энциклопедия для детей Аванта+. – Т. 6. Религии мира. – Ч. 2. Религии Китая и Японии. Христианство. Ислам. Духовные искания человечества в конце XIX – XX веках. Религия и мир – М.: Аванта+, 2001. – С. 375 – 330.

2. Солодовников В. В. *Протестантизм: теоретический курс* / Владимир Васильевич Солодовников. – М.: МЭГУ, 1993. – 111 с.
3. Что такое протестантизм? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://krufbaptist.ru/istoria/chto-takoe-protestantizm> (дата обращения: 01.11.2016).
4. Bedford N. *Protestantism in Migration: Ecclesia Semper Migranda* / Nancy Bedford // *Theology of Migration in the Abrahamic Religions* / ed. E. Padilla, P. C. Phan. – New York: Palgrave Macmillan, 2014. – P. 111 – 131. – (Christianities of the World).
5. Cavanagh W. H. *The Word Protestant in Literature, History, and Legislation, and Its Introduction into the American Church* / William Henry Cavanagh. – Philadelphia: G. W. Jacobs, 1899. – 190 p.
6. *Encyclopedia of Protestantism* / ed. J. G. Melton. – New York: Facts on File, 2005. – 628 p. – (Encyclopedia of World Religions).
7. Noll M. *Protestantism: A Very Short Introduction* / Mark Noll. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 144 p.
8. Noll M. *Protestants in America* / Mark Noll. – Oxford: Oxford University Press, 2000. – 160 p. – (Religion in American Life)
9. *The Blackwell Companion to Protestantism* / ed. A. E. McGrath, D. C. Marks. – Padstow: Blackwell Publishing, 2004. – 512 p. – (Blackwell Companions to Religion).
10. *The Encyclopedia of Protestantism* / ed. H. J. Hillerbrand. – New York; London: Routledge, 2004. – Vol. 1 – 4.
11. *The Oxford English Dictionary (Second Edition)* [Электронный ресурс]. – Kettering: Oxford University Press, 2009. – Электрон. Опт. Диск (CD ROM).

## АДАПТИВНІ МОЖЛИВОСТІ ФІЛОСОФІЇ В СОЦІАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Суспільство є цілісним соціально-культурним організмом, у якому різні види діяльності людей – матеріальної і духовної – забезпечують відтворення і розвиток кожного його елемента та зв'язків між ними в історичному процесі.

Системоутворюючим фактором різноманітних соціальних феноменів виступають граничні засади філософії, які представлені світоглядними універсаліями або категоріями. У своєму взаємозв'язку вони формують цілісний узагальнений образ людського світу. Світоглядні універсалії – це категорії, які акумулюють історично накопичений суспільний досвід. Саме через них людина переживає, осмислює та оцінює світ і своє місце в ньому. Вони допомагають людям структурувати і систематизувати свій власний та суспільний досвід. До таких універсалій відносяться категорії «людина», «суспільство», «свідомість», «знання», «добро», «зло», «віра», «надія», «обов'язок», «честь», «гідність», «совість», «свобода», «краса» та інші, які пронизують усі сфери суспільного життя.

Виробляючи власні категорії, філософія осмислює всі елементи життя людини. Так, наприклад, філософська система Гегеля включала в себе філософію природи, філософію історії, філософію політики, філософію права, філософію моралі, філософію мистецтва, філософію релігії, тобто охоплювала світ людського життя, культури в їхній багатогранності, різноманітності.

Сучасна філософія по-новому осмислює традиційні феномени життя людини, а також нові його прояви, які породжені сучасним рівнем виробництва, науки та техніки. Зокрема, це стосується таких феноменів, як глобальні проблеми людства, інформатизація й комп'ютеризація суспільства, глобалізаційні процеси та їх наслідки.

А.І. Уйомов про роль філософії писав, що «Визначення філософії має бути не конкретно-змістовим, а функціональним». [1] Розглядаючи функціональний бік практичної філософії, можна сказати що вона відіграє інтегруючу роль у системі становлення сучасної особистості. З цієї ролі випливають функції, які філософія виконує у суспільстві.

До основних функцій філософії відносяться: світоглядна, гносеологічна, методологічна, аксіологічна, праксеологічна (хоча у різних філософських джерелах можна зустріти й інші функції).

Філософські знання покликані не тільки допомагати людині орієнтуватися у світі, але й слугувати засобом для вироблення теоретичної моделі, за якою вона буде здійснювати відповідні перетворення. Філософське розуміння практики містить у собі не тільки предметну діяльність людей, але й духовні її види – політичну, наукову, естетичну, моральну, релігійну тощо, які в реальному житті невіддільні одна від одної. Філософське знання узагальнює всі види комунікації людей, через категорії показує єдність різноманітних форм їх життєдіяльності, нерозривний зв'язок із світом.

Виходячи з вищесказаного, можна побачити, що кожна з функцій філософії відіграє чи не найголовнішу роль в формуванні особистості – вона формує відношення людини до суспільства, культури та самої себе через категоріальне та структуроване відображення навколишнього середовища та забезпечуючи пристосування до динамічної реальності сучасного світу. На наш погляд, перелік функцій доцільно доповнити ще однією роллю, яку безперечно виконує філософія в сучасному світі.

Зазвичай, ілюзрно-компенсаторну функцію поєднують з релігією, де вона втілюється через втішання, катарсис, медитацію, духовну насолоду, здатність психологічно знімати негативні наслідки стресових ситуацій та допомагати зберігати внутрішній спокій, душевну рівновагу. Ця здатність релігії виступає як компенсаційно-терапевтична функція, яка за допомогою своїх специфічних знань та властивостей компенсує обмеженість, безсилля, залежність людей від об'єктивних умов існування та наповнює новим змістом сенс життя [2]. Але якщо придивитися уважно до ролі, яку відіграє філософія в формуванні суспільної свідомості, то можна побачити, що насправді, така функція виконується в філософії ще з античних часів.

У Римській імперії I – II ст. вона стала сильнодіючим практичним засобом, перетворилася в цілий соціальний інститут «турботи про себе» або «культури себе». Першовідкривачем цієї культури був Мішель Фуко. Вивчаючи твори Сенеки, Плутарха, Марка Аврелія, він виявив нову сферу застосування знань про людину – приватну, централізовану на його індивідуальній долі,

душевному стані, особистісному зростанні, спокої і безтурботності. Фуко побачив в елліністичній філософії не стільки «історично певну форму моралізму» і «суб'єктивізму», скільки перший досвід побудови себе, який має безпосереднє відношення до внутрішнього світу сучасного індивідуалізованого суб'єкту. Такий суб'єкт зародився саме в Римській імперії, яка зруйнувала полісну систему і громадянську солідарність греків. Фуко переконливо довів, що щоденники, листи і розмови стоїків I – II ст. узагальнювали велику і ретельно розроблену соціальну практику, представлену крім філософських трактатів різноманітними соціокультурними технологіями, громадськими інститутами і установами. Цю практику, а точніше, – сферу відносин між людьми, що склалася навколо неї в греко-римському світі, він і назвав «культурою себе». В її межах потенціал філософсько-антропологічного знання вперше був використаний виключно в інтересах конкретної людини, для повноцінного розвитку його особистості.

Результатом цього відкриття стало переосмислення Фуко практичних доробок наук про людину. «... Оскільки мій проект стосувався знання про суб'єкта, я думав, що техніки панування важливіші за інші, хоча і інші не варто виключати. Однак ... я все більше усвідомлював, що в будь-якому суспільстві, яке б воно не було, існує ще один тип технік: техніки, що дозволяють індивідам самостійно чинити певну кількість операцій над своїми тілами, над своїми душами, над своїми думками, над своїми вчинками з метою трансформації себе, перетворення себе і досягнення стану досконалості, щастя, чистоти, надприродної сили і т.д. Назвемо ці техніки техніками або технологіями себе». [3]

Відповідно до цього, можна сказати що черпаючи знання з усіх форм суспільної свідомості філософія виводить їх на категоріальний рівень.

На наш погляд, компенсаторна функція має включати в себе три основні аспекти: відволікаючий; такий, що втішає, надаючи розраду при невідповідності суб'єктивного ставлення до навколишнього середовища з об'єктивними фактами реальної дійсності, ніби примиряючи реальне з ідеальним через категоріальне сприймання світу (добро-зло, краса-потворність); сприяє духовній гармонії людини, заміщуючи та перетворюючи собою стресові стани та підвищуючи адаптивну здібність людини до акселерованого світу.

Зважаючи на підвищення потоку інформації в сучасному світі та рівень її масової доступності завдяки інтернет технологіям, не можна не відмітити зміну парадигми в формуванні особистості в результаті цього процесу. Це все призводить до підвищення кількості і поглиблення якості психічних та психологічних проблем в глобальних форматах. Як таку, психологічну допомогу ще з початку ХХ століття надає відносно молода наука, психотерапія, яка зародилася з медичної практики. Від медичної науки вона відділилася в процесі визначення невідповідності всього психічного життя людини фізіологічним механізмам. Одним з перших неадекватність фізіологічної методології вивчення психіки оприлюднив Вільгельм Вундт. Зміна швидкості реакцій, порогів чуттєвості, опис відчуттів методом інтроспекції – це все дозволяє вивчати лише найнижчі психічні функції, починаючи з відчуттів. В їх основі лежить рефлекторна, першосигнальна регуляція поведінки, яка специфічна не лише для людини. Свідомість, воля, почуття фізіологічними дослідженнями не доводились. Вундт прийшов до висновку, що вищі психічні функції визначаються соціокультурним контекстом і тому мають досліджуватися “описовими” методами антропології, культурології та філософії. [4] Розвиток психічних процесів В. Вундт розглядав в їх соціокультурній зумовленості, а об'єктом аналізу у нього виступали продукти соціальної діяльності – мова, міфологія, закони, суспільні норми, норми моралі і т.і. [5]

Наблизитися до розуміння психоаналізу можна лише враховуючи теоретичні передумови, вироблені філософією ХІХ і початку ХХ століття (базові антропологічні поняття: «життя», «волі», «смерті», «душі», тісно пов'язані з концепціями Шопенгауера, Ніцше, Макса Шелера, Е. Гартмана, Шпенглера, Хайдеггера та ін.).

В психіатрії, як ще одній області наукового знання про «лікування душі», базовим на сьогоднішній день залишається клініко-біологічний підхід. В сфері дослідження багаторівневих ускладнених порушень, окрім міждисциплінарних підходів, таких як: біохімія, генетика, нейрофізіологія, необхідно доповнити і філософською парадигмою в двох напрямках. З одного боку це філософія науки психіатрії, як процес рефлексії над самою наукою, а з іншого боку – це сама філософія. Патологія в психіатрії – це порушення рівню пізнання та свідомості. В психіатрії однією з головних проблем є порушення функцій у вигляді не-

адекватного сприймання, та неадекватного пізнання навколишньої дійсності, її семантики або послаблення сили впливу реальності на «Я» людини або домінування внутрішніх механізмів, більшою мірою несвідомих, над реальною дійсністю, що стає причинами психопатичних розладів. Дослідження локалізації морфологічних ділянок мозку, які виявляються при психічних патологіях, доцільно доповнювати філософським аспектом з метою структурного проникнення в функціональну природу порушень пізнання та свідомості.

Жодна медична спеціальність, з практичної точки зору, не пов'язана так тісно з філософією, як психіатрія. Клінічний збір інформації це, частіше за все, аналіз роздумів, які стосуються актуального буття, онтології пацієнта, структуризація точок зору про пізнання його психічного світу, уявлень про унікальність або універсальність його хвороби, що безперечно стосується гносеології, як філософії пізнання себе та навколишнього світу. [6]

Як в психотерапії так і в психіатрії проблема подолання патології чи то свідомості, чи то особистості вимагає попереднього вивчення філософських засад їх формування, та широко використовуються філософські тексти для сучасної психотерапії, тобто компенсаторна функція широко застосовується, хоча досі окремо не виділялася. Таким чином, можна сказати що, реалізація компенсаторної функції філософії знаходить своє місце в сьогоденні кожної людини, та в суспільстві, хоча ця проблема ще не знайшла свого відображення в науково-філософському обігу, та має потенціал до подальшого дослідження.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Уемов А. И. Системные аспекты философского знания / А. И. Уемов. – Одесса: Негоциант, 2000. – 184 с.
2. Релігієзнавчий словник [за ред. А. Колодного, Б. Любовика ]. - Київ: Четверта хвиля, 1996 – 224 с.
3. Фрейд З Психопатологія повсякденного життя / З. Фрейд. - М.: Азбука класика, 2005. – 224 с.
4. Фуко, Мішель. Археологія знання / Мішель Фуко ;{Переклад з фр В. Шовкун]. - К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003. – 326 с.
5. Вундт В. Введение в психологию / В. Вундт, [пер с нем.]. – [3-є издание]. – М.: КомКнига, 2007. – 168 с.
6. Самохвалов В. П. Філософія психіатрії / В. П. Самохвалов // Психіатрія і психофармакотерапія – 2011. – Т. 15, №1. – С. 54

## ГЕНЕЗИС ПЕРСОНАЛИЗМА

Кризис современного общества справедливо будет презентировать в качестве системного кризиса человека, потерявшего *Смысл* и *Традицию*. Преодолению подобных упаднических тенденций, вызванных аксиологической дезориентацией, в немалой степени способствует философская наука. Антропологический ракурс, проблема личности, ее многомерности, внеэмпирической глубины, совершенствование внутреннего мира человека, его морального сознания – вот основные ориентиры которые позволяют более глубоко предугадать и одновременно скорректировать пути развития общественного прогресса в России. На наш взгляд, необходимо говорить об аксиологически ориентированном общественном прогрессе, при котором высшей ценностью должна быть объявлена человеческая личность во всем многообразии ее бытия и где системообразующим фактором выступает духовный план бытия.

Внутренние резервы личности поистине неисчерпаемы и только они способны послужить опорой, надеждой и действенным материалом для преодоления тех опасных, пагубных ситуаций, которые сложились в общественной и духовной жизни России.

Национальный фактор возведенный в ранг самолюбования, убивает персоналистическое культурное разнообразие и возможность межкультурной коммуникации. Л. Франк в работе «Духовные основы общества» называет национализм коллективным эгоизмом. Согласно его социально-философским взглядам, «идея личности как носителя и творца духовных ценностей, осуществление которых в общественно-исторической жизни образует содержание *культуры* и есть высшая и последняя задача политического строительства»<sup>1</sup>.

Каковы основные постулаты или принципы того философского направления, которое принято называть обобщающим термином ПЕРСОНАЛИЗМ? Этот термин появился в двадцатом веке, но, на самом деле, основные идеи этого философского под-

<sup>1</sup> Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // [http://anthropology.rchgi.spb.ru/frank/frank\\_i1.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/frank/frank_i1.htm)

хода к Реальности были высказаны и оформлены гораздо раньше. Это религиозно-идеалистическое направление современной и древней философии, ведущее начало от Августина, считающее, что весь мир есть совокупность духовных личностей, управляемых высшей Божественной Личностью. Понимание Бога как Личности личностей открывает перед нами необозримые духовные горизонты, потому что даже в бренном, психо-материальном мире, в котором мы находимся сейчас – мы больше всего ценим личность, личностный подход, мы заинтересованы в общении с яркими личностями и в любых обстоятельствах жизни желаем, чтобы к нам относились как личностям. Очевидно, все это применимо, причем в превосходной, совершенной степени к Богу. Таким образом, персонализм это такое философское направление, которое признает ЛИЧНОСТЬ первичной творческой реальностью, а весь мир проявлением творческой активности Верховной Личности Бога.

Признав «личность» фундаментальной онтологической категорией, основным проявлением бытия, возникает резонный вопрос: если Бог один, единый, зачем Он создал множество религий? Ответ «прячется» на поверхности. Бог это многогранная, многомерная, полифоничная высшая творческая Личность. Бог обладает множеством непостижимых качеств, доступных нам не через интеллектуальное созерцание, а через активное любовное служение. Мы считаем, что все религии это разные пути к Идеалу. Каждый из нас, исповедуя ту или иную религию, или придерживаясь тех или иных этических принципов, идёт своим путём, поскольку нет одинаковых людей и нет одинаковых восприятий мира и Бога. Каждый из нас уникален, то есть *личностен*, и это тоже изначальный щедрый замысел Творца.

Давайте попробуем взглянуть на мир глазами персоналистов, которые по-разному, но глубоко личностно интерпретировали Образ Бога. У персонализма «больше всего шансов на успех в создании будущего более гуманного общества. И причина тому – персоналистское понимание личности, то значение, которое придается в нем достоинству личности и межличностному общению. Поэтому мы вдохновляемся персонализмом в поисках подлинной альтернативы индивидуализму и коллективизму, альтернативы, которая обеспечивала бы полноту развития каждой личности»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Вальверде К. Философская антропология. М., 2000. С. 420.

Следует отметить, что я не придерживаюсь последней оппозиции индивидуальное / личностное, считая, что эти понятия находятся в отношении подчинения: все личностное есть индивидуальное, но не всё индивидуальное есть личностное.

С другой стороны, несомненно нужно разграничить термины «индивидуализм» и «персонализм». Существование человека в рамках культурной парадигмы «западной демократии» превращается в одномерное существование атомизированного, потерянного индивида. Процесс обезличивания культуры на Западе носил постепенный многоступенчатый характер, поначалу он выражался в активной «рационализации» всех сфер бытия и сознания. Господствующее на Западе мнение, что «Бог подчинен человеческому разуму или же добровольно подчинился ему, привело к тому, что истина веры также определялась человеческим разумом».

При таком подходе, персонализм (понимаемый в его аутентичном значении) отсутствует, на его место заступает рационалистический *индивидуализм*. Сущностной характеристикой индивидуалистического подхода является то, что он ставит человека вне телеологии. Человек, каков он есть, является субъектом всех предикатов, какие только возможны. Подобный подход порождает окончательный *распад личности*, при котором даже и сам эмоциональный и интеллектуальный бунт против одномерности бытия, «одномерного человека» в западной культуре принимает фарсовый, сатирический характер, как это обличает французский философ Жиль Делез: «быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом»<sup>1</sup>.

Делезовскую концепцию индивидуальности можно было бы назвать концепцией «полицентричной личности», которая по сути дела профанирует само понятие личности, считая самые разные, полярные «воплощения» — от алкоголика, до партизана-террориста — равноценными, аксиологически эквивалентными. Отличием персонализма от индивидуализма является то, что он ставит своей целью вовсе не пассивное, нарциссически-конформистское отражение процессов и явлений окружающего мира в «моем сознании», но *проникновение* сознания в глубину своей собственной самости, своего вечного «Я». Нельзя не отметить *свежесть* взглядов одного из корифеев американского

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла // [www.philosophy.ru/library/deleuze/logic.html](http://www.philosophy.ru/library/deleuze/logic.html)

персонализма: «человек в своем стремлении к стабильности и прогрессу направляет свои усилия на построение строго определенных государственных, социальных, административных, интеллектуальных и религиозных систем. Но так как эти внешние структуры оказались иллюзорными, или не принесли ожидаемых результатов, человек каждый раз возвращался назад, к своим собственным личным истокам».

Персоналистические идеи, как первичные философские рефлексии, стали заявлять о себе по мере того, как общественная практика западной демократии начала приобретать все более и более отчетливые имперсональные, типологически-внеличностные черты. Весьма примечательно, что окончательное оформление персонализма, как самостоятельного философского течения, произошедшее в начале прошлого века, течения, нашедшего последователей в самых разных интеллектуальных и географических ареалах, в конечном итоге не переросло в движение общественное. Описание персоналистами кризисных тенденций западной цивилизации, их динамики и закономерностей, их яркие философские интуиции, направленные на постижение загадки человеческой личности, на тот момент времени, увы, не смогли вызвать живого и обостренного массового восприятия. Однако идеи и проблемы, поставленные на повестку дня персоналистами не могли не дать своих всходов. Многие философы сегодня, в третьем тысячелетии, как за рубежом, так и в России, вновь обращаются к проблеме человека, человеческой свободы, соотношения личности и общества, считая, что проблемы человеческой свободы и духовного совершенствования особенно важны, учитывая перспективы «таких воздействий на человека, которые способны вызвать в нем глубокие и радикальные изменения»<sup>1</sup>.

#### **К постановке проблемы эволюции персонализма**

Персонализм – это концепт европейского мировоззрения, который раскрывается как учение, признающее силу личности, описывающее уникальность человека в сравнении с животными через такие характеристики как субъективность, индивидуальность, ценности, внутренний мир. Предложены следующие критерии личности: 1) социализация, 2) индивидуальность, 3) свобода воли. В западной традиции критерием разделения

---

<sup>1</sup> Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем // <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Yudin/chelovek>

личность/неличность является свобода воли, которая понимается как способность к независимым решениям и действиям в моральной сфере. Следует сразу оговориться, что содержательное поле персонализма не исчерпывается аристотелевско-августинской концепцией, которая выводит животный и растительный мир за рамки бытия личности. На вопрос Тертуллиана «что общего между Афинами и Иерусалимом» следует ответить именно в рамках учения о личности: обе традиции признают личностью только человека и атрибутируют до какой-то степени личностные черты Богу. И, конечно, персонализм существовал и в иных культурных формах. Так, традиционные культуры (Древняя Эллада, Индия, Япония и др.) воспринимали космос как единое сознание с агентами-персоналиями в виде повелителей планет.

Обратимся к рассмотрению мировоззренческих оснований генезиса персонализма. «Темный философ» *Гераклит* (535 – 475 до н.э.) задал головокружительную глубину персонализма, указав на бесконечность сознания – «границ души тебе не сыскать, по какому бы пути ты не пошёл: столь глубока её мера». До сих пор не кончаются споры, как следует понимать эту бесконечность – как её неограниченность, либо как универсальность.

*Анаксагор* (500 – 428 до н.э.) предложил идею космического разума – Нус, который выступает коллективным субъектом, что положило начало бесконечным спорам о соотношении единичного, частного и общего.

*Сократ* (470 – 399 до н.э.) противостоял ситуативной этике софистов и провозглашал добродетель души как вечную ценность. Вся его философская проповедь – это напряженная работа самопознания, в результате которой человек признает и познает себя, исходя из более высокого знания, нежели его собственное. В каждом человеке есть божество (даймон), трансцендентное присутствует в имманентном. Совершенство – это достижение личностного откровения божества.

*Платон* (427 – 347 до н.э.) подвел итог сократовскому гуманизму, указал на цель восхождения человека к полноте Блага, Красоты, Истины, развил эстетическую систему воспитания развития личности на основе гармонии части и целого. Главной идеей и Сократа, и Платона была мысль о порыве, влекущем человека за собственные пределы, все выше и дальше<sup>1</sup>. Вместе с

---

<sup>1</sup> Вдовина И.С. Жан Лакруа об истоках персонализма //История философии. Выпуск 10. М., 2003.

тем, платоновская республика предполагает угнетение личности во имя абстрактной идеи Калиополиса (благого государства). Автор «Государства» косвенно ставит проблему противопоставления институционализма и персонализма: «Платоновский принцип лидерства на самом деле выходит далеко за пределы чистого персонализма, так как предполагает функционирование институтов. В связи с этим можно сказать, что чистый персонализм невозможен, как невозможен и чистый институционализм. Организация институтов предполагает важные персональные решения, и, кроме того, функционирование даже лучших институтов (таких как институты демократического контроля и равновесия) всегда будет в значительной степени зависеть от занятых в них людей. Институты – как крепости: их надо хорошо спроектировать и заселить»<sup>1</sup>. Несмотря на авторитарное отношение к личности в обществе, Платон является первым «протофеминистом». Он признаёт, что женщина является разумным человеком, поэтому полагает, что она должна быть занята не только домашним, но и общественным трудом.

*Аристотель* (384 – 322 до н.э.) подчеркивал конкретно-индивидуальный характер реальности, исправив, таким образом, абстрактный идеализм Платона. Целокупный субъект Аристотеля – недвижимый вседвижитель, мыслящий самого себя. Стагирит распространил на Бога все предрассудки своего времени: он у него бестелесный (тела смертны) и нетрудоустроенный (работа в Древней Греции – занятие рабов, высшие люди, – философы, только мыслят). Люди могут любить Бога, т.к. он является объектом желания (орексис) и любви (эрос); но Бог не любит людей и не знает их так, как они знают себя, он видит их только как совершенные сущности, вечные интеллигибельности<sup>2</sup>. Аристотеля вообще мало интересуют отношения Бога и людей, он вполне соответствует деистическим представлениям Высшего существа, отстранённого от бурь и проблем земного мира.

---

<sup>1</sup> Поппер К.Р. Тоталитаристская справедливость. Гл. 6 // Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М., 1992.

<sup>2</sup> Деретич И. Самоогнесенная структура Бога в концепции Аристотеля // Выступление на Международной научной конференции «Наука, религия и толерантность: вызовы и проблемы современности». 25 октября 2012 г. Владимир: ВлГУ.

*Иудаизм* оказал значительное воздействие на формирование идей о личностном бытии на все авраамические религии, – Бог создаёт человека по своему образу и подобию. Он не только наделяется способностью мыслить и приводить всё в движение, как у Аристотеля, Яхве наделяется именем и характером (правда суровым и занудным). До образа Бога ещё далеко, в иудаизме запрещено его изображать. Этот запрет унаследует и ислам. Только христианство, в отличие от двух других авраамических собратьев, нарушит запрет за изображение Бога. Зато иудаизм и ислам сохранили некоторое персона-эко-биоэтическое отношение к природе – животному разрешается причинять как можно меньше боли. Рационализированное аристотелизмом христианство не давало животным и малейшего права быть личностью. Так, Декарт, иезуит по образованию, проводил эксперименты над живыми эмбрионами коров, которых по его заказу ему доставал мясник. При этом он относил неродившихся телят к сфере протяжённой материи – *res extensa* (раз они не сомневаются, значит, не могут быть субъектами – *res cogitans*).

В этом смысле более личностными по отношению к природе предстают *родовые культуры*, где природой личности обладает все живое и неживое (анимизм). Для современного экофобного технократического общества весьма полезен опыт «примитивных» племен, где ко всему обращаются с уважением, как к личности: «Срубленное дерево позвало меня, я проснулся и разговаривал с ним», делится с исследователем индеец-кечуа. С другой стороны, в первобытном обществе безличный род выше личности, общественное выше индивидуального. И, конечно, современной рациональности чужды идеи, что «все существующее живет; лампа ходит, стены дома имеют свой голос, и даже уривник имеет собственную страну и шатер, жену и детей и бывает служебным духом. Шкуры, лежащие в мешках как запас для торговли, разговаривают по ночам. Рога на могилах покойников ходят обозом вокруг могил, а утром становятся на прежнее место, и сами покойники встают и приходят к живым... самое маленькое животное, вроде лягушки, может быть страшно разумным существом, разумнее даже человека... человек может родиться от дерева... и вступать в брак даже с такими существами, как камбала... даже предметы, сделанные челове-

ком, как котел, копье, нож, лодка и т. д., имеют душу и могут следовать за человеком на тот свет»<sup>1</sup>.

Недостатком родовых культур является неразличение живых и неживых предметов, а также отсутствие персоналистической иерархии и выделение Верховной Личности. В иудаизме и исламе Бог наделяется некоторым личностным бытием: высшим разумом, нравственностью, голосом. С другой стороны, Бог лишен пола (либо, следуя логике маскулинного общества, отождествляется с мужчиной), и у него нет визуального образа. Отсюда проистекает запрет в иудаизме и исламе на изображение Бога. В исламе образ Бога только звуковой, хотя Его имена не являются личными, они лишь указывают на общие свойства – милосердный, всемогущий, всезнающий и т.д. В иудаизме запрещено произносить вслух имя Бога, что возможно является влиянием египетских культов, где считалось, что знание имени личности позволяет ее контролировать.

*Христианство* расширило личностные возможности Бога, у которого появился образ, биография (Бог-сын), Особенно важным стало включение в сферу личностного бытия Бога женского начала – Богоматери. Это внесло значительное разнообразие в возможность человека соотношения с Личностью Бога через эмпатию материнства, сыновничества. В альтернативных неканонических версиях христианства была осуществлена попытка дополнить сферу личностного божественного отношения супружества Христа и Марии Магдалины. В канонических версиях супружество с Христом возможно лишь в виде монашества (невесты Христовы) и венчания (бракосочетание как соучастие в браке Христа с Церковью).

*Иисус из Назарета*, несомненно, является крупнейшим персоналистом<sup>2</sup> (Назарета), ибо проповедь любви к ближнему, милосердия, ценности каждого (одна овца пастырю дороже ста овец – Мф.18,12) является личностной метафизикой в самой глубокой и ясной форме. Христианство выдержало испытание античным антиперсонализмом, который исходил из того, что Божество – это высшая общность всего, а бытие частное и единичное, в том числе Сына Божьего, никак нельзя отнести к божеству. Однако объяснение мира исходя из человека является и

---

<sup>1</sup> Крывелев И. А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968. С. 118.

<sup>2</sup> Laberthonniere L. Esquisse d'une Philosophie personaliste. Paris, 1943.

ограничением христианства, которое в этом сильно проигрывает индийскому экологическому эволюционному персонализму. А. Менъ противопоставляет христианство «антиперсонализму, свойственному Индии»<sup>1</sup>, забывая, что наряду с буддизмом и школой адвайта Шанкары развивались не менее полноценные направления персоналистической Веданты Рамануджи, Мадхавы, Чайтаньи.

*Пророк Мухаммед* является создателем самой персоналистической в социальном отношении мировой религии. Только в исламе благотворительность и забота о ближнем возведены в ранг обязательного религиозного принципа (закят).

*Мартин Лютер*, реформатор католицизма, способствовал оживлению отношений «я и Бог», минуя институциональные формы.

*Чайтанья*, реформатор индуизма и проповедник преданности Богу (Кришна бхакти), учил не только внеинституциональному единству всех людей, но и провозгласил высочайший идеал персонализма – эстетическую трансценденцию. Только в Гаудия вайшнавизме Бог раскрывается как Верховная Личность, обладающая всем многообразием личностного бытия: намарупа–гуна–лила–паришада (имя, форма, качества, деяния, окружение).

*Григорий Нисский* актуализировал христианский персонализм: человек создан по образу и подобию Бога. Если человек подобен Богу, то он имеет бесконечную ценность и до какой-то степени является непостижимым. На этих основаниях отец церкви отрицал рабство: человек не должен ставить себя выше Бога, ведь даже Тот не лишает свободы человека. *Аврелий Августин*, сравнивая структуру человеческой души с Троицей, обосновывал примат волевого аспекта личности над познавательным. Знание внутреннего мира является более явным, чем знание внешнего мира. *Бозций* определял личность как индивидуальную субстанцию рациональной природы. *Фома Аквинский* наделил человека высшей ценностью среди других живых существ.

*Декарт* придерживался субъективных оснований знания: cogito ergo sum. Если я мыслю, то существую, а если я нахожусь в изменённом состоянии сознания? Однако, отождествив лич-

---

<sup>1</sup> А. Менъ. Идея реинкарнации и христианство // [www.philosophy.ru/library/men/02/05.html](http://www.philosophy.ru/library/men/02/05.html)

ность с мышлением, он значительно ограничил её, что породило механистические мифы о «человеке-автомате».

*Руссо* ставит проблему противоречий частной собственности и нравственности, природа создала человека добрым и счастливым, а общество развращает его и делает несчастным.

*Кант* развивает идею зависимости личности, которая от природы слаба, от общности всех людей на основе нравственности, государства и права, которое должно служить гарантом вечного мира.

*Ф. Якоби* создаёт базу для современной персоналистской парадигмы трактовки личности. Учитель романтиков, он утверждает философию чувства веры в трансцендентальную реальность мыслимого и представляемого, т.е. Бог, в котором существуют не только все личности, но и все вещи. Доказательством того, что Бог есть личность является наше существование. Если отрицать наличие у Бога атрибутов личности (имя, форма, деятельность, чувства, пол и т.д.), то человек может поклоняться себе, как более высокому существу. Приписывание Богу свойств личности не является его принижением, поскольку речь идет о превосходной степени личностного бытия. Если личность Бога непостижима, нельзя скатываться на уровень апофатики или полагать, что Бог менее личностен, чем человек, – все обстоит как раз наоборот. Создавая человека, Бог теоморфичен, поэтому при размышлении о Боге, человек естественно должен быть антропоморфичен.

*Фихте* стремится продолжить идеи Канта, но не критически, а свободно, наделяя мыслящего субъекта и стремлением: «Воздвигни свое Я, создай себя!». Ещё сильнее тема воли я звучит у *Шопенгауэра* и *Ницше*. Последний рассматривал человека не как цель, как мост, переход к сверхчеловеческому развитию личности.

*Фейербах*, вопреки своему материализму и атеизму много сделал для персонализма, указав на важность «Ты» и другого в осознании собственного «Я» (*Homo homini deus* – Человек человеку бог, одиночество – конечность и ограниченность, а общинность – свобода и бесконечность). Линию коммуникативной рациональности продолжил *Хабермас*.

Фейербах допускает классическую ошибку, определяя личность по её несущественным качествам: человек есть то, что он

ест. Подобную ошибку совершает *Маркс*, определяя личность по общественным взаимодействиям. Однако последний придал персонализму полиэкономическую высоту и тот до сих пор остаётся социальной философией, чьи интересы представлены идеалами «персональной и коммуникативной цивилизации», «общества личностей» (Мунье), конституирования своей индивидуальности посредством причастности ко всеобщему (Якоби), «Вечной Божественной Республикой как взаимодействием между классами вопреки всем противостояниям материальных интересов» (Хокинг). Политическая критика персонализма направлена на обезличивание отношений людей, как в демократическом («тирания над личностью» (Мунье), так и в коммунистическом обществах («безличное счастье» (Флюэллинг), «безличное мы выше интересов частной собственности» (Мунье), «судьба личности противопоставлена теории прогресса» (Бердяев).

Признавая достижения марксизма, который подарил персонализму идеал прозрачности личных сознаний разных классов, отдавая должное демократии, большее значение уделяющей частной жизни, персонализм видит опасность всех этих обществ в массовом сознании, манипулирующем личностью: «привычка собираться в толпы и принадлежать толпе стала угрозой цивилизации и должна быть определена как специфическая болезнь современного общества» (Хокинг).

В настоящий момент персонализм близок к социально ориентированными направлениями политической мысли, христианской демократии, концепции постиндустриального общества, философской антропологии примата «человека» над абстрактным «человечеством»<sup>1</sup>.

Именно поэтому, философию *Гуссерля*, которая, казалось бы, говорит о раскрытии внутреннего мира «я», нельзя считать персоналистской: «Подавив в себе сердечную теплоту, редуцировав свое человеческое я к трансцендентальному я, Гуссерль просто отрезал себе путь к философскому самопознанию. Персонализм не есть одно из многочисленных философских направлений. Это жизненный нерв философии как таковой. Трансцендентальный субъект попросту не имеет доступа к бы-

---

<sup>1</sup> Можейко М. А. Персонализм // Философская энциклопедия. Мн., 2002.

тию; что это за философия, которая созерцаемые феномены никак не соотносит с бытием или с Истиной с большой буквы»<sup>1</sup>.

Такого же мнения придерживается *М. Хайдеггер*, указывающий на то, что интенциональные объекты Гуссерля оказываются лишёнными статуса личности. Именно поэтому система Хайдеггера выстроена как некий мифический, почти живой мир объектов *Dasein*, где всякая вещь обладает отчётливостью в своём подручном состоянии.

Вместе с тем, благодаря феноменология в философии была открыта заново телесность, что является, несомненно, вкладом в развитие персонализма, особенно в ключе его эволюта в виде инструментального реализма Г. Дрейфуса, защищающего позиции несводимости естественного интеллекта к искусственному.

*Прингл-Пэттисон* описал мир в начале XX в. как творение творцов, где ключевыми акторами являются индивиды со своей волей и желаниями, а не просто производственные силы. «Я» – это реальное бытие, но не безличный канал эманации Абсолюта и не временное хранилище его энергии. Без личностной доминанты бытие с его ритмом индивидуальных интенций, редуцируется до абстрактной судьбы. Без личностной дифференциации между «я» и «ты» религия становится спектаклем. Слияние я с Абсолютом как капли воды с океаном не может предложить более высокий уровень бытия, т.к. именно личность хранит ценность, отношение.

*М. Полани* (1891 – 1976) – европейский мыслитель, который рассматривал трагическую судьбу Европы XX века (I и II Мировые войны, нацизм, большевизм) через призму объективного имперсонализма и стандартов естественных наук, разрушивших традиционные европейские верования. В своей ключевой книге «Личное знание» он показал, что индивидуальное отношение, социокультурная обусловленность и страсть учёного являются не недостатками, а существенными аспектами знания. Даже естествознание требует персональной вовлечённости учёного и становится больше искусством, нежели отвлечённой процедурой.

---

<sup>1</sup> Соболев А.В. Помогает ли нам Франк понять, что такое философия? // [www.philosophy.ru/iphtras/library/i\\_ph\\_4/12.html](http://www.philosophy.ru/iphtras/library/i_ph_4/12.html)

Американская ветвь персонализма (Б.П. Боун – Borden Parker Bown, Э.Ш. Брайтмен – E. S. Brightman, А. Кнудсон – Albert C. Knudson, Дж. Ройс, Дж. Х. Хауисон, Р.Т. Флюэллинг, У. Хокинг, печатный орган – журнал «Personalist» – с 1920) вела решительную борьбу с любой формой имперсонализма, обезличивания человека в рационалистически-натуралистическом или идеалистическом облачении<sup>1</sup>.

В настоящий период персонализм по прежнему сталкивается с трудностями. Психоанализ, структурализм и постмодернизм не устраивает тип рациональности, основанный на идее субъекта, на место которого они стремятся поставить анонимную мысль, знание без субъекта, теоретическое без идентичностей (М. Фуко).

---

<sup>1</sup> Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics and Theology. Mercer University Press, 1986. Брюнинг В. Философская антропология // <http://clenakosilova.narod.ru/studia/bruening.htm>

## К ВОПРОСУ О КОНФЛИКТНОМ ПОТЕНЦИАЛЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В СОВРЕМЕННОЙ НИГЕРИИ

За последние десятилетия о межконфессиональных конфликтах в Нигерии сказано и написано вне Нигерии немало, но, к сожалению, по большей части не в научной литературе, а в публицистике или просто в жанре новостных сообщений. Но, если у читающей публики и может сложиться впечатление, что истоки конфликтов в современной Нигерии следует искать в конфессиональной структуре населения страны, то отнюдь не потому, что журналисты, сообщая об очередных фактах насилия, открыто заявляют именно о такой зависимости. Формирование обыденного взгляда на причинно-следственные связи и на то, что считать основанием, а что — функцией, происходит более подспудным, но при этом и куда более примитивным образом. Типичная структура зарубежной (не нигерийской!) новостной заметки о фактах насилия в Нигерии такова: сначала сообщается о месте, а иногда и о дате взрыва (хотя дату чаще остается угадывать по дате сообщения) и о числе пострадавших, а после этого в порядке справки сообщается, что в Нигерии давно имеют место трения между преимущественно мусульманским севером и преимущественно христианским югом, и приводятся весьма общие сведения о конфессиональном составе населения страны. В кратких новостных заметках, разумеется, нет места профессиональному политическому анализу, а телевизионные аналитические программы и вне Нигерии сосредоточены на куда более важных для собственных стран вещах, чем нигерийские проблемы.

Поэтому, даже если прямое выведение межконфессиональных конфликтов из конфессиональной структуры не предлагается, осадок, как говорится, остается. Максимум аналитики, которую изредка позволяют себе журналисты в заметках, — дополнительно упомянуть (иногда с парой цифр) о бедности населения, прежде всего — северной части Нигерии, а также — если период соответствующий — о предстоящих или только что состоявшихся выборах; это позволяет рядовому читателю хотя бы на

йоту (но и не более) приблизиться к истине в вопросе об основаниях конфликтов. Впрочем, в средствах массовой информации можно обнаружить и более или менее глубокую политическую аналитику, но таковая дается исключительно специалистами, а не корреспондентами новостных агентств.

Научная же литература в поиске общих оснований и конкретных причин межконфессиональных конфликтов в Нигерии отнюдь не едина. Даже в такой литературе можно встретить обыденные ссылки на «этническую мозаику» и на конфессиональную структуру населения как на важнейшие основания этих конфликтов<sup>1</sup>. Разумеется, принимаются в расчет и другие социальные факторы, прежде всего уровень жизни населения в стране<sup>2</sup>. Есть и более глубокий подход, согласно которому природа межконфессиональных конфликтов в современной Нигерии вообще не имеет отношения к конфессиям, что межконфессиональными эти конфликты являются лишь номинально; но даже при таком подходе не отрицается влияние религиозного разнообразия населения на степень конфликтности. Различия в подходах обусловлены различием авторов не только по способности к логичному рассуждению, по уровню компетентности (методологической в том числе) и по степени идеологической предвзятости, но и просто по сфере научных интересов. Скажем, специалисты по истории религии ведут свои поиски оснований и причин в одной плоскости, экономисты – в другой. Работы же на уровне диалектико-материалистического синтеза в последние десятилетия – в силу социальных факторов, делающих соблю-

---

<sup>1</sup> Например: «Демографическое разделение нигерийцев по существу на два лагеря в соответствии с вероисповеданием породило условия, в которых трудно примирить религиозные, политические и экономические различия» (Larémont R.R. Islamic Law, Muslim-Christian Relations, and the Transition to democracy in Nigeria's Fourth Republic / *Journal of the Middle East and Africa*. – 2010 – 1. – P. 26).

<sup>2</sup> Например: «Слабая реакция нигерийского правительства на тяжелую – в экономическом отношении и в аспекте безопасности – ситуацию на Севере усиливала возмущение, делая многих молодых людей легкой добычей вербовщиков Бoko Харам. Северные нигерийцы в значительной мере маргинализированы и не обеспечены теми же экономическими возможностями и преимуществами, которыми пользуются нигерийцы в остальной части страны. Приблизительно 76 процентов северян живут менее чем на один доллар в день. Школы недофинансируются, а уровень образования настолько низок, что выпускники зачастую негодны к работе» (Roach M.L. Boko Haram: Addressing the Threat Before It Strikes. – Wash., DC, 2012. – (The Heritage Foundation. Issue Brief No. 3549. March 22, 2012). – P. 1).

дение узких идеологических рамок более выгодным, чем поиск правды, которая, как сказал классик, не должна зависеть от того, кому она должна служить, — вообще крайне редки, и уж тем более по столь специфической тематике.

Но иногда под видом научной литературы публикуются совершенно невежественные тексты, авторы на уровне исследования не владеют даже азами обществоведения, не заинтересованы в истине об обществе, а изложением подтверждают для любого, кто внимательно читает их текст, то, что однажды высказал, насколько помним, Генрих Гейне, — что хорошим стилем не может обладать лжец. Вот наиболее показательный в этом отношении подход к межконфессиональным (и не только) конфликтам в Африке: «Этнические и/или конфессиональные убеждения и стереотипы как новые, так и архаические, социально-этническая или религиозная психология стали основными факторами в развитии конфликтов или в их провоцировании. Борьба за власть, территорию и ресурсы сопровождается опасениями за свою безопасность, за судьбу своего этноса или конфессиональной группы, за самоидентификацию»<sup>1</sup>.

Хотя важнее всего для нас смысловое содержание этой формулировки, нам, чтобы добраться до него, придется разгрести изрядную кучу абракадабры. Нелитературное «и/или» в *общей* констатации излишне, по смыслу там вполне достаточно одного «и». Если уж допускаются стилистические «инородные включения», то по какой логике к двум следующим «или» не прилеплено «и»? Непонятно, далее, почему психология — *религиозная*, а убеждения — *конфессиональные*. Разнообразить термины можно, но не любой ценой. Ведь конфессия — не что иное, как вероисповедание, т. е. религиозные *убеждения*, и тавтологически добавить к этим убеждениям слово «убеждения» можно только при полной семантической глухоте. Что такое, далее, *социально-этническая психология*? Чем она отличается от этнической или от социальной? Авторам легко прикрыть отсутствие научных понятий дефисом, но как читателю *понять* такой гибрид, тем более если в той же фразе *этнические убеждения* почему-то не названы *социально-этническими*?

Впрочем, с *этническими убеждениями* дело тоже обстоит скверно. Любые убеждения (религиозные, политические,

---

<sup>1</sup> Васильев А.М., Потапов А.А. Военные конфликты в Африке / Страны Африки 2002. — Изд. 1-е. — М., 2002. — С. 48

моральные, классовые, научные, германофобские, русофильские и т. д.) суть некоторый комплекс принимаемых индивидом положений, а как прикажете изложить нанайские или русские убеждения? Можно сказать, с какими убеждениями человек будет по определению считаться коммунистом, экзистенциалистом или антисемитом; а как классифицировать убеждения по «этническому» признаку и как по убеждениям отличить нанайца от юкагира? Очевидно, авторы явно не знакомы с той специальной литературой, в которой этот вопрос уже был досконально разобран. Мы же, напротив, не знакомы с научными трудами, в которых давались бы определения каких-либо «этнических убеждений», где либо «этнотипы» классифицировались бы по убеждениям, либо убеждения — по «этнотипам». Нам также не известны примеры *опасений за самоидентификацию*. Изменение ее всегда есть изменение собственного воззрения индивида, его собственной позиции. Извне можно только вступать в конфликт с чьей-то самоидентификацией, препятствовать или способствовать конкретной самоидентификации, определять ее *в конечном счете*, но она всегда остается идентификацией *себя самого*. К тому же оснований самоидентификации — бесчисленное множество; так опасения за *какую именно* самоидентификацию (племенную, национальную, половую, возрастную, местечковую, профессиональную и т. д.) авторы имеют в виду? Ведь за *какую угодно* ни один человек ни в одном конфликте «опасаться» не станет. Но, если речь идет об идентификации себя не как холостяка, архимандрита или несудимого (что требует определенных реальных условий, за которые действительно можно *опасаться*), а по признаку *убеждений*, то самоидентификация по *убеждениям*, пока индивид в здравом уме, всегда при нем, *сколько бы ни менялась*, ибо, если уж он действительно обрел новую, она сама исключит всякую потребность в старой. Иное возможно разве что у авторов вроде процитированных, которые, как ясно из двух соседствующих фраз, являются ярыми противниками своего собственного мнения.

Это и является самым примечательным в приведенной цитате. В первой фразе основными факторами в развитии и в провоцировании конфликтов *вообще* (ибо не сказано, каких конкретно) названы этнические и религиозные убеждения и психология, т. е. факторы общественного сознания, что совершенно ошибочно. Эти факторы могут давать *поводы* к конфликту и

влиять на мотивацию поступков конкретного участника конфликта, но в самом конфликте (даже «этническом») как историческом событии эти факторы никогда не бывают *основными*. В следующей же фразе (!) авторы полностью опровергают собственную нелепицу, признавая, что всё обстоит как раз наоборот: борьба идет за *власть, за территорию, за ресурсы*, а «опасениями за самоидентификацию» и т. п. эта борьба всего лишь *сопровождается*. Не удалось авторам уйти от той прописной истины, что идеологические отношения вторичны по отношению к экономическим.

Особое внимание в исследовании оснований религиозных конфликтов вообще и в Нигерии частности уделяют вопросу о том, в какой мере эти конфликты сопрягаются с постулатами конкретных религий. Радикальный исламизм уже не первый год находится в центре общественного внимания, и «куда больше обсуждается, по крайней мере на Западе, то, как его контролировать, нежели то, чем он вызван. Что касается последнего, то на этот счет существуют диаметрально противоположные мнения – что «он не имеет ничего общего с исламом» и что «это и есть ислам в своем крайнем выражении». ... Исследовать культурные условия исламистского насилия мы в целом куда менее склонны, нежели социальные, – то ли потому, что считаем это политически нецелесообразным, то ли потому, что хотим избежать эссенциализации ислама, то ли потому, что не хотим быть обвиненными в исламофобии»<sup>1</sup>.

Племенное и религиозное разнообразие населения Нигерии, несомненно, должно приниматься в расчет при изучении социальных конфликтов в этой стране. Но адекватная оценка роли этого разнообразия невозможна при методологической несостоятельности, когда, скажем, игнорируется даже общенаучный метод сопутствующих изменений, согласно которому определенное воздействие какого-либо фактора не может быть признано, если в других аналогичных ситуациях этот фактор отсутствует или же, напротив, если другие ситуации с участием данного фактора оказываются отнюдь не аналогичными. В аспекте причинно-следственной связи это означает, что причиной не может признаваться событие, в случае отсутствия которого следствие не повторяется. Например, О. Акинола ста-

---

<sup>1</sup> Peel J.D.Y. Christianity, Islam, and Orisa Religion. Three Traditions in Comparison and Interaction. – Oakland, 2016. - P. 12.

вит вопрос о том, «почему Нигерия, в отличие от других стран Западной Африки с более высокой долей мусульман в населении, продолжает испытывать рост исламских фундаменталистских групп»<sup>1</sup>, и указывает, что некоторые ученые склонны объяснять это сравнительно «сильным влиянием суфизма в этих странах. Хотя суфизм всё еще влиятелен в Нигерии, всё больше исламских фундаменталистских групп, придерживающихся различных доктрин, начинают бросать вызов этому влиянию. Эти группы часто критикуют суфистских лидеров за тесные отношения с политиками, которых они не считают благочестивыми и правдивыми в их практике ислама в Нигерии. Следовательно, для членов этих групп суфизм представляет средство, позволяющее продажным политикам подрывать достоинства ислама. ... Бoko Харам – лишь одна из таких групп, но использование ею салафитской риторики и салафитских доктрин сильно бьет по влиянию суфизма в Нигерии, не в последнюю очередь – по тесным отношениям между суфистскими религиозными лидерами и «отступниками» из числа политиков»<sup>2</sup>.

В любом противостоянии, объективно не имеющем в обозримом будущем (т. е. в рамках наличных условий) удовлетворительного для всех сторон решения, именно та сторона, готовность которой к борьбе выше, менее склонна до достижения победы останавливаться на промежуточных этапах и довольствоваться частичными успехами. Противоположной стороне достаточно лишь проронить слово «переговоры» и выказать желание сесть за стол переговоров, чтобы увидеть, как поведет себя такой партнер, когда сядет рядом за стол. Пацифистская болтовня о том, что «мирным переговорам нет альтернативы», толкуется как проявление слабости и готовности идти на уступки. Тогда дискуссии, способные лишь на некоторое время затормозить борьбу, рано или поздно сменяются или как минимум дополняются боевыми действиями, террористическими актами и тому подобным. При сохранении предпосылок противостояния умиротворение без решения, удовлетворительного для всех сторон, возможно разве только с помощью внешней силы, малейшее отвлечение которой чревато возобновлением борьбы.

---

<sup>1</sup> *Akinola O. Boko Haram Insurgency in Nigeria: Between Islamic Fundamentalism, Politics, and Poverty / African Security. – 2015. – No. 8. – P. 4.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

Впрочем, внешняя сила вполне может и прямо способствовать противостоянию.

В этой связи интересно обратиться к тому, что пишет У. Кейн в книге «Мусульманский модернизм в постколониальной Нигерии» об истории дискуссий между христианами и мусульманами по поводу членства Нигерии в Организации исламской конференции и по поводу светского государства. Вопрос же о том, какая из сторон оказалась в итоге в меньшей степени удовлетворенной тем, чего удалось достигнуть мирным путем, и более склонной к террористической активности, сегодня нет надобности даже ставить.

Горячие споры между христианами и мусульманами в постколониальной Нигерии начались, как указывает У. Кейн, с дискуссии о шариате в 1977–1978 гг. в Учредительном собрании и достигли высшего накала в дискуссии о так называемой Организации исламской конференции (Organization of the Islamic Conference – OIC). «Организация исламской конференции (Munazzamat al-Mu'tmar al-Islami по-арабски) была создана в 1969 году главами государств ряда мусульманских стран после попытки одного еврейского уроженца Австралии сжечь мечеть Аль-Акса в Иерусалиме. Нигерия стала посылать представительные делегации в качестве наблюдателей на заседания новообразованной организации. Нигерия поддерживала такой статус до саммита, состоявшегося в Фесе (Марокко) в январе 1986 г. Глава государства, генерал Бабангида, направил в Фес делегацию, возглавил которую, что весьма интересно, тогдашний министр нефти Альхаджи Рильван Лукман, мусульманин, который якобы подписал соглашение, повышающее статус Нигерии в указанной организации со статуса наблюдателя до статуса полного членства<sup>1</sup>. Ряд высоких должностных лиц Нигерии не был проинформирован об этом шаге, в том числе начальник генерального штаба, министр иностранных дел, министр внутренних дел и министр информации, из которых все были христианами<sup>2»</sup><sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См. *Makinde, Kayode J.A. L'islam en pays yoruba, religion et politique: Ph.D. diss. in political science. – Bordeaux, 1989. – P. 604–41. – Прим. У.Кейна.*

<sup>2</sup> См.: *Kukah, Hassan Matthew. Religion, Politics and Power in Northern Nigeria. – Ibadan – Oweri – Kaduna – Lagos, 1993. – P. 220. – Прим. У.Кейна.*

<sup>3</sup> *Kane O. Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition. – Leiden – Boston, 2003 – P. 183–184. – (Islam in Africa. – Editors: John Hunwick, Knut Vikør; Vol. 1).*

Реакция христианских общин Нигерии на принятое правительством решение была крайне отрицательной. Христиане поняли, что принцип светскости и нейтральности государства нарушен и что происходит исламизация государства. О том, кому принадлежала инициатива полноценного вступления Нигерии в ОИС, У. Кейн приводит две гипотезы. Согласно первой из них, заявка была подана еще во время второй республики, при администрации Шагари, а Бабангида лишь выполнял решение, принятое прежним главой государства. Вторая гипотеза состоит в том, что инициатива исходила от Бабангиды, стремящегося развеять опасения мусульманского истеблишмента, у которого было за что подозревать Бабангиду в переориентации против мусульман Севера. Прежде всего, он сверг правительство, близкое к северному истеблишменту: «Две ключевых фигуры этой предыдущей администрации, генералы Бухари и Идиагбон, — оба были северными мусульманами. Другие мусульмане занимали ключевые позиции в Правящем совете вооруженных сил и правительстве в период пребывания генерала Бухари в кабинете. К тому же, ряд ключевых постов в первой администрации генерала Бабангиды занимали христиане, в том числе начальник генерального штаба Эбиту Укиве, министр обороны Домкат Бали, командующий морскими силами Огастус Эйхому, генерал-инспектор полиции Этим Имьянг, министр иностранных дел Боладжи Акинъеми и министр внутренних дел Джон Шагайя<sup>1</sup>. Кроме того, генерал Бабангида считается йоруба. Его полное имя — Ибрахим Бадамаси Бабангида. Бадамаси — искаженная форма имени Гбадамоси у йоруба. Наконец, мать Мариам Бабангиды (жены бывшего президента) — христианка с юга страны. ... Резонно предположить, что в таких условиях Бабангида стремился успокоить северный мусульманский истеблишмент заявкой на полное членство в ОИС спустя несколько месяцев после прихода в кабинет»<sup>2</sup>.

На протяжении всего 1986 года газеты, традиционно разделяющиеся на мусульманский и христианский «голоса», уделяли делу ОИС целые полосы. «Guardian» и «Nigerian Tribune» отстаивали христианскую позицию и критиковали эту инициативу, в то время как ряд мусульманских газет поддерживал ее, причем

<sup>1</sup> См. *Lamido, Samusi*. Talk back on Religion's Time Bomb / African Concord — 26 October 1990. — P. 41. — Прим. У.Кейна.

<sup>2</sup> *Kane O* Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria. . — P. 184—185.

и у тех, и у других хватало убедительных аргументов. Основные религиозные организации страны – Христианская ассоциация Нигерии (Christian Association of Nigeria – CAN) от имени христиан и Общества за победу ислама (Jama'at Nasr al-Islam – JNI), Совет улемов (Council of Ulama) и Верховный совет по исламским делам (Supreme Council for Islamic Affairs) от имени мусульман – подняли дискуссию об ОИС на общенациональный уровень. CAN настаивала на выходе Нигерии из ОИС, а JNI заявляло, что, если Нигерия выйдет из ОИС по причине мусульманской платформы этой организации, то было бы совершенно справедливо, если бы она разорвала дипломатические отношения с Ватиканом, который является христианским государством. У. Кейн не комментирует эти аргументы, но ясно, что последний был чисто софистическим приемом – приведением примера, относящегося к заведомо непохожему случаю, ложной аналогией между членством в организации с определенной идеологической (в широком смысле) платформой, обретенным именно в связи с этой платформой, и дипломатическими отношениями с государством, имеющим (как и любое другое) некоторую идеологическую платформу, которая отнюдь не обязательно должна влиять на наличие или отсутствие дипломатических отношений с ним. Христианские организации вели в государственном масштабе кампанию за денонсацию членства Нигерии в ОИС, которое воспринимали как этап исламизации страны. В ходе этой полемической кампании представитель молодежного крыла CAN утверждал, что единственный плюс противозаконного вступления Нигерии в ОИС состоит в том, что оно «подняло христиан на всех уровнях против той враждебной религиозной и общественно-политической атмосферы, в которой они живут и которая угрожает задушить их веру. Вопрос об ОИС ярко осветил не только исламский вызов *per se*, но также и давнее соучастие правительства в деле насильственной исламизации Нигерии. Тяжелым ударом для многих было обнаружить, что некоторые лица могут зайти столь далеко, что готовы подорвать высший уровень правительственного механизма ради приходских целей»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Tsado, Jacob. Towards Christian mobilisation and vigilance. The role of Youth Christian Association of Nigeria (Youth CAN) / Today's Challenge. – 3, 1987. – P. 20–21. – Цит. по: Kane O. Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria ... – P. 185.*

Мусульманские ученые придерживались противоположного взгляда; многие из них считали, что светское государство не может быть религиозно нейтральным, и выступали в защиту предпринятого правительством шага. Скажем, А. Давуда, ученый и мусульманский общественный деятель из Университета Байеро в Кано заявлял в своей лекции, что любая попытка навязать Нигерии или какой бы то ни было другой стране с преимущественно мусульманским населением секуляризм – вопиющая несправедливость. Местническое (приходское) по своей природе понятие светскости, утверждал он, есть именно христианская догма, компонент христианского мировоззрения, и евангельское «отдайте кесарю кесарево...» с самого начала не нейтрально, а отражает местническую суть христианства. «Принцип и практика секуляризма, другими словами, исламу неприятны, глубоко отвратительны и совершенно неприемлемы, ибо они изначально основаны на том, что наш создатель и господь Аллах (да будет он прославлен) считает величайшим грехом, который никогда не прощает, поскольку свершившее его лицо умирает, – т. е. ширком»<sup>1</sup>. Р. Ляремон подчеркивает, что «мусульмане-конформисты по своим религиозным верованиям и убеждениям не могут принять светское государство, отделяющее религию от государства. Традиционные исламские принципы не предусматривают отделения *din* (религии) от *dawla* (государства). Экзистенциально сложным является поэтому для мусульман рассматривать себя или связывать себя со светским политическим государством, в котором шариату не отведена какая-то роль в управлении»<sup>2</sup>. Но и христианство само по себе отнюдь не подразумевает положительного отношения к светскому характеру государства (вопреки утверждениям нигерийских мусульманских пропагандистов), и Р. Ляремон подтверждает это как ссылками на позиции различных течений христианства в Нигерии, так и примерами ряда государств, светскость которых – весьма условное качество<sup>3</sup>.

Однако, как отмечает У. Кейн, были и такие нигерийцы «мусульманского происхождения», которые не одобряли

<sup>1</sup> *Dawuda, Aliyu. The Falsity of Nigeria's Secular Claims. (Muslim Corpers Lecture Series).* – Цит. по: Kane O. *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria ..* – P. 186.

<sup>2</sup> *Larémont R.R. Islamic Law, Muslim-Christian Relations, and the Transition to democracy in Nigeria's Fourth Republic.* – P. 29.

<sup>3</sup> См.. *Ibid.* – P. 30.

вступления Нигерии в ОИС. В их числе группа марксистов в Университете Ахмаду Белло в Заре, которые рассматривали акт присоединения как попытку генерала Бабангида манипулировать религиозными чувствами ради чисто политических целей<sup>1</sup>. «Генерал Бабангида отреагировал на споры тем, что учредил комитет, в который вошли ведущие христианские и мусульманские фигуры, включая Шейха Абубакара Гуми и архиепископа Окоги. Первое заседание состоялось в Абудже 21 марта 1986 г., а председательствовал на нем полковник Джон Шагая<sup>2</sup>. Несмотря на тот факт, что члены комитета не смогли прийти к соглашению, генерал Бабангида решил сделать его постоянным органом под названием: Консультативный совет по религиозным делам (ACRA)<sup>3</sup>. Тем не менее, ACRA из-за внутренних разногласий между его членами провел мало заседаний и не смог даже избрать председателя. Более того, его членов обвинили в том, что они были подкуплены федеральным правительством, и всякое доверие к ним было утрачено<sup>4</sup>. В 1991 г., в ответ на споры о религиозной нейтральности государства, порожденные дебатами по поводу ОИС, Нигерия отказалась от своего статуса полного члена ОИС»<sup>5</sup>.

У. Кейну во время его полевой работы в Нигерии между 1986 и 1991 гг. доводилось воочию наблюдать ожесточенные споры между мусульманами и христианами. Мусульманские группы, по его свидетельству, в приемы дискуссии включили даже фальсификацию христианских писаний. Мусульманскими группами издавалось на местах, распространялось и использовалось мусульманскими проповедниками для выступлений против христиан евангелие, известное как евангелие от Варнавы. Христианская церковь считала его подделкой; взгляды на Иисуса, изложенные в нем, были тождественны мусульманским. Это евангелие отрицало догмат троицы и объявляло о пришествии другого пророка после Иисуса, каковым пророком, как утверждали мусульмане, и был Мухаммед. Бюро по пропа-

<sup>1</sup> См.: Kane O. Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria ... – P. 186

<sup>2</sup> Ныне – сенатор Нигерии. – А.Э.

<sup>3</sup> Advisory Council on Religious Affairs. – А.Э.

<sup>4</sup> По поводу ACRA также см. Kukah, Hassan Matthew. Religion, Politics and Power in Northern Nigeria. – P. 233–234; Kukah, Matthew Hassan and Falola, Toyin. Religious Militancy and Self-Assertion: Islam and Politics in Nigeria. – Avebury – Brookfield – Hong Kong – Singapore – Sydney, 1996. – P. 249. – Прим. У.Кейна

<sup>5</sup> Kane O. Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria ... – P. 187.

ганде ислама перевело на хауса многие брошюры южноафриканского мусульманского проповедника Ахмеда Дидата. Этот перевод, по утверждению У. Кейна, спонсировал Башир Тофа, кандидат в президенты от Национальной республиканской конвенции на выборах 12 июня 1993 г. (тех самых, результаты которых И. Бабангида аннулировал). «Версии этих брошюр на английском языке и на языке хауса имели широкое хождение в Северной Нигерии в этот период, когда Ян Изала организовывал поездки в сельские районы Кано, Кадуны и Кацины ради, помимо прочего, обращения христианского населения в ислам. В поездке, участником которой был и я, проповедники Изалы подсчитывали число церквей и были крайне обеспокоены тем, что в Северной Нигерии обращение в христианство происходит в широких масштабах. В действительности же то самое христианское население в христианство было обращено уже давно, но в религиозной практике проявляло некоторую сдержанность. После кризиса в Кафанчане ... эти люди стали выставлять кресты перед своими церквями, некоторые из которых были скромными хижинами. Это породило у проповедников Яна Изалы впечатление, что обращение в христианство происходит в широких масштабах<sup>1</sup>»<sup>2</sup>.

Еще одним фактором, столь же способствовавшим усилению напряженности между мусульманами и христианами на национальном уровне в Нигерии, были, по мнению У. Кейна, дебаты Учредительного собрания, созданного в период перехода к третьей республике (1988 – 1989 гг.). Разногласия между членами этого собрания касались того, следует ли включать шариат в конституцию. Однако, в отличие от Учредительного собрания третьей республики, созданного в 1977 – 1978 гг., которое занималось вопросом об исламском апелляционном суде, в созыве 1988 – 1989 гг. не пришли к какому-то окончательному соглашению, да и попытка военных принудить членов собрания к достижению соглашения, как они проделали это с прошлым собранием, также не имела успеха.

---

<sup>1</sup> Я признателен профессору Мюррею за разъяснение того, что христианское население пребывало там в течение долгого времени, но из-за враждебного окружения не хотело выказывать знаки своей приверженности христианству. – Прим У. Кейна.

<sup>2</sup> Kane O. Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria ... – P. 187 – 188.

Как бы то ни было, описываемый период по соотношению сил отличался от наших дней. Дебаты о шариате и о ОИС, утверждает У. Кейн, были узловыми пунктами интенсивной религиозной дискуссии в Нигерии. «Эти дебаты вместе с растущим влиянием христиан в среднем поясе были тем фоном, на котором происходили смертельные столкновения в Кано, Кафанчане, Джалинго, Зангон Катафе и Тафаве Балева в Северной Нигерии. Следует также заметить, что на юге в этот же период столь массовых столкновений не происходило»<sup>1</sup>.

Религия в последние десятилетия оставалась в Нигерии не только фактором дискуссий газетчиков, политиков и юристов, но и фактором беспокойства для большинства нигерийцев вне зависимости от их конфессиональной принадлежности. А. Адексон указывает, что «в сфере религии бескультурье и жестокость были в конце 1990-х гг. и позднее в порядке вещей. Нигде эта фатальная «раковая опухоль» не была более очевидной, чем на севере, где политизация ислама, господствующей религии в большинстве геополитических зон этого региона, привела к учреждению шариатского права в основных штатах после передачи власти гражданскому правительству в 1999 г. Этот довольно архаичный (по крайней мере, в той особенной манере, в которой его толковали и проводили в жизнь в Замфаре и других северных штатах) кодекс поведения привел к вынесению смертных приговоров в отношении виновных в супружеской неверности и в изнасиловании и к распространению жестоких наказаний – таких, как ампутация конечностей, – в отношении закоренелых воров, обвиненных в краже скота и других, казалось бы, несущественных деяниях»<sup>2</sup>.

Впрочем, апелляции по приговорам шариатского суда играют немалую роль в их торможении, замене или отмене, и в средствах массовой информации гораздо легче найти примеры успешных апелляций, чем примеры успешного применения шариатского права. Дело не только в том, что государство, будучи неспособным – да и не заинтересованным – вести принципиальную борьбу против религии (хотя при большом желании можно и Нигерию подверстать под тему о государственном ограниче-

---

<sup>1</sup> Ibid. – P. 188.

<sup>2</sup> Adekson A.O. The 'Civil Society' Problematique. Deconstructing Civility and Southern Nigeria's Ethnic Radicalization. – N.Y. – L., c. 2004. – p. 196 – 197.

нии религии <sup>1)</sup>, вынуждено всё же заботиться о мнении цивилизованного мира и хоть как-то сдерживать средневековые позы собственного населения. Дело еще и в том, что общество в основной своей массе достаточно воспитано среднеразвитым капитализмом, чтобы понимать, что преступления, до которых руки шариатских судов не дотягиваются и которые неизбежны при существующей экономической системе, куда опаснее, чем те, за которые отдуваются перед Аллахом крохоборы и прелюбодеи из простого люда. Более того, это вынуждены признавать и ученые: «Естественно, шариатский «проект», который с натяжкой можно считать реакцией части северной элиты на приход к власти южного демократического режима и на потерю в результате этого привилегий и проявлением желания обрести местную поддержку, необоснованно повредил женщинам и беднякам, в то время как состоятельные граждане, получавшие свое состояние незаконными путями и совершавшие деяния более тяжкие, оставались безнаказанными <sup>2)</sup> <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Например: «Несмотря на продолжающуюся борьбу с религиозным насилием в Нигерии, федеральное законодательство традиционно не ориентируется на ограничение религиозных групп. Напротив, сочетание локально введенных шариатских законов в северных штатах, неспособности центрального правительства к защите жертв и наказанию вершителей насилия и использование религии в качестве политического инструмента предпринимателями от политики создает ситуацию, в которой ни одна религиозная группа не является для центрального правительства объектом подавления, но по всей стране на религиозном основании подавляются различные группы. Эти конфликты проистекают из межрелигиозной конкуренции, этнических трений и споров по поводу ресурсов. С возрастанием силы религиозных групп на фоне слабой способности государства и постоянного клиентелизма политики, страна переживает нарастание государственного регулирования в связи с религией» (*Sarkissian A. The Varieties of Religious Repression. Why Governments Restrict Religion. – N.Y., 2015. – P. 128 – 129).*

<sup>2)</sup> Хотя шариатское право сначала получило довольно широкую поддержку среди многих простых христиан Севера благодаря распространению беззаконий, преступности и коррупции в высших слоях нигерийского общества, этот религиозный кодекс, призванный ответить на эти недуги и служить сдерживающим фактором для потенциальных нарушителей, интересным образом превратился в источник спонсируемого государством насилия в отношении женщин и бедняков (д-р Айеша Имам, нигерийский мусульманин и феминист, высказал подобный аргумент в передаче одной американской радиостанции в 2002 году). – Прим. *A.O. Adekson.*

<sup>3)</sup> *Adekson A.O. The 'Civil Society' Problematique. Deconstructing Civility and Southern Nigeria's Ethnic Radicalization. – N.Y. – L., c2004. – p. 197, 279.*

Приведем один из наиболее нашумевших примеров борьбы «мирового сообщества» против применения норм шариатского права в Нигерии. 22 марта 2002 года шариатский суд в штате Кацина (север Нигерии) приговорил Амину Лаваль за супружескую измену (увенчавшуюся рождением ребенка) к смертной казни через побитие камнями. Суд не выдвинул обвинений против отца ребенка, не найдя доказательств его вины, — при том, что важнейшим доказательством вины А. Лаваль оказался именно ребенок, который, по здравой логике, никак не мог появиться на свет без «вины» либо законного мужа (в этом случае не было бы и повода для возбуждения дела), либо кого-то другого. Суд не считал препятствием для вынесения приговора обвиняемому в заведомо групповом деянии одному лицу отсутствие доказательств вины какого бы то ни было другого лица. Вместе с тем, суд, признав отсутствие доказательств причастности любовника к зачатию, почему-то не придавал значения тому, что доказательств непричастности законного мужа к зачатию — и, соответственно, доказательств самого факта преступления — никак не больше. Признание же самой обвиняемой суд принял во внимание только применительно к ее личной вине. «Дело привлекло международное внимание и возмущение и стало главной новостью в Соединенных Штатах ... Либеральные организации Фонд феминистского большинства и Национальная организация женщин протестовали возле нигерийского посольства с требованиями к нигерийскому правительству отменить решение о побитии Лаваль камнями. Широкий спектр организаций — как либеральных, так и консервативных, — призвал к кампании по написанию писем в нигерийское правительство и сбору пожертвований для феминистских организаций, помогающих мусульманским женщинам по всему миру. Нигерийское правительство заявило, что смертный приговор был решением не нигерийского правительства, а шариатского суда в штате Кацине, и в случае многократных апелляций мог бы быть внесен в верховный суд. До верховного суда дело не дошло. Тем не менее, адвокаты Лаваль подали апелляцию, и 25 сентября 2003 года шариатский апелляционный суд отменил решение на основании некоторых технических огрехов в данном применении шариатского права. Признание Лаваль было признано недействительным, ибо не было повторено четырежды (как это требовалось), на первом заседании суда председательствовал один судья вместо

положенных трех, к тому же Лаваль уже была беременна до введения в Кацине шариатского права. Амина Лаваль была оправдана и вступила в новый брак»<sup>1</sup>.

Вообще, в последние десятилетия дискуссии о шариатском праве занимали в религиозных дискуссиях в Нигерии центральное место; все прочие либо не вызывали равного интереса у газетчиков и у публики, либо же (включая и дискуссию по поводу членства страны в ОИС, религиозную лишь отчасти) были приурочены к конкретным историческим событиям и длились сравнительно недолго. Важно отметить, что, кроме юридических соображений о недопустимости шариата в светском государстве и тому подобном, высказывалась и куда более важная точка зрения – о том, что шариатское право препятствует интеграции общества. «Скажем, 2003 год ознаменовался дискуссией о шариатском праве в Нигерии. Поистине, нигерийские газеты превратились в настоящее поле битвы; в то время, как большинство газет на преимущественно христианском юге публиковало информационные материалы, оппозиционные правовой системе шариата, большинство газет на преимущественно мусульманском севере публиковало материалы, благосклонные к ней. Лагосская «Гардиан» опубликовала одну из сильнейших статей против. Рэнсом Кути, доктор медицины, высокообразованный ученый и активист, написавший эту статью, утверждал, *inter alia*: «Введение шариата в таком поликонфессиональном обществе, как Нигерия (*sic*), будет способствовать дальнейшему распространению политической и культурной сегрегации, оно нарушит нашу традицию межконфессионального брака, наше перекрестное оплодотворение идей и красоты нашего сосуществования»<sup>2</sup>. Узаконение социальных привилегий для конфессии так же опасно для межконфессионального согласия, как утверждение социальных привилегий для нации или племени – для соответственно межнационального или межплеменного согласия.

Но, хотя религиозные дискуссии требуют более или менее серьезного повода, для религиозного конфликта серьезный по-

---

<sup>1</sup> *Alsultany E* Arabs and Muslims in the Media. Race and Representation after 9/11. – N Y – L., 2012. – P. 87.

<sup>2</sup> *Okidu O.* Chapter 3. One State, many nations – media portrayal of multiple identities in Nigeria / *Mass Media and Society in Nigeria.* – Ed. By Lai Oso & Umaru Pate. – Lagos, 2007. – P. 59.

вод вовсе не обязателен. Если какая-то группа усиленно верующих вообразит, что культовый персонаж непременно *оскорбился бы, будь он жив*, каким-то событием, либо же если эта группа сама *почувствует себя оскорбленной* этим событием, то этого более чем достаточно, чтобы власти позабыли о том, что оскорбление должно констатироваться в соответствии с правовой квалификацией этого деяния, а не по мнениям якобы оскорбленного или его приверженцев. Такой позицией государства закон превращается, как сказал бы классик, в позитивную санкцию беззакония. Не тот, кто навязывает обществу свою противоправную позицию, призывается к порядку, а, наоборот, общественный порядок подстраивается под противоправную позицию. Это значит, что не только журналистам, а вообще кому бы то ни было крайне трудно выполнять законы государства, которое в любой момент может отвернуться от законопослушного гражданина и пойти на поводу у правового нигилиста, выступающего против данного гражданина исключительно по древним или средневековым идеологическим мотивам.

В наши дни такая предательская линия государственных учреждений — а зачастую и толпы — в отношении законопослушных граждан прикрывается разговорами о социальном мире, об уважении чувств верующих и т. д. Яркие примеры этого мы в последние годы видели во Франции и в Российской Федерации. От граждан в конкретных конфликтных ситуациях фактически требуют выполнять не требования закона, который (по крайней мере, в РФ) очень четко определяет оскорбление и претендует на защиту прав граждан вне зависимости от их религиозных убеждений, а требования конкретных религий или даже просто мнение толпы ее приверженцев, чтобы те не изволили оскорбиться, а закон как-нибудь перебьется, не говоря уж о «правах человека». Разумеется, то отношение государства, на которое могут, вопреки закону, смело рассчитывать приверженцы мифологических персонажей, категорически не распространяется на сторонников реальных великих исторических фигур, над которыми в средствах массовой информации и вообще где бы то ни было можно глумиться совершенно безбоязненно. Нигерия в этом отношении — еще не самый трагический пример: там, по крайней мере, конкретно и практически заявлять о своих претензиях на уважение, не дожидаясь у моря погоды, а от чиновников — совести, пока в состоянии не только

одна какая-то конфликтующая сторона, хотя перевес активности в пользу мусульман очевиден. Культурные персонажи прочих конфессий, не говоря уж об авторитетах атеистов, в Нигерии (как, впрочем, и во всех капиталистических странах с хотя бы отчасти мусульманским населением) явно менее обидчивых, а власти предрасположенные в отношении их явно смелее.

Напомним, что «в ноябре 2002 года ожесточенные беспорядки вспыхнули в Кадуне в северно-центральной части Нигерии, в городе с многочисленным как христианским, так и мусульманским населением, приведшие к более чем 220 жертвам. Поводом для этих беспорядков послужила непочтительная статья, опубликованная в «ThisDay», национальной нигерийской газете. В этой статье обсуждался конкурс красоты «Мисс Мира», который должен был состояться в Нигерии в декабре того же года. Исиома Даниэль, журналистка, написавшая эту статью, предположила, что пророк Мухаммед не прочь был бы жениться на одной из соискательниц, если бы ему довелось с ними встретиться. Консервативные мусульмане и так уже были настроены против конкурса, который, по их мнению, поощрял распущенность и бесстыдство. Предположение о том, что пророк Мухаммед мог бы пожелать жениться на распущенной и бесстыжей участнице конкурса красоты, было воспринято ими как возмутительное оскорбление самого почитаемого и священного человека в истории ислама. После этих беспорядков конкурс был перенесен в Лондон. Исиома Даниэль ушла с работы вскоре после выхода статьи, а вскоре после того покинула Нигерию, опасаясь за собственную безопасность. Сейчас она проживает в Европе. Вскоре после этих беспорядков заместитель губернатора консервативного, преимущественно мусульманского штата Замфара в северной Нигерии, следующего шариатскому праву, выпустил фетву, призывающую мусульман убить Исиому Даниэль. На следующий день министр информации штата Замфара подтвердил, что именно такова политика штата. Как заявил министр, «это – факт, что ислам предписывает смертный приговор всякому, вне зависимости от его веры, кто оскорбляет пророка»<sup>1</sup>. Совершенно очевидно, что министр штата, не утруждая себя вопросом о том, что вообще следует и что не следует считать оскорблением (и на каком правовом осно-

---

<sup>1</sup> Clarke S. The Justification of Religious Violence. – Malden, MA – Oxford – Chichester, 2014. – P. 136.

вании), *априорно* предположил в данном случае оскорбление, но оскорбление явно не граждан (в частности, участниц конкурса), которых как государственный чиновник он обязан защищать, а именно персонажа религиозного культа. Это – лишь одно из многих реальных подтверждений не только приведенного нами выше мнения доктора Р. Кути о разобшающем и конфликтогенном значении введения шариатского права, но и нашего тезиса об объективно особом статусе мусульман в аспекте правовой системы государства.

Крайние (так называемые экстремистские) формы огосударствления религии, своей активностью давно уже беспокоящие не только Ближний Восток, были весьма убедительно проанализированы как в политическом, так и в религиозном аспекте в недавней книге Пак Нун Вонга<sup>1</sup>. Бессилие же собственно государственных учреждений в конфликте с религиозным экстремизмом давно стало притчей во языцех<sup>2</sup>. В скобках можно отметить, что даже в Нигерии реалистичное отношение к государственной власти как таковой свойственно отнюдь не только мусульманским общинам. Более того, обращение серьезных исследователей к религиозным отношениям в современной Нигерии вынуждает их в подходе к объекту не ограничиваться делением основной массы приверженцев мировых религий на мусульман и христиан, не ставить себе целью «проанализировать христианско-мусульманские отношения в Нигерии в свете конфликтов между этими двумя религиозными группами»<sup>3</sup> и

---

<sup>1</sup> См.: Wong P.N. *Discerning the Powers in Post-Colonial Africa and Asia: A Treatise on Christian Statecraft*. – Singapore, c2016. – P. 93–103.

<sup>2</sup> Скажем, в августе 2014 года средства массовой информации активно выражали озабоченность по поводу «силы и возможностей военных, когда Боко Харам захватило Гвозу, городок на юге Борно: боевики вывесили флаг и объявили государство халифата. Неспособность военных быстро уничтожить боевиков под корень на данной территории и последующая борьба за Баму и Майдугури еще более усилили беспокойство по поводу возможностей военных» (*Aiyede E.R. Chapter 6. Democratic Security Sector Governance and Military Reform in Nigeria / Learning from West African Experiences in Security Sector Governance*. – Ed. by Alan Bryden and Fairlie Chappuis. – L., 2015. – P. 113). См. также в этой связи: Gray S., Adekan I. *The Evolution of Boko Haram: From Missionary Activism to Transnational Jihad and the Failure of the Nigerian Security Intelligence Agencies / African Security*. – 2015. – Vol. 8. – No. 3. – P. 185–203

<sup>3</sup> *Onapajo H., Usman A.A. Fuelling the Flames. Boko Haram and Deteriorating Christian-Muslim Relations in Nigeria / Journal of Muslim Minority Affairs*. – 2015. – Vol. 35 – No. 1. – P. 107.

внести тем самым «полезный вклад в литературу о христианско-мусульманских отношениях в Нигерии»<sup>1</sup>, а рассматривать также – в аспекте политической культуры, а не ради лишних статистических таблиц, – конкретные течения и общины в рамках этих конфессий, без чего невозможно правильное понимание тенденций изменения социально-политической активности последних. Скажем, «если в первые десятилетия после расцвета пятидесятничества [в Нигерии – А.Э.] в 1970-е годы лидеры пятидесятничества избегали участия в светской политике, то к 1990-м годам пятидесятнические церкви и их лидеры стали в Нигерии очень влиятельными в политическом отношении, причем их пасторы избирались на правительственные посты и даже участвовали в президентской гонке в этой стране»<sup>2</sup>.

Р. Дауд, исследовавший межконфессиональное насилие последних десятилетий в Нигерии (в частности, в Ибадане, Джосе, Кано и Энугу) конкретно-социологически, указывает, что «это насилие не было распространено равномерно по всей стране. Это насилие было очень локализованным. Это свидетельствует о том, что имелись субнациональные различия в имеющей религиозные корни поддержке либеральной демократической политической культуры и в способности местных религиозных сетей эффективно бороться против попыток защиты менее терпимых форм ислама или христианства»<sup>3</sup>. Р. Дауд особо интересовался вопросом о том, какие факторы определяют влияние религиозности на степень межконфессиональной терпимости и на приверженность принципу религиозной свободы (проявляющееся, помимо прочего, на выборах). Вопрос о влиянии религиозных общин на политику нельзя решать, по его мнению, без изучения индивидуального сознания конкретных верующих и вообще без внимания к индивидуальным факторам общественной жизни, в то время как сегодня «людям вообще всё еще свойственно о том, как определенные религиозные общины влияют на политическую культуру, судить на основании тех заявлений, которые делают некоторые члены религиозных общин, или тех действий, которые относительно немногие члены религиозных

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Covington-Ward Y. *Gesture and Power. Religion, Nationalism, and Everyday Performance in Congo*. – Durham – L., 2016. – P. 26.

<sup>3</sup> Dowd R. A. *Christianity, Islam, and Liberal Democracy Lessons from Sub-Saharan Africa*. – N.Y., 2015. – P. 127.

общин совершают. Слишком часто наблюдатели полагают, что религиозные общины воздействуют на политическую культуру способствованием или препятствованием гражданскому участию и терпимости, на основе чрезвычайно суммарных данных и без рассмотрения того, как сама религиозная принадлежность влияет на действия и позиции подавляющего большинства индивидов, принадлежащих к таким общинам. Слишком многие приняли политические ярлыки и сразу перескочили на выводы о влиянии религии на общественную жизнь»<sup>1</sup>.

Р. Дауд, в отличие от прочих исследователей, пытается рассмотреть воздействие религиозного фактора на политическую культуру диалектически, хотя и в рамках идеалистического понимания истории. Он отмечает, что немалое значение в этом воздействии имеет то, в какой конкретно стране это протекает этот процесс. «Религиозные лидеры в странах Африки к югу от Сахары, как правило, более открыто поддерживали продемократические движения 1980-х и 1990-х гг. в тех странах региона, которые отличались наибольшим религиозным разнообразием. Важно отметить, что религиозные лидеры в некоторых религиозно однородных странах — такие, как некоторые католические лидеры в преимущественно католическом Заире (Демократической Республике Конго), откровенно поддерживали демократические реформы в 1980-е и 1990-е гг. Тем не менее, мы обнаружили, что религиозные лидеры, как правило, более активны в своей поддержке демократических изменений в религиозно многообразных странах, нежели в религиозно однородных странах. При использовании данных обследования для сравнения воздействия религиозной принадлежности на гражданскую активность и религиозную терпимость в Нигерии, Сенегале и Уганде мы находим, что национальная установка имеет по меньшей мере не меньшее, а то и большее значение, нежели то, является некоторая религиозная община христианской или исламской, правоверно христианской или пятидесятнической. Христианские и исламские религиозные общины оказывали, на момент обследования, более позитивное воздействие на частоту политических дискуссий и на уважение религиозной свободы в религиозно многообразной Нигерии, не-

---

<sup>1</sup> Ibid. — P. 156

жели в преимущественно мусульманском Сенегале и преимущественно христианской Уганде»<sup>1</sup>.

Но почему именно религиозная принадлежность оказывает более положительное воздействие на ключевые компоненты либеральной демократической политической культуры в Нигерии, чем в Сенегале и Уганде, — из-за религиозного разнообразия Нигерии или из-за иных факторов, отличающих Нигерию от двух других стран, — ответ на этот вопрос, считает Р. Дауд, можно дать только после внимательного рассмотрения целого комплекса социальных явлений. Проведенная им работа (интервьюирование населения и сбор нарративных данных о событиях последних десятилетий) дала результаты, позволяющие предположить, что для объяснения влияния христианских и исламских религиозных общин на ключевые компоненты либеральной демократической политической культуры в Нигерии следует учитывать прежде всего два взаимосвязанных фактора: насколько долго некоторое сообщество было религиозно многообразным и какова степень религиозной интеграции в этом сообществе. «Город Ибадан с конца девятнадцатого века включает равновеликие христианскую и мусульманскую общины, и религиозные идентичности пересекают этнические идентичности и даже большие семьи. ... Ибаданские христианские и мусульманские религиозные лидеры с течением времени усвоили, что в высшей степени в интересах их религиозных общин будет «жить и давать жить другим» и поддерживать нейтральность государства в отношении религиозных дел. Поддержкой нейтральности государства в отношении религиозных дел религиозные лидеры способствовали большей христианско-мусульманской интеграции. В свою очередь, эта интеграция создала благотворный цикл. Смешение и взаимопроникновение религиозных групп уменьшило вероятность того, что будущие религиозные лидеры будут поощрять нетерпимость или особые привилегии для своих религиозных общин за счет других. Это потому, что христианские религиозные лидеры, которые могли бы стремиться к достижению религиозного доминирования, не говоря уж о тех политиках, которые могли бы разыгрывать религиозную карту ради обретения власти, не получили бы поддержки от христиан, у которых мусульманские соседи, друзья, товарищи по школе и по работе и члены семьи. Мусульманские

---

<sup>1</sup> Ibid. — P. 123.

религиозные лидеры и политики, которые могли бы попытаться сделать то же самое, также нигде не нашли бы отклика среди мусульман, имеющих христианских соседей, друзей, товарищей по школе и по работе»<sup>1</sup>.

Напротив, интервью с религиозными лидерами и простыми христианами и мусульманами в отличающемся религиозным разнообразием Джосе позволили Р. Дауду утверждать, что религиозность здесь не оказывает позитивного влияния на религиозную терпимость, какое оказывала в религиозно многообразном Ибадане, так как христиане и мусульмане в Джосе в значительной степени изолированы друг от друга, чего нет в Ибадане. Это отчасти связано с быстрым приростом мусульманского населения в Джосе и других районах штата Плато. «Если с колониальных времен в Джосе имелось немногочисленное, но значительное мусульманское население, то отчаянное экономическое положение на севере, усугубляемое ухудшением состояния окружающей среды в последние несколько десятилетий, загнало десятки тысяч мусульман на юг, в Джос (штат Плато) и в другие части нигерийского Среднего Пояса. Приток мусульман превратил Джос из преимущественно христианского города в город с христианским большинством и весьма многочисленным и быстрорастущим мусульманским меньшинством. Встревоженные тем, что теряют влияние на город, и опасаящиеся, что мусульмане в этом районе скоро обгонят христиан по численности, христианские лидеры отреагировали тем, что призвали христиан защищаться против того, что воспринимали как усилия по исламизации Джоса. В этом городе, где в религиозном плане демография очень быстро менялась, христиане и мусульмане разделены не только религией, но и этничностью и статусом коренной/поселенец, с заметным преобладанием христиан, принадлежащих к этническим группам, считающимся коренными для Джоса и имеющих права, вытекающие из такого статуса, и с мусульманами, принадлежащими к этническим группам, считающимся пришельцами или поселенцами, которые, как правило, лишены права землевладения, а также и других прав. В результате христиане и мусульмане остаются разделенными, занимая различные районы города. Например, Северная районная управа (LGA) в Джосе – в основном мусульманская, а Южная LGA – в основном христианская»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. – P. 125.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 126.

Такая позиция не только в аспекте конкретной социологии, но и теоретически (следовательно — и прогностически, и практически) на голову выше тех общих наблюдений, которыми удовлетворяются авторы вроде М. Таннера, который указывает на вторичность религиозного фактора и на решающее значение борьбы за права коренного населения, за социальные возможности и за ресурсы в межконфессиональном конфликте именно в Джосе <sup>1</sup>, но не понимает, что для этой общесоциологической констатации вообще не требуется никаких специальных знаний ни о Джосе, ни о конфликтах в нем, и ответить на вопрос о причинах, по которым конфликт происходит в данное время и в данном месте, она ничуть не помогает. Один из глубокомысленных выводов М. Таннера состоит в том, что «конфликт в Джосе имеет выраженное религиозное измерение, и это в целом способствует обострению конфликта» <sup>2</sup>. Но напоминанием о том, что «жители Джоса жили вместе до 1990-х годов в мире» <sup>3</sup>, и благодушной заключительной фразой «Хотелось бы надеяться, что это будет снова возможным в ближайшем будущем» <sup>4</sup>, автор ясно показывает, что динамику ситуации в Джосе он либо игнорирует, либо толком не знает.

Проблема же Джоса, как показал Р. Дауд, — религиозные линии разлома, наличие религиозно однородных зон, а отнюдь не религиозный фактор сам по себе и не религиозное разнообразие. Именно существование конфессионально однородных зон отличает религиозно разнообразный Джос от религиозно разнообразного Ибадана и объясняет, почему религиозные общины в Джосе более нетерпимы и менее склонны поддерживать те политические и теологические учения, которые требуют уважения к религиозной свободе. Совершенно верным в аспекте методологии является тезис Р. Дауда о том, что «кросснациональные исследования должны быть дополнены субнациональным сравнительным анализом. Если мы будем смотреть на страны с расстояния и лишь сравнивать их по воздействию религиозной принадлежности на политическую культуру, не осознавая, что в воздействии религиозной принадлежности возможно наличие

<sup>1</sup> См.: Tanner M. *Gewaltkonflikt in Jos, Nigeria: Welche Rolle spielt die Religion? / Religiöse Identitäten in politischen Konflikten.* — Hrsg.: Werkner I.-J., Hidalgo O. — Wiesbaden, c. 2016. — S. 237 — 238.

<sup>2</sup> Ibid. — S. 238.

<sup>3</sup> Ibid

<sup>4</sup> Ibid

вариаций в зависимости от конкретных условий внутри страны, наши выводы о влиянии религиозной принадлежности на политическую культуру, вероятнее всего, будут в лучшем случае неполными, а в худшем — совершенно ошибочными»<sup>1</sup>.

Не углубляясь в детали проведенных Р. Даудом эмпирических (в том числе полевых) исследований целого ряда социальных факторов, приведем его общий вывод: «Не очень-то легко определить относительную значимость воздействия каждого из этих факторов в отдельности на политическое влияние христианских и исламских религиозных общин. Тем не менее, учтя ряд факторов, отличающих страны Африки к югу от Сахары друг от друга (т. е. человеческое развитие, образование, уровень политических репрессий или демократии, этническое разнообразие и религиозное разнообразие), мы обнаружили, что религиозное разнообразие выделяется как чрезвычайно значимый фактор, причем удивительным образом. Хотя многие исследователи предполагают, что религиозное разнообразие делает общества менее толерантными и более склонными к дестабилизирующим конфликтам, связанным с насилием, особенно общества так называемого развивающегося мира, данные по Африке к югу от Сахары и в особенности по Нигерии, на которые мы указываем в этой книге, показывают, что вероятность того, что христианские и исламские общины эффективно поощряют определенные действия и позиции, способствующие либеральной демократии, как правило, выше в религиозно разнообразных и интегрированных условиях, нежели в религиозно однородных условиях или же в религиозно разнообразных, но сегрегированных условиях»<sup>2</sup>.

Это возвращает нас к тому, с чего мы начали нашу статью, — к тезису о необходимости использования метода сопутствующих изменений в определении сравнительной степени значимости конкретных факторов в конкретных процессах, в частности — при рассмотрении роли религиозного фактора в социальных конфликтах в современной Нигерии. Вопрос же о методологической важности перевода этого диалектического подхода к роли религии в жизни современной Нигерии на почву экономического детерминизма заслуживает отдельного рассмотрения.

---

<sup>1</sup> Ibid. — P. 156.

<sup>2</sup> Ibid. — P. 158.

### **М. Вебер**

Доктор філософських наук, директор Центру філософської практики (Брюссель), ад'юнкт-професор кафедри освітніх фондів університету Саскачеван, директор центру Уайтхедовських досліджень

### **Л.А. Андреева**

доктор філософських наук, професор Російської академії наук, Інститут Африки Центр цивілізаційних і регіональних досліджень

### **О.Ф. Гольд**

кандидат філософських наук, викладач філософії ВНКЗ Одеське Педагогічне училище

### **О.В. Добродум**

доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського Національного університету культури та мистецтва

### **Е.І. Мартинюк**

кандидат філософських наук (головний редактор), доцент кафедри філософії та методології пізнання ОНУ імені І.І. Мечникова

### **М.Г. Мурашкин**

доктор філософських наук, професор, Придніпровської державної академії будівництва та архітектури

### **М.І. Найдорф**

Культуролог, кандидат філософських наук, доцент

### **О.Е. Никитченко**

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія»

### **Д.В. Очкін**

аспірант кафедри основ філософії та загальногуманітарного знання ОНУ імені І.І. Мечникова

### **О.С. Петріківська**

кандидат філософських наук, завідувача кафедри філософії та методології пізнання ОНУ імені І.І. Мечникова

**К.В. Райхерт**

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології пізнання ОНУ імені І.І. Мечникова

**К.М. Робакова**

аспірантка кафедри філософії та методології пізнання ОНУ імені І.І. Мечникова, викладач ВНКЗ Одеське Педагогічне училище

**А.С. Тимошук**

доктор філософських наук, професор Володимирського юридичного інституту Федеральної служби виконання покарань Росії

**А.Й. Элез**

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту Африки РАН

# Зміст

---

|   |     |
|---|-----|
| Сторінка редактора .....  | 3   |
| <b>Michel Weber</b><br>SHAMANISM AND PROTO-CONSCIOUSNESS .....  | 4   |
| <b>Андреева Л. А.</b><br>КОНСТИТУИРОВАНИЕ АФРОХРИСТИАНСКОЙ И АФРОИСЛАМСКОЙ<br>ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКЕ<br>В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА ..... | 20  |
| <b>О.Ф. Гольд</b><br>УРБАНИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР ГЛОБАЛИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ<br>КУЛЬТУРЫ .....  | 32  |
| <b>Добродум О. В.</b><br>МИФОЛОГИЯ И ТЕОЛОГИЯ ИНТЕРНЕТА (ОТ МИФА К ЛОГОСУ) .....  | 40  |
| <b>Мартинюк Е. І., Никитченко О. Е.</b><br>ЕГОСИНТЕЗАЦІЯ ЯК КОНВЕРГЕНТНИЙ ПРОЦЕС В СУЧАСНОМУ<br>РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ .....                                     | 57  |
| <b>М.г. Мурашкин</b><br>КОМПАРАТИВИСТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ,<br>РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОГО ТРАНСА И ЭСТЕТИЧЕСКОГО .....                           | 75  |
| <b>М. Найлорф</b><br>ЦЕННОСТНО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ МУЗЕЯ. ЭССЕ О<br>ЦЕННОСТИ .....  | 87  |
| <b>Очків Д.В.</b><br>ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОЇ ІСТИНИ У ФІЛОСОФСЬКИХ ШКОЛАХ<br>БУДДИЗМУ ТА АДВАЙТА-ВЕДАНТІ .....  | 100 |
| <b>Елена Петриковская (Одесса)</b><br>САКРАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ВИЗАНТИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ.<br>ОБЗОР КОНЦЕПЦИЙ ВИЗАНТИНИЗМА .....                                   | 109 |
| <b>Райхерт Константин Вильгельмович</b><br>ВЕРСИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СЛОВА<br>«ПРОТЕСТАНТИЗМ» .....  | 120 |

**Рибаква К.М.**

**АДАПТИВНІ МОЖЛИВОСТІ ФІЛОСОФІЇ В СОЦІАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В  
СУЧАСНОМУ СВІТІ.....128**

**Тимошук А.С.**

**ГЕНЕЗИС ПЕРСОНАЛІЗМА.....133**

**Элез А.Й.**

**К ВОПРОСУ О КОНФЛИКТНОМ ПОТЕНЦИАЛЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА  
В СОВРЕМЕННОЙ НИГЕРИИ.....146**

**НАШІ АВТОРИ .....171**

*НАУКОВЕ ВИДАННЯ*

КОМПАРАТИВІСТСЬКІ  
ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

**КОНВЕРГЕНТНІ ТА ДИВЕРГЕНТНІ ПРОЦЕСИ  
В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ СВІТУ ТА УКРАЇНИ**

ВИПУСК 12-Й

Редакція може публікувати матеріали не поділяючи  
поглядів авторів.

Відповідність за наведені дані несуть автори

**Видано за авторською редакцією**

Підписано до друку 15.06.2017 р.  
Формат 60x84/16. Ум.-друк. арк. 12,65. Наклад 300 прим. Зам. № 06\_2017.

**Видано і віддруковано ТОВ «Удача»  
м. Одеса, вул. Гаванна, 3  
тел. (048) 726-54-37**