



Выпуск 6
Часть 2



ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ



Выпуск 6

Приложение к журналу «Государство, религия, Церковь...»

ВОПРОСЫ
РЕЛИГИИ
и РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

2010
Часть 2



ВЫПУСК 6
АНТОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ УКРАИНЫ

Часть 2: Религиоведение Украины конца XX – начала XXI в.



Кафедра
государственно-конфессиональных
отношений РАГС



Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди
Національної Академії наук України

Научно-теоретическое приложение к журналу
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ им. Г.С. СКОВОРОДЫ
НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК УКРАИНЫ
Отделение религиоведения

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 6
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ УКРАИНЫ

ЧАСТЬ 2
Религиоведение Украины конца XX – начала XXI в.

ООО ИД «МедиаПром»
Москва 2010

Рекомендовано к печати кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС и Отделением религиоведения ИФ НАН Украины

Редакционный совет:

Егоров В.К., д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России (председатель)
Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений – гл. редактор, зам. председателя)

Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе – зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)

Шмидт В.В., д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. – зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)

Барииц И.Н., д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)

Турчинов А.И., д-р соц. наук, проф., заслуженный деятель науки России

Бойков В.Э., д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)

Шевченко А.В., д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»).

Советы при редакции:

наблюдательно-координационный,
научно-консультативный, международный

Редакционная коллегия:

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф.; *Зувев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Кимелев Ю.А.*,

д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России; *Колодный А.Н.*, д-р филос.

наук, проф., заслуженный деятель науки Украины; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.;

Филипович Л.А., д-р филос. наук, проф.; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук, проф.; *Шмидт В.В.*,

д-р филос. наук. (руководитель проекта), *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России.

В 74 **Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины** [Текст]: сборник. Часть 2: **Религиоведение Украины конца XX – начала XXI в.** / сост. и общ. ред. Колодного А.Н., Филипович Л.А., Климова В.В., Шмидта В.В. – М.: ИД «МедиаПром», 2010.

Сборник представляет избранные статьи украинских религиоведов, написанных в годы становления Украины как независимого государства и охватывающих широкий круг проблем, актуальных для Украины как поликонфессиональной страны с относительно высоким уровнем религиозности, широкой сетью религиозных организаций. В новых условиях украинские религиоведы продолжают активно осмысливать как традиционные проблемы развития феномена религиозное, так и современные вопросы, связанные с процессами глобализации, постмодерна, оптимизации государственно-церковных, этноконфессиональных отношений, обеспечения свободы совести, дальнейшего развития религиоведения как науки и учебной дисциплины.

Издание рассчитано на всех интересующихся вопросами религиоведения, истории религии, научного видения современных процессов в религиозной сфере, а также особенностями религиозной жизни Украины конца XX – начала XXI в.

Уважаемые коллеги!

Вашему вниманию предлагается очередной шестой выпуск «Антологии отечественного религиоведения», представляющий труды украинских религиоведов, написанные в XX – начале XXI в.

Читая эти статьи, мы должны учитывать, что они создавались в разных условиях. Так, в первую часть выпуска включены работы, написанные в условиях идеологического и политического диктата Коммунистической партии и Советского государства, а потому только последовательное соблюдение и соответствие официальной идеологической норме зачастую делало возможным их выход в свет. Тем не менее для религиоведческой науки в содержательных аспектах они во многом остаются актуальными, поскольку рассматриваемые в них проблемы не потеряли своей значимости и в начале XXI в. Сегодня, переиздавая работы известных украинских религиоведов советского прошлого, мы не только вводим их теоретические выводы в научный оборот современной религиоведческой науки, но и отдаем дань уважения коллегам-предшественникам, чьим трудом создавалось религиоведение в его направлениях, традициях и школах.

Как и в предыдущих выпусках, Редакция не подвергала существенной правке отобранные материалы, а потому к познавательной их ценности добавляется и дидактическая: они представляют не только уровень академической науки, но и дух того времени – значительную идеологизированность и ориентацию на социодетерминистские марксистско-ленинские подходы в интерпретации Бытия, в том числе и религиозной картины мира. В данном смысле поучителен тот факт, что и К. Маркс рассматривал религию не только как опиум народа, но и как «логику в популярной форме», «моральную санкцию», «дух бездушных порядков» и т.д.

Итак, в первой части шестого выпуска «Антологии...» – Украинское религиоведение – были представлены работы, написанные сотрудниками созданного в июле 1979 г. Киевского филиала Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, преподавателями университетских кафедр, учеными различных институций Академии наук Украины.

Во второй части этого выпуска представлены в основном работы сотрудников Отделения религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины, созданного в 1991 г. путем объединения Киевского филиала ИНА АОН при ЦК КПСС и Отдела теоретических проблем религии и атеизма Института философии НАН Украины. Эти статьи отражают принципиально иной – свободный от «опиумной установки» – подход к анализу религии и феномена религиозного. Они в полной мере опираются на методологические принципы объективности, историзма, внеконфессиональности, толерантности и др.

Отдельную третью часть выпуска составят богословско-религиоведческие работы.

Мы будем благодарны за критические замечания и предложения.

Редакционная коллегия

Содержание

Религиоведческая мысль Украины конца XX – начала XXI в. <i>Колодный А.Н., Климов В.В.</i>	9
--	---

Религиоведение в его предмете и дисциплинарных выражениях

Предмет и структура религиоведения как гуманитарной науки <i>Колодный А.Н.</i>	25
Философия религии как отрасль академического религиоведения <i>Горкуша О.В.</i>	37
Проблемы философии религии в наследии мыслителей «Киевской школы» <i>Аристова А.В.</i>	51
Психология религии как религиоведческая дисциплина <i>Кулагина А.М.</i>	57
Правоведение религии в ее содержательном выражении <i>Бабий М.Е.</i>	69
Этнология религии как отрасль религиоведения <i>Филипович Л.А.</i>	79
Конфессиология религии как религиоведческая дисциплина <i>Климов В.В.</i>	86
Практическое религиоведение – новая дисциплинарная отрасль специальности <i>Колодный А.Н.</i>	97

Исторические аспекты анализа феномена религии

Историософия религии: предметное содержание <i>Колодный А.Н., Лобовик Б.А.</i>	103
Роль концепта «Логос» в общехристианской парадигме <i>Горкуша О.В.</i>	121
Софийность как святость бытия <i>Крымский С.Б.</i>	129
Эволюция представлений о сверхъестественном в разнообразии конфессиональных проявлений религии <i>Гаврилюк Т.В.</i>	137
Исторические закономерности развития религиозных систем: феноменологический дискурс <i>Гаюк И.Я.</i>	145
Роль личности в процессах исторических изменений религий <i>Павленко П.Ю.</i>	159
Человек в контексте «вторичного» мифотворчества <i>Щедрин А.Т.</i>	171
Политика и религия в контексте их взаимодействия <i>Саган А.Н.</i>	182
Функциональные возможности религии в культуре <i>Бодак В.А.</i>	189
Культурно-цивилизационные аспекты межрелигиозного диалога <i>Яроцкий П.Л.</i>	201
Проблема истинности религии в контексте межконфессиональных отношений <i>Шевченко В.В.</i>	212

Содержание

Доктрина унионизма и тенденции ее видоизменения <i>Быстрицкая Э.В.</i>	225
Украинский католицизм: исторический опыт европейской экклесиологической интеграции <i>Кияк С.Р.</i>	235
Природа неорелигий и причины их конфессионального многообразия <i>Филипович Л.А.</i>	243
Религиозное многообразие мира и перспективы религиозного плюрализма <i>Еленский В.Е.</i>	256
Премодерн, модерн и постмодерн в контексте истории христианства <i>Колодный А.Н.</i>	265
Свобода совести и свобода религии: современная парадигма <i>Бабий М.Е.</i>	279

Религия в контексте общественных процессов конца XX – начала XXI в.

Постмодерн как фактор трансформации функциональности религиозного феномена <i>Выговский Л.А.</i>	287
Конвергентные процессы в религиозной жизни на примере новых религиозных движений) <i>Мартынюк Э.И., Никитченко Е.Э.</i>	296
Обмирщение христианства и отстраненность его от мира <i>Павленко П.Ю.</i>	303
Межконфессиональный диалог как составляющая культурно-цивилизационных отношений <i>Климов В.В.</i>	313
Религиозные конфликты в их природе и типологии <i>Аристова А.В.</i>	325
Религиозная духовность, ее структура и процесс формирования <i>Чуприй Л.В.</i>	333
Культура и инкультурация в контексте межрелигиозного и межкультурного диалога <i>Яроцкий П.Л.</i>	349
Информационная цивилизация и религия <i>Свистунов С.В.</i>	361
Взаимодействие национального и религиозно-сепаратистского конфликтов на Украине <i>Недавняя О.В.</i>	369
Трансформации православия в глобализированном мире <i>Марчишак А.Р.</i>	374
Католическая Церковь в секулярном мире: теологические новации и антиномии <i>Яроцкий П.Л.</i>	383
Православно-католические отношения и электоральные предпочтения в Галиции <i>Юраш А.В.</i>	393
Эсхатологические идеи в их протестантском выражении <i>Докаш В.И.</i>	401

Содержание

Харизматизация христианства как мировая тенденция <i>Титаренко В.В.</i>	409
--	-----

Религиозная жизнь Украины в ее проблемах и перспективах

Актуальные проблемы совершенствования законодательной базы свободы совести на Украине <i>Бондаренко В.Д.</i>	417
Религиозная составная в практике государственного строительства на Украине <i>Здиорук С.И.</i>	429
Особенности религиозной самоидентификации Украины <i>Климов В.В.</i>	442
Религия и формирование современной украинской нации <i>Еленский В.Е.</i>	451
Этнические и религиозные изменения православия на Украине <i>Здиорук С.И.</i>	460
Этнизация общественной жизни и христианский космополитизм <i>Павленко П.Ю.</i>	469
Состояние православия Украины как отражение ее истории <i>Саган А.Н.</i>	478
Православные миряне в жизни Украины <i>Недзельская Ю.К.</i>	488
Православно-католический диалог: экклесиологический и сотериологический дискурс <i>Яроцкий П.Л.</i>	496
Трансформационные процессы в евангельском протестантизме <i>Черенков М.Н.</i>	508
Этносохраняющая роль ислама в жизни тюркоязычных народов на территории Украины <i>Кирюшко Н.И.</i>	516
Украинское родноверие и неоязычество: проблемы дифференциации и их самоидентификации <i>Базык Д.В.</i>	526
Молодежная религиозность в контексте социокультурных изменений <i>Гаврилова Н.С.</i>	534
Проблемы гармонизации взаимоотношений между Церковью и государством на Украине <i>Недзельский К.К.</i>	542
Приложение. Список основных изданий академического религиоведения Украины 1996–2010 гг.	549

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ МЫСЛЬ УКРАИНЫ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI в.

С 1991 г. – года становления Украины как независимого государства – начался новый этап в развитии украинской религиоведческой науки. В посткоммунистической Украине религиоведение избавилось от воинствующей антирелигиозной ориентированности, определявшей на протяжении семи десятилетий развитие этой науки в условиях советской системы власти. Из средства критики религии оно превратилось в научную дисциплину, призванную объективно изучать религиозный феномен во всем многообразии его конфессиональных проявлений и функций. Как наука украинское религиоведение избавилось от «опиумных» оценок, приобрело новые исследовательские черты, пересмотрев саму стратегию и методы религиоведческих исследований. Их приоритетными характеристиками стали объективность, историзм, мировоззренческий плюрализм, внеконфессиональность.

В Отделении религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины, образованном в 1991 г., в других научных учреждениях и центрах НАН, в частности, в институтах политологии, истории, украиноведения и др., в религиоведческих подразделениях высших учебных заведений (на специализированных кафедрах и факультетах Киевского Национального университета им. Тараса Шевченко, Национального педагогического университета им. М. Драгоманова, Национального университета «Киево-Могилянская академия», Черновицкого, Одесского, Волынского, Полтавского и Прикарпатского университетов) развернулась систематическая работа по исследованиям актуальных проблем философии, социологии, психологии, историософии, конфессиологии, правологии и этнологии религии, изучению истории религии и современных религиозных процессов на Украине и в мире.

Заметный вклад в развитие украинской религиоведческой науки в последнее десятилетие внесли вузовские ученые д-р филос. наук Л. Выговский (проблема функциональности религии, г. Хмельницкий), д-р филос. наук В. Докаш (проблемы религиозной эсхатологии, г. Черновцы), д-р филос. наук Л. Кондратик (история украинской религиоведческой мысли, г. Луцк), канд. филос. наук Э. Мартынюк (проблемы мирового религиозного процесса,

г. Одесса), д-р филос. наук Н. Закович (вопросы религиоведческого и религиозного образования, г. Киев), канд. филос. наук А. Гудима (проблема места религии в украинском национальном развитии, г. Тернополь), д-р филос. наук Г. Лозко (проблемы этнологии религии, г. Киев), д-р психол. наук В. Москалец (проблемы психологии религии, г. Ивано-Франковск), д-р филос. наук С. Кияк (проблемы бытия католицизма на Украине, г. Ивано-Франковск), д-р филос. наук Е. Предко (история и проблемы психологии религии, г. Киев), д-р филос. наук И. Мозговой (проблемы становления христианского богословия, г. Сумы), д-р филос. наук А. Глушак (вопросы бытия религии в Крыму, г. Севастополь), д-р филос. наук Е. Дулуман (проблемы природы атеизма, становление христианства, г. Киев), д-р филос. наук А. Черний (проблемы философии религии, г. Киев), д-р ист. наук Н. Стоколос (история религии западного региона Украины, г. Ровно), д-р филос. наук В. Любашенко (история и настоящее украинского протестантизма, г. Львов), д-р филос. наук В. Лубский и канд. филос. наук Н. Киришко (история и настоящее ислама, г. Киев), д-р ист. наук А. Уткин и д-р полит. наук А. Шуба (проблемы бытия религии и Церкви в условиях развития независимой Украины, г. Киев), М. Маринович (проблемы конфессионального бытия религий Украины, г. Львов), д-р ист. наук Я. Стоцкий и д-р ист. наук Э. Быстрицкая (региональные особенности истории греко-католицизма, г. Тернополь), д-р филос. наук Л. Шугаева (история православного сектантства, г. Ровно), д-р филос. наук М. Мурашкин (феномен мистицизма, г. Днепропетровск), д-р филос. наук В. Бондаренко (проблемы государственно-церковных отношений, г. Киев), д-р филос. наук Г. Панков (история религиозной философии, г. Харьков), д-р филос. наук А. Щедрин и канд. филос. наук С. Качурова (новые религиозные течения и духовные движения, г. Харьков), д-р филос. наук В. Бодак (проблемы соотношения религии и культуры, г. Дрогобыч), д-р филос. наук М. Черенков (история и настоящее евангельского протестантизма, г. Киев), канд. филос. наук В. Калужный (проблемы межконфессиональных отношений, г. Запорожье), канд. филос. наук К. Недзельский (проблемы места и роли религиозного фактора в жизни Украины, г. Херсон), д-р филос. наук В. Вандышев (вопросы истории философской и богословской мысли на Украине, г. Сумы), канд. филос. наук А. Марчишак (проблемы современного православия, г. Черновцы), канд. полит. наук А. Юраш (проблемы религиозной жизни современной Украины, г. Львов), канд. филос. наук Н. Наумова (проблема рационального и иррационального в религии, г. Севастополь), д-р филос. наук Т. Горбаченко (проблемы религиозной истории Украины, г. Киев), канд. филос. наук С. Головащенко (проблемы христианонологии и библеистики, г. Киев), канд. филос. наук С. Бублик (вопросы правового обеспечения свободы религии, г. Киев), канд. филос. наук Н. Новиченко (проблемы государственно-церковных отношений, г. Киев), д-р филос. наук Р. Ситарчук (история протестантизма на Украине, г. Полтава), канд. филос. наук О. Магеря (проблемы соотношения морали и религии, г. Киев), канд. филос. наук Т. Гаврилюк (проблемы онтологии религии, г. Киев), д-р филос. наук М. Попов (проблемы филосо-

фии религии, г. Киев), канд. филос. наук И. Гаюк (история Армянской Церкви в регионах Украины, г. Львов), канд. филос. наук Т. Беднарчик (вопросы природы родноверского движения, г. Винница), канд. ист. наук М. Палинчак (особенности государственно-церковных отношений в центральноевропейских странах, г. Ужгород) и многие другие ученые-религиоведы в различных регионах страны.

Плодотворную работу вела школа исследователей вопросов религии советского периода, которая работала под руководством ректора Полтавского педагогического университета д-ра ист. наук, профессора В. Пашенка. Большая заслуга в обнародовании и популяризации достижений украинских религиоведов в изучении истории религии на Украине принадлежит Институту религиоведения Львовского Музея истории религии, который каждый год проводит по этой проблематике широкопредставительные майские научные конференции. Регулярный характер приобрела организация научных конференций по проблемам бытия христианских Церквей в истории и современной Украине тернопольского проф. А. Гудимы. Прекрасный опыт организации научной работы молодых религиоведов по изучению истории отдельных Церквей, религий, в частности восточного происхождения, накопил доцент Донецкого института искусственного интеллекта И. Козловский. Активно работает Центр компаративистских исследований религии, созданный одесскими религиоведами под руководством Э. Мартынюка. Модели организации эффективного религиоведческого образования созданы в группах религиоведческой специализации в Киевском национальном университете им. Тараса Шевченко (В. Лубский), Донецком институте искусственного интеллекта (В. Шевченко), Черновицком национальном университете им. Ю. Федьковича (В. Балух), Житомирском государственном университете им. И. Франко (П. Саух), Прикарпатском государственном университете им. В. Стефаника (С. Кияк), Национальном педагогическом университете им. М. Драгоманова (В. Бондаренко) и др.

Качественное развитие в годы независимости Украины приобрело и богословское религиоведение, в частности в высших духовных учебных заведениях различных конфессий и Церквей. Необходимо отметить работы кардиналов Греко-Католической Церкви Мирослава-Ивана Любачивского и Любомира Гузара, православных Патриархов Филарета (Денисенко) и Дмитрия (Яремы), митрополитов Владимира (Сабодана) и Дмитрия (Рудюка), д-р филол. наук, архиепископа Игоря (Исиченко), владыки Софрона Мудрого, д-ра богословия Д. Степовика, преподавателей духовных учебных заведений М. Мариновича, М. Черенкова, В. Соловия, содержательные проповеди руководителей протестантских сообществ Г. Коменданта, В. Крупского, М. Паночка, В. Горпинчука и др. Важным каналом развития богословия, трибуной для богословских диспутов стал баптистский журнал «Богословие» (г. Одесса, редактор С. Санников). Среди высших духовных учебных заведений конфессий и Церквей Украины своими творческими достижениями и особенностями в организации учебного процесса богословского содержания отличаются

Украинский католический университет (г. Львов) и Национальный университет «Острожская академия». Усиленное внимание проблемам богословского религиоведения уделяют православные богословские академии, христианские университеты, католические и греко-католические семинарии, некоторые конфессиональные учебные заведения.

До получения Украиной независимости в УССР функционировали два специализированных научно-исследовательских религиоведческих центра – отдел (позднее – сектор) мировоззренческих проблем религии и атеизма Института философии Национальной академии наук Украины (его возглавляли в разное время д-р филос. наук, проф. А. Ерышев, д-р филос. наук, проф. Е. Дулуман, д-р филос. наук, проф. Б. Лобовик, а с 1990 г. – д-р филос. наук, проф. А. Колодный) и Межреспубликанский филиал Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС (возглавляемый д-ром филос. наук, проф. А. Онищенко). Если первое учреждение занималось исследованием преимущественно особенностей религиозного феномена во всем многообразии его конфессиональных проявлений и полифункциональности, то второе акцентировало внимание на проблемах сохранения религиозности в условиях социализма и определения путей ее преодоления. Эти особенности исследовательских усилий нашли соответствующее выражение и в публикациях упомянутых учреждений.

В так называемый период перестройки, инициированной М.С. Горбачевым, отношение государства к религиозным организациям и их деятельности изменилось. Заметно лояльнее к проявлениям религиозности стала Коммунистическая партия. Это актуализировало вопрос объединения двух научно-религиоведческих учреждений Украины и создания в структуре НАН Украины мощного научного подразделения по исследованию религиозных явлений и процессов. Президиум АН УССР 26 июня 1991 г. принял Постановление «О создании Отделения религиоведения Института философии АН УССР», укомплектовав его штаты научными работниками сектора мировоззренческих проблем религии и атеизма и частью сотрудников Межреспубликанского филиала. Этим Постановлением в структуре Института философии предполагалось автономное существование Отделения религиоведения с собственным Ученым Советом, который имел права, аналогичные правам Ученых Советов академических институтов; самостоятельно формировал штаты работников, имел отдельное финансирование и др. Руководителем Отделения был назначен его основатель – член-корреспондент АН Украины А. Онищенко.

Принятое Президиумом АН УССР Положение об Отделении религиоведения определяло такие *основные задачи его деятельности*:

- разработка теоретических и методологических проблем религиоведения;
- изучение религиозной ситуации на Украине, прогнозирование ее изменений, анализ причин и форм межцерковных конфликтов, разработка программ нормализации религиозной ситуации, формирование в обществе атмосферы религиозной терпимости и гражданского мира;

- исследование истории религий и Церквей на Украине; анализ религиозных верований украинцев за рубежом, деятельности религиозных организаций диаспоры, ее влияния на религиозную жизнь на Украине; координация религиоведческих исследований в учреждениях АН УССР и вузах страны;

- осуществление подготовки научных кадров и повышение их квалификации.

Образованные в Отделении три отдела приступили к исследованию актуальных в то время научных проблем: отдел философии религии (заведующий – д-р филос. наук А. Колодный) – «Методологические принципы и категориальный аппарат религиоведения», отдел истории религии (заведующий – д-р филос. наук П. Яроцкий) – «История Православной Церкви на Украине» и отдел социологии религии (заведующий – д-р филос. наук П. Косуха) – «Современная религиозная ситуация на Украине: состояние, тенденции, прогнозы».

Именно в тот период произошли кардинальные изменения мировоззренческих парадигм в оценках религии и ее функциональности, утверждение свободы бытия религии и религиозных структур в обществе. Ряду исследователей такие изменения дались нелегко, о чем свидетельствуют и довольно незначительное в первой половине 90-х гг. XX в. количество печатных научных работ, и выход некоторых ученых из состава Отделения религиоведения. Назовем коллективные монографии, которые были подготовлены в тот период: «История христианской Церкви на Украине» (под ред. А. Онищенко, 1991), «Религия в духовной жизни украинского народа» (под ред. А. Колодного, 1994), «Современная религиозная ситуация на Украине» (под ред. П. Косухи, 1994), а также книги М. Бабия «Свобода совести: философско-антропологическое и религиоведческое осмысление» (1994), В. Любчика «Библейские пророчества в свете катаклизмов XX столетия» (1993) и др.

При всех политических, экономических, социальных и духовных сложностях, переживаемых в то время Украиной, безусловным достижением Отделения религиоведения была организация и проведения широкомасштабных социологических исследований особенностей и уровня религиозности в стране, состояния и тенденций межконфессиональных отношений, единства религиозного и национального факторов в духовном возрождении Украины, характера нетрадиционного религиозного процесса и др. В тот период для государственных органов Отделением было подготовлено около 20 научно-экспертных материалов с анализом различных актуальных проблем религиозной жизни Украины.

В июле 1993 г. Отделение возглавил д-р филос. наук, проф. А.Н. Колодный. По его инициативе осенью того же года была образована Украинская Ассоциация религиоведов (УАР), которая включала около 20 областных отделений и давала возможность организационно объединить усилия всех ведущих исследователей страны в коллективном изучении актуальных проблем религиоведческой науки, скоординировать тематику исследований. Активизации религиоведческих научных поисков, преобразованию вынужденно самостоятельных и разьединенных исследователей религиозных явлений и процессов

в слаженную корпорацию научных работников способствовало также проведение в различных городах Украины научных конференций (с соответствующей тематической специализацией регионов) по широкому спектру проблем религиоведческой науки. Так, на базе Львовского Музея истории религии уже в 1991 г. было положено начало проведению круглых столов «История религии на Украине». Запорожье специализировалось на конференциях по проблемам межконфессиональных отношений, Полтава – по проблемам истории религии советского периода, Черновцы – по проблемам общественного функционирования религии, Донецк – по проблемам соотношения религии и науки, Тернополь – по проблемам этнологии религии, Хмельницкий – по проблемам региональных особенностей религиозной жизни и др. Положительным аспектом такого системно-регионального проведения конференций религиоведов стала не только публикация их организаторами сборников докладов и сообщений, но и широкое привлечение к работе научных форумов богословских религиоведов. Таким образом, на Украине было налажено творческое сотрудничество двух разных по подходам и видению проблем ветвей религиоведения. Известные богословы начали готовить и защищать кандидатские диссертации по религиоведению в Специализированном научном совете, который функционировал в Институте философии, имел три профессиональных направления (философию, историю и социологию) и давал возможность защитить диссертации для получения научных степеней кандидата и доктора наук.

Экономический кризис первых лет независимости страны стал причиной решения Президиума НАН Украины о сокращении штата работающих в Отделении религиоведения до 19 человек. Возникал даже вопрос о реформировании этого единственного на Украине академического религиоведческого учреждения и передаче его отделов в соответствующие институты НАН. Однако здравый смысл победил, ведь феномен религии можно и необходимо исследовать не только *в целом*, но и *как целое*. Изучение религии как составной части предмета различных общественных и гуманитарных наук не дает возможности для глубинного научного освоения этого весьма специфического и по-своему латентного духовного явления во всей его целостности и широком конфессиональном бытии. Как целое, во всей совокупности составляющих и сложной функциональности религию может исследовать лишь такая гуманитарная наука, как религиоведение. Опираясь на эти аргументы, удалось сохранить Отделение религиоведения как самостоятельное академическое учреждение, а также добиться через Минобразование Украины преподавания курса религиоведения во всех вузах страны как обязательной учебной дисциплины.

С первых лет деятельности Отделения было налажено его творческое сотрудничество с Государственным комитетом Украины по делам национальностей и религий. В целях проведения научно обоснованной политики государства в сфере религиозной жизни при Госкомнацрелигий Украины начал действовать научно-методический совет, в который вошли ведущие ученые-религиоведы, преимущественно из Отделения религиоведения НАН. Это да-

вало государству возможность избежать субъективизма в решении сложных проблем религиозной жизни, взвешенно подходить к ним с учетом потребностей и интересов государственного строительства и национального возрождения, оказывать содействие формированию толерантных межконфессиональных отношений. Последнее было особенно важно с учетом того, что в стране официально зарегистрировано более 100 различных Церквей и религиозных течений.

На протяжении почти 20 лет функционирования Отделения религиоведения происходили заметные изменения в его структуре и штатах, что нередко было продиктовано не только сугубо научными потребностями, но и финансово-экономическими возможностями академической науки. За неимением средств на проведение репрезентативных социологических исследований религиозных явлений в стране пришлось преобразовать отдел социологии религии в отдел проблем религиозных процессов на Украине. Актуализация исламского фактора в мире и на Украине вызвала потребность в открытии в Отделении в 2007 г. специализированной научно-исследовательской группы. В настоящее время в структуре Отделения работают отделы философии религии, истории религии и практического религиоведения, а также научно-исследовательская группа по исламоведению.

Заметный вклад в работу Отделения религиоведения за годы его деятельности внесли многие ученые, которых уже нет с нами или которые по тем или иным причинам изменили место работы. Среди них прежде всего следует вспомнить докторов философских наук, профессоров Бориса Александровича Лобовика (1923–1999) и Петра Ивановича Косуху (1935–1996). Б.А. Лобовик оставил украинскому религиоведению свои непревзойденные работы по гносеологии религии. Он дал всестороннюю характеристику гносеологическому механизму абсолютизации субъективной стороны чувственных данных и роли элементарного абстрагирования в религиозном отражении, раскрыл религиозное практически-духовное отношение как культурно-институциональный способ существования идеи сверхъестественного (его работы: «Обыденное религиозное сознание», «Религиозные взгляды, чувства, поклонение», «Объект и форма религиозного отображения», «Религиозное сознание и его особенности» и др.). П.И. Косуха оставил о себе память прежде всего как исследователь социально-этического учения позднего протестантизма, как социолог религии. Под его руководством в 1993–1995 гг. были проведены широкомасштабные социологические исследования трансформаций религиозного сознания и функционирования религиозных сообществ в условиях свободы совести. Результаты этих исследований были использованы при подготовке работы «Современная религиозная ситуация в Украине: состояние, тенденции, перспективы» в двух частях (Киев, 1994). Вместе с Церковью евангельских христиан-баптистов Петр Иванович и возглавляемая им группа исследователей во всех областях страны провели основательное изучение архивных источников по истории баптизма в украинских регионах, опубликовали тематический сборник этих архивных материалов.

Работая в Отделении религиоведения, нынешний руководитель ВАК Украины В. Бондаренко подготовил докторскую диссертацию «Институализованная православная религиозность в контексте современной общественно-политической ситуации в Украине». В разные годы в Отделении работали и оставили о себе добрую память за научный вклад доктора наук Г. Надтока (история православия), В. Фомиченко (исследование христианской антропологии), кандидаты наук М. Филоненко (исследование православия), Ю. Терещенко (исследование религиозной морали), А. Сарапин (проблемы философии религии), Н. Литвиненко (исследование общественного функционирования религии), В. Любчик (проблемы библейской эсхатологии), Т. Гаврилюк (проблемы сущности религиозного феномена) и др.

О научной широте и масштабности изучения явлений и процессов религиозной сферы свидетельствует проблематика плановых тем научно-исследовательских групп Отделения религиоведения: «Феномен религии: природа, сущность, функциональность», «Особенности и вехи истории украинского христианства», «Религиозная деятельность в контексте общественных процессов» (1994–1997), «Феномен религии: историософское осмысление» и «Религиозный фактор в контексте этносоциальных и политических процессов в Украине» (1998–1999), «Трансформация религиозной духовности в условиях модерна и постмодерна» и «Тенденции развития религии и религиозности в украинском обществе» (2000–2002), «Религиозный фактор в контексте политической жизни и духовных трансформаций украинского общества» и «Религия в контексте глобальных процессов современности» (2003–2005), «Процесс конфессионализации религии: закономерности и прогнозы» и «Дисциплинарная структура религиоведения: содержательное наполнение и тенденции изменений» (2006–2008). Общей для Отделения темой в 2005–2007 гг. стала тема «Состояние и прогнозы религиозных процессов Украины на ближайшее десятилетие».

В настоящее время отделы работают над плановыми темами «Религиозный фактор в контексте духовного развития современной Украины» (2009–2011), «Практическое религиоведение: сущность и функции» и «Природа мусульманского максимализма и прогнозы его проявлений в украинских регионах». В масштабах Отделения исследуется тема «Поликонфессиональная Украина в условиях культурно-цивилизационного диалога начала XXI столетия».

Отделение религиоведения не является замкнутой научной корпорацией, существующей вне реальных процессов в государстве и обществе. Вместе с выполнением плановых тем Отделение и его сотрудники каждый год по поручению государственных органов, Президиума и Отделения истории, философии и права НАН Украины готовят значительное количество научно-экспертных и аналитических материалов, отвечают на запросы народных депутатов, письма государственных, общественных, религиозных организаций, отдельных граждан, выступают с комментариями, аналитическими обзорами в электронных СМИ, на страницах газет и журналов. Это довольно ответственная работа, за которой нередко стоят судьбы людей, будущее религиоз-

ных общин или организаций, что не допускает необъективности, предубежденности, незнания законодательства в религиозной сфере. Лишь глубокое знание объекта анализа гарантирует объективность и беспристрастность. К сожалению, такая ответственная работа выполняется сегодня не только без надлежащей оплаты, но даже без учета ее при закрытии плановых тем, определении бюджета Отделения, без премиальных средств, финансирования командировок, публикаций работ и т.п. Сотрудникам Отделения приходится постоянно выступать в роли консультантов для тех, кто своими силами исследует ту или иную религиоведческую тему, не находит надлежащего научного руководства по месту работы или обучения в аспирантуре. Для помощи им мы активно предлагаем такие формы, как научная стажировка и прикрепление к Отделению.

Помимо плановых тем, Отделением религиоведения в разные годы выполнялись и внеплановые темы, в частности «Межконфессиональные и внутриконфессиональные конфликты: состояние, причины и тенденции», «Новые религиозные течения и культы в период социально-экономического кризиса посткоммунистического общества в Украине», «История евангельско-баптистского движения в Украине», «Национальный и религиозный факторы в контексте истории Украины», «Свобода религии в странах постсоциалистического пространства», «Существование ислама в Украине и мире: состояние и прогнозы» и проч.

За последние годы (1996–2010) печатная продукция Отделения лишь книжно-брошюрной формы (монографии, сборники, журналы, брошюры и др.) составила свыше 350 изданий. Перечень публикаций приведен в приложении к этой книге. Это работы по вопросам общего религиоведения, этнологии, конфессиологии и политологии религии. Значительный объем работы выполнен Отделением в исследовании христианства, истории религии и Церкви на Украине, проблем свободы религии и др. Знаковыми работами Отделения стали «Академическое религиоведение» (под ред. А. Колодного, 2000, 2007), «Религиоведческий словарь» (под ред. А. Колодного и Б. Лобовика, 1996), «История религии в Украине» (под ред. А. Колодного и П. Яроцкого, 1999), «Украина религиозная» (в 2 вып., под ред. А. Колодного, 2008), десять научных сборников к юбилею Крещения Руси, двенадцать книг из цикла «Свобода совести». Важным научным проектом Отделения является 10-томная «История религии в Украине», восемь книг которой уже увидели свет. Идет активная работа над трехтомной «Украинской религиоведческой энциклопедией», «Атласом религиозной жизни Украины», исследованием истории религиоведческой и богословской мысли Украины. В серийном издании «Мыслители украинской диаспоры» вышли книги В. Олексюка (США) «Христианские основы украинской философии» (1996), И. Музички (Италия) «Христианство в жизни личности и народа» (1999), С. Ярмуса (Канада) «Опыт веры украинца» (2002, 2007) и И. Шевцова (Австралия) «Христианская Украина» (2003). Планируется издание избранных сочинений И. Орынского и Ю. Мулика-Луцика.

Отделение имеет научную и публицистическую периодику. Уже вышли в свет 15 выпусков ежегодника «Религиозная свобода», 55 выпусков ежеквартальника «Украинское религиоведение», 115 номеров ежемесячника «Религиозная панорама». Из-за отсутствия финансирования, к сожалению, приостановился выпуск брошюр из серий «В помощь преподавателю религиоведения» и «Конфессии Украины».

Индивидуально сотрудниками Отделения религиоведения издано более 700 статей, тезисов, статей-справок в сборниках, газетах, энциклопедиях и словарях, ряд учебно-методических разработок. Все это измеряется тысячами печатных листов. Практически каждый сотрудник Отделения имеет изданную или подготовленную к печати индивидуальную монографию.

Тем не менее свои достижения Отделение измеряет не листами, а актуальностью научных поисков и исследований, научной новизной, внедрением научных выводов в различные сферы общественной и духовной жизни.

Своим непосредственным и наиболее весомым научным достижением Отделение считает, в частности, определение объекта и предмета религиоведения, гносеологический и антропологический подходы к выяснению специфики феномена религии, установление общих закономерностей религиозного процесса в мире и на Украине, раскрытие особенностей вероучительной системы ряда конфессий и их истории, исследование новейших религиозных процессов на Украине в условиях постмодерна и глобализации, раскрытие механизма свободы религии в обществе, соотношение религиозных и этнических факторов в общественной жизни и др.

Важными направлениями работы Отделения религиоведения на протяжении всего времени его деятельности была не только разработка актуальных научных тем, подготовка научно-аналитических и экспертных документов на основе изучения религиозных процессов на Украине, но и организация, и проведение совместно с подразделениями УАР международных, всеукраинских и региональных научных конференций, в частности по проблемам места и роли религии и Церкви в истории Украины, в ее нынешних общественных и духовных реалиях, по проблемам истории, этнологии, политологии и конфессиологии религии, свободы религии в постсоциалистических странах, проблемам государственно-церковных отношений и т.п. С 1996 г. Отделением проведено свыше 180 научных конференций. В частности, масштабными и представительными были организованные нами совместно с Госкомнацрелигий Украины, Международной академией свободы религии и вероисповеданий, Международной ассоциацией религиозной свободы ежегодные конференции по проблемам свободы религии. Так, например, в работе конференции «Свобода религии и демократия» из этого цикла в августе 2010 г. приняли участие около 100 научных работников, экспертов, практиков, представителей религиозных организаций, СМИ, в том числе 40 участников из 12 стран ближнего и дальнего зарубежья. В октябре 2009 г. Отделение провело первую часть своей конференции из цикла «Украина–Ватикан» в мэрии Рима. Мероприятие открыл и выступил с докладом Генеральный секретарь Синода еписко-

пов Римо-Католической Церкви архиепископ Николай (Этерович). В июле 2009 г. в Вене (Австрия) на специальном заседании Департамента по правам человека ОБСЕ с основным докладом «От обязательств до воплощения свободы религии и вероисповеданий в регионе ОБСЕ» выступила заведующая отделом Отделения религиоведения, д-р филос. наук, проф. Л. Филипович. Все это свидетельствует о нашем имидже в мировом сообществе религиоведов и о наших научных и научно-организационных возможностях.

Совместно с Центром религиозной информации и свободы УАР и Украинской Ассоциацией религиозной свободы Отделение проводит традиционные Дни религиозной толерантности в областных центрах страны с приглашением к участию в их работе представителей различных конфессий (проведено уже более 30 таких мероприятий). Сотрудничая с Государственным комитетом Украины по делам национальностей и религий, другими общественными организациями, Отделение оказывает всяческое содействие утверждению в стране свободы совести, свободы религии и вероисповедания. К нам обращаются для творческого сотрудничества и решения проблем своего функционирования в обществе представители различных конфессий и Церквей – больших и малых, традиционных и нетрадиционных, официально действующих и еще незарегистрированных. Исповедуя принцип «Бог один, а путей к Нему много», Отделение не обнаруживает предубежденности ни к одной из существующих на Украине конфессий. К этому обязывает наше основное призвание – объективный, неангажированный и всесторонний анализ религиозных процессов современности. Наша страна находится на пути к гражданскому обществу, в котором каждый человек – суверен своей судьбы. Никто не имеет права навязывать другому свой конфессиональный выбор.

Отделение открыто для творческого сотрудничества с научными, образовательными, культурно-просветительскими и другими организациями по выполнению совместных научных проектов, проведению социологических исследований, изучению истории отдельных конфессий на Украине, общественной мысли и др. Отделение творчески сотрудничает с Львовским Музеем истории религии, соответствующими кафедрами и факультетами Киевского национального университета им. Тараса Шевченко, Национального университета «Киево-Могилянская академия», Херсонского, Черновицкого, Одесского, Полтавского, Волынского и Прикарпатского университетов, Хмельницкого университета управления и права, с Кременецким медицинским училищем им. А. Ричинского. Отделение имеет договоры о творческом сотрудничестве с Международным центром правовых и религиозных студий университета Бригама Янга (Прово, США), Институтом религиоведения Ягеллонского университета (Краков, Польша), Институтом религии и права (Москва, Россия), кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации.

Одним из путей распространения и популяризации научных достижений Отделения религиоведения является педагогическая работа его сотрудников.

Они читают разнообразные религиоведческие курсы и спецкурсы как в вузах Киева, так и на факультетах нашей специализации в университетах других городов Украины. Сотрудниками Отделения подготовлен ряд учебников, методических пособий и программ. Популярными на Украине стали учебники П. Яроцкого, А. Колодного, В. Лубского, Ю. Калинина, Е. Харьковщентка, О. Горкуши, А. Аристовой, Л. Филипович, В. Шевченко и др. Отделение взяло на себя также функцию проведения всеукраинских, региональных и городских семинаров преподавателей религиоведческих дисциплин.

Весомым достижением Отделения является включение украинской религиоведческой науки в ареал мирового религиоведения. Через Украинскую Ассоциацию религиоведов Отделение вошло в состав пяти международных религиоведческих ассоциаций. Сотрудники Отделения принимают участие в работе религиоведческих конференций и форумов в разных странах зарубежья. Так, за последние 10 лет работники Отделения побывали в научных командировках в более чем 20 странах только дальнего зарубежья – в США, Англии, Франции, Испании, Италии / Ватикане, Австралии, Греции, Израиле, Дании, Польше, Германии, Австрии, Венгрии, Румынии, Латвии, Японии, Индии и др. В октябре 2009 г. 15 наших сотрудников и докторантов осуществили десятидневную научную экспедицию по 7 странам Европы. Отделение постоянно принимает у себя зарубежных религиоведов, проводит с их участием международные научные конференции, печатает совместные работы. На базе Отделения и УАР в 2009 г. образован Совет по теоретическому и практическому религиоведению СНГ и стран Балтии (координатор – проф. Л. Филипович).

Совместно с Центром религиозной информации и свободы УАР Отделению удалось создать Библиотеку религиоведа, укомплектовав ее новинками религиоведческих изданий, конфессиональной периодики и др. В библиотеку Отделения каждый год регулярно поступает более 80 периодических изданий (газет и журналов) различных конфессий и Церквей.

Как уже отмечалось, за последние годы Отделение почти полностью обновило свои кадры, пришла способная научная молодежь. В настоящее время в штате учреждения работают лишь три сотрудника первых лет его функционирования – В. Еленский и П. Яроцкий, которые пришли из филиала, а также А. Колодный – из институтского сектора. Соблюдая закрепленное Конституцией Украины право на свободу совести и исповедуя принципы мировоззренческого плюрализма и внеконфессиональности, мы предоставляем возможность работать в нашем коллективе как верующим, так и атеистам, неверующим; как последователям традиционного для Украины православия, так и приверженцам других вероисповеданий. Единственное требование к работающим – объективность и конфессиональная неангажированность в работе.

В настоящее время в Отделении работают 23 научных сотрудника, в том числе 9 докторов и 11 кандидатов наук. Помимо определенных Президиумом НАН Украины научных тем, у каждого сотрудника есть свои научные интересы и пристрастия, в которых он, как правило, имеет глубокие знания,

значимые научные достижения, индивидуальные монографии и другие печатные работы. Так, д-р филос. наук, проф. П. Яроцкий и канд. филос. наук О. Недавняя свои научные интересы ориентируют на католицизм и греко-католицизм, д-р филос. наук, проф. А. Саган и канд. филос. наук С. Здиорук – на православие. Новые религиозные движения в поле научных интересов д-ра филос. наук, проф. Л. Филипович. Актуальные проблемы религиозной жизни, трансформацию религиозных процессов в мире и на Украине изучают д-р филос. наук В. Еленский, д-р филос. наук А. Аристова, кандидаты филос. наук О. Бучма, В. Титаренко, С. Свистунов и Ю. Недзельская. Вопросы обеспечения свободы бытия религии, гармонизации государственно-конфессиональных отношений и толерантизации религиозной жизни являются объектом внимания д-ра филос. наук В. Климова и канд. филос. наук М. Бабия. Проблемы развития и структурирования религиоведения как гуманитарной науки, сущности и природы религиозного феномена в поле зрения д-ра филос. наук А. Колодного и канд. филос. наук О. Горкуши. Доктор философских наук П. Павленко изучает раннее христианство, а неоязычество в Отделении изучает Д. Базик, харизматизм – В. Титаренко. Кандидата философских наук А. Кулагину интересуют особенности религиозной духовности, а научный интерес канд. филос. наук Н. Гавриловой ориентирован на молодежную религиозность. Прилагаемый к тому список академических религиоведческих публикаций дает возможность более обстоятельно познать научные достижения каждого сотрудника Отделения. Все они обязательно печатают свои разделы, параграфы или статьи в коллективных трудах нашей организации, ее периодических изданиях.

С 1998 г. Отделение имеет своих почетных научных сотрудников – 11 отечественных и 11 зарубежных. Они принимают участие в выполнении плановых проектов Отделения, печатаются в его изданиях, приглашаются для участия в работе конференций.

Что же дает возможность сравнительно небольшому научному коллективу Отделения религиоведения Института философии Национальной академии наук Украины выполнять обозначенный объем научной, научно-организаторской, научно-просветительской и другой общественно значимой религиоведческой работы?

Во-первых, это нерастраченный с прошлых лет бескорыстный и самоотверженный творческий энтузиазм его сотрудников. Во-вторых, постоянный поиск новых форм самореализации как на коллективном, так и на индивидуальном уровне. В-третьих, творческая координация и кооперация в масштабах всей Украины религиоведческих исследований, которые, по существу, превращают относительно немногочисленное Отделение в мощный (почти с сотней сотрудников-энтузиастов) творческий коллектив единомышленников. В-четвертых, широкое многообразие форм творческого сотрудничества с зарубежными религиоведами и богословами различных конфессий. В-пятых, наличие реальной возможности сделать публичными, обнародованными свои научные достижения через печать, научные конференции, выступления

в СМИ, а также в различных научных сборниках и периодических изданиях самого Отделения. В-шестых, бесплатный доступ религиоведческой молодежи к обширной информационной базе Отделения. В-седьмых, сформированное в коллективе ощущение дружной творческой семьи.

В настоящее время Отделение религиоведения – это высокопрофессиональный, со значительным творческим потенциалом и научным опытом коллектив, который на уровне самостоятельного научного учреждения Национальной академии наук Украины выполняет поставленные перед ним задачи, опираясь в работе на мощный потенциал регионального религиоведения, представленного практически каждой областью. Отделение с успехом выполняет функцию по научной разработке фундаментальных и прикладных религиоведческих проблем, координации исследований, определению приоритетов в исследовательской тематике, организации научных конференций, подготовке научных кадров, представительству украинского религиоведения на международной научной арене.

© Климов В.В., 2010

© Колодный А.Н., 2010



**Религиоведение
в его предмете
и дисциплинарных
выражениях**

ПРЕДМЕТ И СТРУКТУРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ КАК ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ*

Определение проблем или назначения той или иной отрасли знания и выяснение ее предмета – задачи разноплановые. Помимо гносеологических факторов, формирующих взгляды исследователей на предмет религиоведения, существенную роль играют факторы социальные, а также интеллектуальный и культурный уровень развития общества. Впрочем, определяющими в истолковании предмета данной науки являются характер подхода к религии и общее понимание ее природы, ценности и функций, бытующие в культурном сознании той или иной эпохи.

Особенность религии состоит в том, что в ней отражаются не внешние по отношению к человеку явления (природные или общественные), как недавно утверждалось, а самоопределение человека в мире, поиск и обретение им самого себя. Любую религиозную систему характеризует вера в трансцендентное. Таким образом, с помощью религии человек осваивает свою причастность к процессам, происходящим в мире, испытывая влияние неких высших сил, не поддающихся логическому анализу. Сущность религии заключается также в ощущении человеком наличия в себе чего-то сверхчеловеческого, что поднимает его над самим собой, формируя нечто новое, вселенское. Следовательно, религия является средством самоопределения человека в мире, осознания им своего богоподобия.

В отличие от философии, задача которой – разработка общей теории мира, а предмет – макрокосм и место в нем человека, религиоведение сосредоточивается на первом элементе тандема «человек – мир», ибо любая религиозная система является картиной не столько Вселенной, сколько именно человека. Хорошей иллюстрацией этого служит содержание библейских (да и коранических) текстов, где о мире вообще речь идет лишь в первых двух главах Книги Бытия.

* Публикуется в новой редакции по: Колодный А. Релігієзнавство: предмет, структура і риси // Наукові записки Києво-Могилянської академії. Т. І: Філософія і релігієзнавство. Київ, 1996. С. 108–116; *Он же*. Релігієзнавство як наука // Академічне релігієзнавство / за ред. А.Колодного. К Київ, 2000. С. 17–36.

Включая в объект своего исследования соотношение «человек – мир», религиоведение прежде всего акцентирует внимание на отдельном человеке, человеке-индивиде, изучает с помощью различных дисциплин его отношение к конкретным проявлениям этого мира (причем отношение человека не просто как физического тела или мыслящего существа, а как носителя божественной сущности). Экзистенциалистская гипертрофия проблем индивидуального существования является именно тем, что характеризует религиоведение. При этом человек не выносится за мир, а следовательно, не противопоставляется бытию (что характерно для философии диалектического материализма). Академическое религиоведение рассматривает человека именно в контексте бытия, внутри его, в специфическом отношении индивида к нему в качестве субъекта познания и действия, субъекта жизни, а саму религию воспринимает значительно шире определенных идей, ритуалов или институтов.

Следовательно, религия является не формой выражения бессилия человека перед господствующими над ним внешними силами, приобретающими в его сознании статус сверхъестественного, на чем акцентировал внимание Ф. Энгельс, а специфическим средством самоутверждения человека в мире, обретения им самого себя. Поэтому объектом отражения религии является процесс человеческого самоопределения через веру в свою причастность к миру сверхъестественного, иррационального.

Религия ориентирует не на бегство от жизни, а на выработку практических рецептов, позволяющих смягчить, компенсировать негативные последствия иррациональных влияний трансцендентного относительно активно действующего человека. Религия, следовательно, является свидетельством не ухода от мира, а наоборот – вхождения человека в мир, осознания себя его неотъемлемой частичкой. Именно поэтому она не забирает, а по-своему утверждает в человеке человеческое.

Ныне мы становимся свидетелями перехода от онтологической и космологической аргументации бытия Бога к антропологической, а после – и к психологизации и этизации религии. Бытие Бога человек доказывает своим бытием. Осмысление человеком самого себя, т.е. самопостижение, выступает в роли формы его религиозного опыта. Этот процесс мы бы назвали не столько субъективизацией, сколько мистификацией религии. Он отличается от массовой набожности, долгое время доминировавшей и акцентировавшей внимание на чисто внешней, обрядовой стороне религии. Подлинный религиозный опыт состоит не в формальном соблюдении культовых предписаний, а, как справедливо замечает Э. Фромм, в «восстановлении человеком божественного образа своей личности». Религия в жизни человека все больше начинает играть роль символов жизнедеятельности. Бог в сознании верующего предстает скорее как сила, растворившаяся в потоке самой жизни и являющаяся своеобразным ориентиром его бытия в мире, моральным эталоном.

Природные и исторические объекты приобретают в религии роль специфических знаков – человеческих символов и ценностных ориентиров, а религиозный человек получает возможность прочувствовать свою причастность

к процессам, происходящим во Вселенной, но не имеющим конкретного логического обоснования и являющимся продуктом действия непостижимых им Высших Сил, существующих реально. Символы помогают человеку – через интуитивное прозрение – почувствовать реальное присутствие в своей личной жизни, жизни всех людей, во всей Вселенной некоего Высшего Начала, Высшей Премудрости, Разумной Силы, которая направляет и делает осмысленным как существование Вселенной, так и его собственное существование.

Очерченный подход к исследованию религиозного феномена для украинского религиоведения является новым¹. Но изучение иррационального требует включения в познавательный процесс специфических методов научного поиска, обращения к специальным понятиям и категориям, исследовательским приемам, которыми оперирует разве что философия иррационального, философия интуитивизма. Для этого необходима выработка специальных понятий и категорий, которые есть и в богословии, и в философии иррационализма и которые нельзя найти в философских системах, основанных на рациональном познании и позициях материализма.

Каждая гуманитарная наука воспроизводит конкретную специфическую сторону жизни человека, определенный вид его деятельности. Религиоведение, как и любая сфера научного знания, имеет свой объект исследования – определенный аспект бытия человека в мире, его отношение к нему, состояние самоопределения, обретения им самого себя на основе поисков в себе того сверхчеловеческого, что объединяет его с трансцендентным. Однако в своем функционировании религия выходит за пределы своего индивидуального бытия и в конфессиональном выражении существует в общественном проявлении. При этом она подвергается доктринальной и обрядово-культовой (символической) интерпретации, входит в различные сферы человеческой жизнедеятельности, сакрализуя их, поэтому религиоведение в своем предмете значительно шире, чем в своем объекте. Для определения последнего мы употребили бы, скорее, термин религиология, подчеркнув этим невозможность получить знания о сущностной природе религии, которыми можно воспользоваться для воспроизведения функционального богатства религиозного феномена. А предметом религиоведения (в широком его аспекте) является, кроме природы религии, ее функциональность. Если объект религиоведения относительно постоянен, то предмет его увеличивается в своем объеме и в определенной степени несколько изменяется во времени. Именно это и предопределяет расширение спектра религиоведческих дисциплин, дисциплинарную дифференциацию. Сейчас перед учеными стоит задача не только выделять в религиоведении его дисциплинарные проявления, но и четче определять их сферы, понятийно-категориальный аппарат каждой дисциплины, наконец – те закономерности бытия религиозных феноменов и их функциональности, которые они должны исследовать. Четкого разграничения требуется для философии

¹ Колодный А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. Київ, 1999.

и историософии религии, необходимо также определение предметного поля социологии религии, после того как от нее отпочкуется ряд религиоведческих дисциплин. Актуальной сейчас является проблема соотношения религии и науки. Работы советских авторов (да и не только) по разнообразной тематике религиоведения из-за их идеологической детерминированности явно неприемлемы. Отдельно следует изучать вопрос соотношения религии и искусства. Можно дискутировать по поводу выделения богословского религиоведения, но в этом случае возникнет вопрос, к какой области отнести научные достижения, скажем, Александра Меня или Ивана Огиенко (митрополита Илариона), ведь они не являются богословием в его чистом выражении².

Религиоведение по своей структуре является одной из наиболее сложных гуманитарных наук.

Разные мировоззренческие позиции, несходные культурные традиции, даже различающиеся оценки характера научной деятельности приводят к появлению множества исследовательских установок религиоведов, их теоретических целеполаганий. В связи с этим выделяют прежде всего религиоведение академическое и богословское. В отличие от первого последнее входит в богословский комплекс, развивается преимущественно на основе закономерностей этого вида духовности.

Если в XIX в. религиоведы всячески отмежевывались от теологии и богословских оценок религии, то сейчас на Западе (а в определенной мере уже и у нас) наблюдается постепенный переход академического религиоведения на методологические основы богословского, потеря им черт светскости, научности, схождение на позиции некоей религиозно-философской концепции, а иногда и на богословские установки определенной конфессии.

Однако светскость и научность – это не проявление какой-то враждебности по отношению к религии. Особенностью академического религиоведения является соблюдение мировоззренческого нейтралитета, равноудаленности от всех конфессий, толерантности к разным религиозным системам, что отсутствует в богословском, конфессионально ангажированном религиоведении, которое к тому же является не творческо-научной, а догматической формой знания.

Академическое религиоведение – единственная и одновременно многодисциплинарная сфера целостного научного исследования религиозного феномена, и подход к нему как к какой-то сборной науке, объединяющей знание о религии из разных научных областей – философии, истории, археологии, этнографии и др., – поверхностный. Религия всегда претендовала на статус общей картины мира, самодостаточность в его постижении, поэтому она, безусловно, оставила свой след во всех сферах общественной и духовной жизни, в объяснении явлений природы и общества, сущности человека. По этой же

² Шевченко В. Богословське релігієзнавство в його предметному змісті // Дисциплінарне релігієзнавство: навчальний посібник. Київ, 2010. С. 35–49; Колодний А. Релігієзнавство і теологія // Академічне релігієзнавство: підручник / за ред. А. Колодного. Київ, 2000. С. 51–62.

причине в каждой науке – и естественной, и общественной, и гуманитарной – в той или иной мере содержится определенная информация о религии, хотя она и не выступает основным объектом их исследования. Кроме того, в каждой конкретной науке религия изучается только в соответствующих аспектах, а не как целостный духовный феномен, во всем комплексе своей функциональности и закономерностей развития³.

Особенностью религиоведения и его отдельных дисциплин является то, что в них именно религия выступает основным объектом исследования, изучается в сочетании всех ее структурных компонентов и всей системы функциональности, изучается не в целом, а как целое. Разнообразие общественных и духовных процессов рассматривается религиоведением именно в подчиненности их религии и ее функционированию. При этом религиоведением исследуются также законы определенной предметной сферы бытия человека в мире, которые не изучаются другими науками.

Религиоведение имеет свой принадлежащий только ему предмет исследования, который выделяет его в структуре гуманитарного знания, – религию во всем единстве ее структуры, функциональности и закономерностей. Появление представлений о религиоведении как о своеобразном сборнике религиоведческой информации из различных конкретных наук объясняется тем, что в своих исследованиях ученые еще четко не выделили тот аспект бытия человека в мире, который можно квалифицировать именно как религиозный. С одной стороны, довлеет богословское видение проблемы, в рамках которого характер бытия сводится к связям человека с Богом, выступающим как нечто внешнее по отношению к индивиду (часто в антропоморфном аспекте), а с другой – вводится в оборот понятие существования человека как страждущего существа, который в поисках выяснения причин такого своего состояния делает вывод о наличии некой высшей детерминанты.

Польский исследователь религиозного феномена А. Бронк считает, что термин *религиоведение* имеет два значения. В узком значении он включает такие гуманитарные дисциплины, как историю, социологию, психологию, этнологию, антропологию, географию и экологию религии. В широком значении этот термин охватывает, «кроме гуманитарных наук о религии, также философию религии и богословие религии»⁴, хотя последние некоторые западные исследователи рассматривают как такие сферы знания, которые, в отличие от специальных наук о религии, не обеспечивают рациональное исследование религиозных явлений.

А. Бронк предлагает даже обозначать гуманитарные науки о религии единым понятием *религиоведение*, а «совокупность всех исследований религии объединить названием *религиология* или просто *религиологические науки*».

³ Релігієзнавство – специфічна сфера гуманітарного знання // Академічне релігієзнавство: підручник / за ред. А. Колодного. Київ, 2000; 2009. С. 17–120.

⁴ Бронк А. Наука про релігію // Релігія в сучасному світі. Львів, 2007. С. 17.

Проблема структуры религиоведения до сих пор остается неразработанной, хотя в научных исследованиях часто выделяются такие его дисциплины, как философия, психология, социология и история религии, а в последнее время – еще и феноменология религии, компаративное и герменевтическое религиоведение и некоторые др. Однако при выделении дисциплин не обосновывается критерий этого структурирования, не рассматривается функциональная связь их между собой. Процитированный нами польский исследователь А. Бронк объясняет наличие в религиоведении нескольких автономных наук со своим собственным формальным предметом сложностью религиозных явлений и их взаимосвязей, разнообразием аспектов, в которых их можно изучать, а также многообразием подходов и методов исследования⁵.

Отметим прежде всего то, что отдельные дисциплины академического религиоведения ни с методологической, ни с дидактической точки зрения не имеют резкого разграничения между собой. Так, близки философия и феноменология религии, философия и историософия религии. Каковы же критерии выделения религиоведческих дисциплин в структуре комплекса этой гуманитарной науки? У каких сформулирован предмет и сколько новых дисциплин может еще оформиться в религиоведении?

Прежде всего религиоведческие дисциплины различаются между собой уровнем теоретического развития, в частности четкостью определения предмета, построением понятийно-категориального аппарата, используемыми методами исследования религиозного феномена и др. Недоразвитость некоторых из них в указанных параметрах провоцировала попадание на время их предметного поля в исследовательскую сферу ранее институализированной дисциплины, которая впоследствии довольно болезненно «отпускала» его от себя. Поэтому в разных изданиях (в частности, в учебной литературе) зачастую отсутствует единообразие и в названиях, и в перечне религиоведческих дисциплин. Кроме того, расширенное понимание религии как духовного явления обуславливает включение некоторыми исследователями в религиоведческий комплекс сфер знания, не имеющих к нему прямого отношения, в частности мифологии, гуманизма, эзотерики и др.⁶

Дисциплинарное религиоведение призвано воспроизвести в первую очередь многообразие форм бытия верующих и религиозных общин в их отношении со сверхъестественным и отдельными сферами окружающей среды. Характерно, что в этих отношениях в той или иной мере задействованы все элементы религиозного комплекса. При этом компетенция религиоведов не распространяется на трансцендентные и сверхъестественные измерения религии, находящиеся вне сферы используемых ими методов познания. Религиоведение характеризует религию, или религиозность прежде всего со стороны ее человеческого элемента – разнообразия попыток верующего войти

⁵ См. там же. С. 17–18.

⁶ Дисциплінарна структура релігієзнавства // Академічне релігієзнавство: підручник. С. 11–113, 122–174; Дисциплінарне релігієзнавство: навчальний посібник. Київ, 2010.

в отношения со сверхъестественным или же воспользоваться религией в широком разнообразии своих отношений с миром, различными его сферами, в своей жизнедеятельности.

По нашему мнению, вопрос структурирования религиоведения на отдельные его дисциплины и определения содержательного наполнения каждой из них можно решить путем использования *принципа субъект-объектных и субъект-субъектных отношений*. При этом в роли субъекта выступает или религиозный человек, или некая религиозная общность. Среди этих отношений прежде всего выделим выявленные в конфессионально определенных формах отношения верующего с миром сверхъестественного (для многих – с Богом), основанные на определенных установках относительно места и смысла бытия человека в земном мире. При этом восприятие мира верующий выражает через систему взглядов и чувств, смысл и значение которых составляет в первую очередь вера в сверхъестественное. Отражательное, наполнительное (*виповнювальне* – по-украински) и фидеистическое религиозное отношение предстает главной чертой религиозного сознания. Последнее при этом играет интегрирующую роль в системе всего религиозного комплекса.

Указанные проблемы рассматривает философия религии, а частично – и феноменология религии, которая без всяких мировоззренческих или идеологических предубеждений раскрывает природу собственно религиозных явлений, признаки которых непосредственно не дает процесс религиозного отображения и которые являются продуктом мысленного наполнения и созидания верующим должного (понятия «спасение», «искупление», «священное и профанное» и др.). Однако феноменология религии как отдельная отрасль религиоведения до сих пор еще четко не концептуализирована, не предстает как системное образование с внутренним содержательным и методологическим единством. Воздерживаясь от экзистенциальных, предпосылочных и оценочных суждений, ориентируясь на объективность исследовательского поиска, феноменология религии стремится постичь отдельные религиозные феномены вне их связей, пользуясь так называемым эйдетическим видением, т.е. методами вчувствования, интуиции, конфессионально вовлеченного исследования и др.

В процессе становления отношений верующего с миром сверхъестественного возникает также вопрос истолкования, интерпретации его откровения, которое преподносится богословием различных конфессий как таинственное «истинное знание» в так называемых священных текстах. Изучением искусства религиозной, в частности библейской, герменевтики занимается герменевтическое религиоведение.

В отличие от философии религии, являющейся рационализированной по содержанию формой постижения религиозных феноменов, совокупность психических процессов, сопровождающих отношение верующего к миру сверхъестественного и выявляющих непосредственное переживание человеком или религиозной общностью Бога (речь идет о религиозных чувствах, переживаниях, религиозном опыте, аффектах, потребностях, экстазе и др.), служит предметом изучения психологии религии. Эта дисциплина постигает

психологические особенности функционирования религиозности на индивидуальном и общественном уровнях и в первую очередь – специфику религиозных верований, представлений, переживаний человека, влияние религии на его психологический мир. Вопросы осознания верующим самого себя, свободы своего бытия, видения перспектив бессмертия и другие интересуют антропологию религии.

Если философия религии занята внутренним контекстом религиозного феномена, на неконфессионально ориентированном и внеисторическом уровне осуществляет концептуализацию его природы и функций, то социология религии, работая в конфессиональном или внеконфессиональном аспектах и занимаясь внешним контекстом религии, рассматривает ее функционирование и развитие в качестве специфической подсистемы на уровне общества (целого или отдельных его сфер и структур, в том числе церковных институтов).

Религиозный субъект взаимодействует как с природным, так и с общественным бытием. Его отношения с окружающей средой должна была бы изучать ориентированная на последнюю (а не на саму себя) экология, или природология, религии, а обусловленность природными факторами и зависящее от нее территориальное распространение на планете различных конфессий – география религии.

Что же касается общественного бытия с его производственной, социальной, политической и духовной сферами, отношения к ним и места в них религиозных субъектов, то эту сферу могут изучать такие религиоведческие дисциплины, как экономикология религии, ее социология, этнология, политикология, правология. Некоторые преподаватели дисциплинарного религиоведения не выделяют эти относительно самостоятельные сферы религиоведческого знания и преподают их в курсе социологии религии. При этом они не различают понятия общественного и социального, поэтому курс, который они читают, следовало бы назвать «обществология религии». Такой подход – «вчерашний день» религиоведческой науки, а подобная структурированность ее дисциплин относится еще к XIX в. Отделение религиоведения Института философии НАН Украины взяло на себя функцию разработки предметного содержания всех названных дисциплинарных образований и предлагает прочтение по ним спецкурсов на университетских специализациях по религиоведению.

Восприятие верующим человеком других людей и самого себя в контексте межличностных отношений должна изучать этикология (моралелогия / аксиология) религии, а очеловеченной окружающей среды, называемой культурой, – культурология религии. По нашему мнению, отдельного религиоведческого осмысления заслуживает отношение религии и ее носителей к науке. Условно эту дисциплину можно назвать сциентиологией религии. Функциональность религиозных общностей и проблемы ее корректировки при условии преимущественно обеспеченной свободы религии, вопрос вхождения человека и разнотерминологических сообществ верующих в религиозный или нерелигиозный мир, проблемы конфессионально-государственных и межконфессиональных отношений являются объектом изучения практического религиоведения.

Названные религиоведческие дисциплины изучают религию в ее статическом проявлении. Однако религия как феномен духовно-практического освоения действительности существует в большом многообразии своих конфессиональных проявлений и находится в состоянии постоянного развития. Меняется каждый из ее структурных элементов, отмирают одни и появляются новые религиозные течения, на смену одному типу религий приходит новый. Различные аспекты этой сложной динамики изучают история, историософия и конфессиология религии. При этом актуализируется и сравнительное религиоведение⁷.

История религии от названных ранее дисциплин отличается тем, что исследует религиозный феномен не в статике, а в динамике, т.е. не только на уровне общетеоретического воссоздания его природы или функционирования в индивидуальном или общественно-общностном аспектах, но и на уровне постижения процесса становления религии как в имманентных ей историко-религиозных связях, так и в общем социально-историческом и историко-культурном контекстах. При этом мы не согласны с учеными, сводящими историю религии к изучению ее лишь с точки зрения конкретно-хронологического развития.

Эта дисциплина, помимо конфессиональной конкретики, имеет еще и свою логику, обусловленную особенностями эволюции данного феномена от природных его форм до современных искусственно развитых религиозных систем мирового масштаба. Логическое изучение истории религии мы бы назвали ее историософией. Она призвана воссоздать общие закономерности исторического развития религии, соотнести в этом процессе объективное и субъективное, сознательное и стихийное, традиционное и новационное, нравственное и религиозное. Именно в этом аспекте, а не вообще, как утверждает Ю. Кимелев в своей в целом научно значимой книге «Современная западная философия религии»⁸, история религии исследует эволюцию религиозного феномена. Особенностью этой дисциплины является одновременное изучение функционирования и внешних, и внутренних контекстов религии.

Признаем, что не все названные религиоведческие дисциплины должным образом концептуализированы. Существуют различные точки зрения относительно их предметной области, названия, взаимоотношений, эвристической значимости, понятийно-категориального аппарата и других критериев. Если российский профессор Д. Угринович вычленяет в религиоведении два основных раздела – исторический и теоретический, выделяя в последнем философский, социологический и психологический аспекты⁹, то болгарский ученый Н. Мизов находит в религиоведении такие структурообразующие компоненты,

⁷ Конфесіологія релігії / за ред. А. Колодного. Київ, 2009; Конфесійне релігієзнавство – домінуюча складова українського релігієзнавства // Релігієзнавча наука України років незалежності. Київ, 2010. С. 107–239.

⁸ Кимелев Ю. Современная западная философия религии. М., 1989.

⁹ Угринович Д. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 6–12.

которые характеризуют его преимущественно со стороны философской или общественно-научной сущности (социологические, психологические и исторические аспекты). Кроме того, Н. Мизов выделяет религиологию как особую науку о религиозном феномене, подчиняя ей изучение относительно самостоятельной внутренней структуры и логики существования и развития религии¹⁰. Заметим, что философии религии исследователь оставляет гносеологические характеристики последней и вопросы раскрытия мистико-отражательной природы религиозного феномена.

Вместе с тем философия религии также в полной мере не концептуализирована¹¹. В современном религиоведении она присутствует скорее в роли философии науки в целом. Как справедливо отмечает Ф. Уейлинг, религиоведы еще не разработали такой философии религии, которая была бы универсальной по своему использованию, соответственно относилась бы к своему предмету и могла бы направлять (корректировать) иные дисциплинарные подходы к его изучению, а не изолироваться от них или же стремиться господствовать над ними.

Нынешняя философия религии изучает преимущественно какую-то одну религиозную традицию (в основном христианскую) и обращается при этом к ее идейному компоненту. Другие религиоведческие дисциплины в своих научных изысканиях поликонфессиональны, включают в контекст своего рассмотрения не только христианство, но и другие религиозные течения, даже первобытно-архаические верования. В связи с этим философия религии может выработать собственную функциональность в структуре религиоведения лишь при условии содержательного философского синтеза исследовательских достижений отдельных религиоведческих дисциплин, обретения ею роли методологической рефлексии в системе религиоведения, средства анализа языка религии.

Таким образом, дифференциация академического религиоведения – сравнительно молодой гуманитарной науки – продолжается. Все сказанное дает основание сделать вывод о том, что решение вопроса структурированности религиоведения находится в прямой зависимости от определения его предмета и обусловлено прежде всего сложной функциональностью религиозного феномена, характерными особенностями теоретического целеполагания различных религиоведческих дисциплин, а также мировоззренческими позициями и культурными традициями исследователей.

Специфику каждой дисциплинарной единицы религиоведения, по нашему мнению, можно определить путем отмежевания ее, с одной стороны, от других религиоведческих дисциплин по сфере отображаемых в ней отношений религиозного субъекта с миром сверхъестественного или же природного и общественного бытия, а с другой – от теологии. За основу выделения дисциплинарной единицы

¹⁰ Мизов Н. Религиозное знание: система и сущность. София, 1977. С. 31.

¹¹ См., напр.: Проблемы философии религии и религиоведения: уч. пособ. Калининград, 2003.

следует брать прежде всего теоретическую ориентированность исследовательских поисков, а также параметры и сферы функциональности религии.

Важной для религиоведения является также проблема действительной сущности атеизма. К ее решению, по нашему мнению, следует подходить в первую очередь с позиций выяснения места человека в мире, а не заранее сконструированной концепции его антирелигиозной ориентированности. Атеизм воспроизводит не процесс замены религиозного миропонимания научным, как это до сих пор часто заявляют, а утверждение такого бытия человека, которое не требует постоянных обращений к миру сверхъестественных сил. Таким образом, атеизм, на наш взгляд, – это не антитеизм, а свободный от мистификации путь человека к самому себе, самопознанию, утверждению в себе ценности и действительного смысла бытия.

Одной из актуальных проблем для каждой религиозной системы является свобода человека. Основной вопрос можно сформулировать следующим образом: человек свободен в своих действиях или каждый его шаг детерминирован некими высшими силами? Именно в этом вопросе, а не во взаимном мировоззренческом противостоянии, по нашему мнению, и пролегает различие между религией и атеизмом. Это не взаимоисключающие явления, а противоположности единого целого, сосуществующие формы процесса духовного осмысления человеком своего бытия. Атеизм призван не отрицать религию, а теоретически воспроизводить механизм свободной деятельности личности. Именно так понимали его древние греки, которые и дали науке этот термин.

Категории «тео» и «а-тео» в жизни человека всегда сосуществуют, являясь своеобразным мерилем степени его свободы. Атеизм интересует механизм именно свободной жизнедеятельности, в процессе которой происходит присвоение и предметно-практическая реализация человеком на основе познания закономерностей окружающего мира присущей ему творчески-деятельной сущности. Призвание атеизма – раскрыть источник и механизм такого естественно-исторического самодвижения, он является не формой познания человеком собственных качеств, взятых самих по себе и ориентированных каким-то образом против религии, а специфической формой самосознания, оценки человеком своего деятельного состояния как реальной, определенной творением сущности. При таком понимании атеизм не исключается из сферы духовной жизни человечества и не вносит в него конфронтационные отношения¹².

В связи с этим свободознание (так поначалу мы бы назвали эту религиоведческую дисциплину, учитывая возможную негативную реакцию общественного мнения на термин «атеизмознание») призвано, с одной стороны, преодолеть примитивный подход к истолкованию функциональности религии, характеризующий ортодоксальные формы религиозности, а с другой – изучить механизм свободной жизнедеятельности на основе исповедования или неисповедования духовного сверхмирового Начала, Высшего Разума, который,

¹² См.: Колодный А. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. Київ, 1984. С. 30–56.

согласно религиозным представлениям, является источником бытия всего сущего, включая и человека. Перед религиоведением сегодня стоит нелегкая задача: вернуть атеизму надлежащее ему место в системе духовных явлений, которое соответствует его настоящей сущности и не имеет антирелигиозной ориентированности.

Современное академическое религиоведение характеризуют такие черты, как мировоззренческий плюрализм, внеконфессиональность, открытость, объективность, историзм, полиметодичность и др.¹³. Оно учитывает разнообразные значимые для изучения религии достижения других наук и является по-своему творческой областью гуманитарного знания. Отечественное религиоведение преодолевает методологические ограничения, налагаемые в прошлые годы на познание религиозного феномена ленинизмом (партийность, идеологизированность, подход к религии как к антикультурному и антинаучному явлению); воспринимая достижения мирового религиоведения, ищет собственные методы исследования иррационального бытия, учитывая то, что изучение религии как трансцендентного явления требует особых научных методов, коренным образом отличающихся от тех, которые применяются при исследовании рациональных структур духовности¹⁴.

© Колодный А.Н., 2010

¹³ См.: Колодный А. Принципы академічного релігієзнавства // Академічне релігієзнавство: підручник. С. 63–99.

¹⁴ Релігієзнавча наука років незалежності / за ред. А. Колодного. Київ, 2010.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ОТРАСЛЬ АКАДЕМИЧЕСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ*

Новейшие отечественные учебники по философии определяют философию религии как «совокупность актуальных и потенциальных философских установок относительно религии и Бога, философское осмысление их природы, сущности и смысла»¹, однако предметное поле данной гуманитарной отрасли, на наш взгляд, требует более четкого и детального формулирования, что подтверждается полемикой на эту тему в философских и религиоведческих кругах². Данная ситуация связана, в частности, со становлением философии религии как, с одной стороны, совокупности философских размышлений о специфических проблемах, спроецированных абсолютными и трансцендентными измерениями человеческого бытия, а с другой – как философского постижения самой религии. Во втором случае «...философия религии предстает как раздел академического религиоведения, в котором дается рациональное осмысление природы, сущности и смысла феномена религиозное»³. Заметим, что такое определение данной области знания становится возможным лишь после институционализации религиоведения как науки.

Понимание философии религии как ведущей отрасли академического религиоведения характерно для украинских религиоведов. Еще в начале прошлого века киевский профессор Н.Н. Боголюбов⁴ указал на то, что, несмотря на два исторически сложившихся подхода к пониманию философии религии (философские размышления на тему религиозных проблем и философское осмысление религии), она представляет собой ту область научного исследования религии, которая смогла сформироваться лишь после появления самого научного религиоведения. Эту мысль последовательно подтверждают и авторы «Академического религиоведения» в процессе выяснения должного места этой дисциплины как в системе философского

* Публикуется в новой редакции по: Горкуша О. Філософія релігії: предмет галузі // Дисциплінарне релігієзнавство / за ред. А. Колодного. Київ, 2009. С. 49–68.

¹ См.: Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А. Філософія: підручник. К., 2007.

² См., например: Сарапін О.В. Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності // Наукові записки. Т. 76: Філософія та релігієзнавство. Київ, 2008. С. 73–81.

³ Колодний А. Релігієзнавство: методичний посібник. Київ, 2007. С. 5.

⁴ Боголюбов Н. Философия религии. Киев, 1915. С. 18–29.

знания, так и в структуре религиоведения⁵. Они отмечают, что философия религии по сути своей входит в систему философского знания, в структуре же религиоведения «дает понятийное истолкование религиозных феноменов, <...> изучает интеллектуальное и рациональное измерение религии, <...> интересуется содержанием религии, ее интеллектуальным базисом» и, «опираясь на значительный фактический религиоведческий материал», который предоставляется другими отраслями религиоведения, «является особой философской дисциплиной, объектом изучения которой есть феномен религии и его характерные проявления».

Конечно, философская заинтересованность религией и религиозными проблемами появилась еще во времена, когда возникала и сама философия как универсальное осмысление сущего, а следовательно, и феномена *религиозное* – религии в целом. В связи с этим представляет интерес анализ размышлений ранних античных философов о данном аспекте бытия. В основном это критическое осмысление атрибутов божественного и имеющихся общественных форм религии. Безусловно, рассуждения Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита, Пифагора, Ксенофана или Парменида привели к углублению понимания самого божественного начала бытия и, в меньшей степени, способствовали постижению сущности и природы самой религии. Более того, философское мышление, особенно на начальных этапах своего развития, находилось в естественной зависимости от религии, ведь ранние философы, стремясь предложить людям целостное мировоззрение, непременно затрагивали в своих рассуждениях проблемы первоосновы бытия. Таким образом, можно сказать, что философия религии как имплицитное отношение философии к религии, ее рациональная осмысленность произрастает из тех же временных глубин, что и сама философия.

При учете их онтологически-генетической связи предметно-проблемная родственность также выглядит закономерной. Так, философия своими корнями врастает в древнейшие пласты сознания, в основе своей опирается на мифологию и религию, от которых наследует все главные мировоззренческие проблемы, поднимая их до высшего уровня осознания и подвергая специфическому теоретическому постижению. Таким образом, ранние попытки философского осмысления бытия имели очевидные признаки влияния мифологической и религиозной тематики и соответствующего стиля миропонимания. В эпоху Средневековья, когда религия стала господствующим мировоззрением, а Церковь властвовала и распоряжалась в сфере образования, философия не могла быть полностью автономной, ей выпала роль помощника религии и Церкви. Да и процесс окончательного самоосознания философии, начавшийся в Новое время, происходил, конечно, и под значительным влиянием теологических идейно-теоретических постулатов.

Следует сказать, что в проблемной прицельности – попытке дать основу целостного мировоззрения человеку – задачи философии и религии совпадают, поэтому философские поиски первоосновы мира неоднократно заканчивались попытками построить религию, о чем свидетельствуют, например, религиозно-философская

⁵ Філософія релігії // Академічне релігієзнавство. Київ, 2000. С. 122–124.

школа Пифагора, учения Парменида и Ксенофана. Собственно философский подход к осмыслению действительности сформировался лишь после появления сформулированного Сократом сомнения в удовлетворительности своего знания о мире и человеке. Его дерзкое «Я знаю, что я ничего не знаю, но они не знают и этого» спровоцировало кардинально новое отношение к действительности. С одной стороны, это было констатацией ограниченности имеющихся человеческих знаний, а с другой – утверждением познавательной неутолимости. В обоих случаях это приводило к отказу от некритического усвоения знания авторитетно установленных истин в пользу постоянного переосмысления высказанных предположений, благодаря чему философ нацеливался на постоянное углубление понимания предмета осмысления.

Неоднократно и после Сократа в истории философии делались попытки утверждения догматических истин и построения философско-религиозных систем, однако именно благодаря этому мыслителю философия начала осознавать инаковость своего подхода к постижению мира – желание понять бытие человеческим разумом, опираясь лишь на человеческие способности. Сократ безоговорочно признавал их ограниченность. Такая позиция человека, стремящегося самостоятельно преодолеть черствую непрозрачность бытия для своего сознания, кардинально отличается от религиозного подхода, фундаментом которого является доверие и признание авторитетности трансцендентного истока любых человеческих поисков и сил для их осуществления.

Таким образом, хотя предметная область религии и философии была длительное время общей, их главные методологические установки различались уже со времен Античности. Именно тогда религия и философия разошлись как мировоззренческие парадигмы. Следовательно, *первой предпосылкой появления философии религии было возникновение философии как специфического подхода к осмыслению действительности*, в основе которого лежит стремление человека к самостоятельному (без взывания к трансцендентным истокам) постоянному углублению понимания бытия без очевидных практических интересов.

Второй предпосылкой на пути становления философии религии стало *выделение самого объекта познания – религии как специфического духовно-практического способа освоения человеком мира*, чему, очевидно, способствовали оформление философии как теоретического способа вопрошания бытия о его сущности, формирование философами критического подхода к традиционной религиозности и альтернативизация самих религиозных систем. Так, постепенно религия выделялась как специфическая (духовно-практическая) форма общественного сознания, которая отличается от других способов и форм осмысления и освоения действительности (мифологии, философии, в последующем – науки). В данном ракурсе религия – это такой духовно-практический способ освоения человеком мира, который опирается на веру в его неоспоримые глубинные основы и имеет четко выраженный практический интерес (попытка преодолеть ограниченность и конечность своего бытия посредством религии).

Конечно, в истории человечества мы находим множество подтверждений систематического взаимовосполнения философии и религии. Часто философские

рассуждения становились достоянием религиозных систем, а религиозные представления открывали новую перспективу для философских поисков. Благодаря взаимодополняемости этих областей знания в решении фундаментальных мировоззренческих проблем человечества возникает значительное количество религиозно-философских концепций. Религиозная философия пользуется философскими методами и средствами для решения религиозных проблем. Она, хотя и проникнута философскими интуициями, оформленными в определенные положения и понятийную форму, все же опирается на веру в аксиоматическую определенность истины, имеющей трансцендентное происхождение. Более того, на взаимодополняемость философии и религии опирается и теология как религиозная отрасль познания, целью которой является интеллектуальное обоснование религиозно установленного аксиоматического определения сверхъестественных истин и которая пользуется для этого философскими методами. Христианская религия также брала на себя функцию обоснования мировоззрения человека, активно используя при этом философские изобретения. Характерное же различие этих фундаментализирующих мировоззрение систем заключалось именно в исходных методологических подходах: кардинальной всекритичности и тотальном интеллектуальном сомнении философии – с одной стороны, и вере и полагании на ее авторитетное определение истины религии – с другой. Однако уже в эпоху Средневековья мы встречаемся со стремлением отделить собственно философские концепции от богословских систем. Так, Фома Аквинский решительно разграничивал сферы разума и веры. По его мнению, объектом изучения философии должны быть реалии, познаваемые природным умом, а не так называемые божественные предметы – объекты внимания богословия.

Третьей предпосылкой к возникновению философии религии, очевидно, было парадигмальное обращение Нового времени к развитию позитивных наук. Именно в Новое время благодаря осознанию наукой (в том числе и гуманитарной) своей самостоятельности по отношению к религии и философии появились и первые попытки создания общей науки о религии. С собственно научных методологических позиций, используя методы позитивных наук, исследователи получали и обрабатывали эмпирический материал о религии. Постепенно расширялось панорамное видение религии. Этому способствовали сбор и накопление эмпирического материала, разработка методов его интеллектуальной обработки. Таким образом, появилась возможность осознать религию как нечто общее, единое и целостное. До этого было невозможно преодолеть фрагментарность знания в этой области и увидеть за отдельными конкретными иллюстрациями религиозных форм и проявлений религию вообще.

В связи с изложенным интересным является факт проблематичности и неоднозначности понимания самого термина «религия». Так, некоторые современные исследователи считают, что мы не можем говорить о религии вообще, а лишь об определенных конкретных тех или иных религиозных формах, или же понятием «религия» охватить лишь ограниченный круг (развитых) религиозных систем. Но в современном академическом украинском религиоведении сформировался подход к религии как к целостному феномену, в разных проявлениях которого мы

можем выделить общие свойства и характеристики. Почти 100 лет назад Н.Н. Боголюбов четко высказывался по этому поводу: хотя термин «религия» с филологической точки зрения объясняется через раскрываемость содержания этого слова, которое подразумевалось Цицероном или Лактанцием, когда они его применили, такое выяснение не дает нам сущностного понимания того, что же называется словом «религия», а лишь укажет на отличные подходы к определению «религии» Цицероном, который под термином «религия» понимал «то, что требует от человека осторожного отношения, ряд обычаев и учреждений, которые человек должен соблюдать с наибольшим усердием, стараясь выполнить их в том же виде, в каком они переданы предками», а Лактанций «христианизировал» это понятие, восприняв его как «своеобразный союз человека с Богом». Однако для осознания данного явления необходимо подняться над обоими предыдущими определениями его содержания (которые зависели от контекстуальных условий восприятия религии), исследовать все имеющиеся представления о нем в различных контекстах, проанализировать данные филологии, истории религии и постепенно выйти к дефиниции этого понятия. Ведь, «...если же во всех европейских языках принято это слово в значении общего термина, для обозначения вообще религиозного отношения человека к Богу, а не какой-то одной или некоторой религии, то это произошло не потому, что оно глубже, чем соответственные слова в других языках, выражало природу этого отношения, а лишь потому, что в то время, когда люди почувствовали необходимость в отдельном названии для обозначения вообще религиозного отношения человека к Богу, истинный смысл латинского слова «религия» не так ясно просвечивал <...> Поэтому его легко можно было применить как для обозначения натуралистических религий, так и для обозначения христианства»⁶.

Уже в этой работе четко очерчивается своеобразие философско-религиоведческой проблематики: филологическое исследование раскрывает то содержание понятия «религия», которое вкладывали в него авторы; герменевтическое способствует осознанию содержательной его специфики соответственно конкретному историко-культурному контексту использования; историческое направлено на постижение этапов и тенденций его трансформаций; сравнительное обеспечивает возможностью выделить особые черты каждого отдельного религиозного инварианта благодаря сравнению тех систем, за которыми закреплялся термин «религия». Однако ни одна из этих отраслей наук не поднимется над своей эмпирической конкретикой к пониманию религии вообще. Ведь систем, за которыми закрепился термин «религия», в действительности очень много, и их формы и содержания учений иногда значительно расходятся между собой.

Таким образом, мы вновь убеждаемся, что четвертой необходимой предпосылкой для формирования философии религии было Нововременное парадигмальное обращение к позитивно-научному познанию мира. В XIX в. в результате накопления широкого спектра эмпирического материала о различных конкретных формах и проявлениях религии возникли условия для осознания последней как некоторой

⁶ Боголюбов Н. Философия религии. С. 73.

целостности. Именно в Новое время были предприняты первые попытки выстраивания общей науки о религии, которые опирались на применение методов позитивных наук, и хотя сам термин «философия религии» был введен в конце XVIII в. и стал общепотребительным в начале XIX в., собственно о происхождении данной религиоведческой отрасли речь может идти только после методологического переворота – необходимо было религию вообще (как целостную систему) сделать объектом критически-философского анализа. Позитивный методологический подход к феномену *религиозное* дал возможность сформироваться науке о религии – научному религиоведению, что благоприятствовало всестороннему описанию исследуемого явления.

Философская рефлексия по поводу религии начала автономизироваться и проявляться как отдельная совокупность проблематики в философских системах Б. Спинозы и Д. Юма и оформилась как особый тип философствования по поводу осмысления религии и ее места в культуре, генезиса религии и ее корреляции с другими формами духовно-практического освоения мира в немецкой классической философии. Такое философское осмысление религии опиралось на умозрительные методы: аналитический, синтетический (философия религии Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга). Важнейшим достижением Гегеля было использование исторического подхода в философии религии, что дало возможность понять религию как целостное явление через анализ различных исторических форм ее проявления. Однако к тому времени не было собрано достаточного количества эмпирических данных о религии, чтобы получить полноценное всестороннее представление о предмете исследования. После упадка умозрительной философии успех, достигнутый науками о природе с помощью позитивного метода, склонял исследователей к применению его и в гуманитарных науках. Но следует отметить, что позитивные методы в отношении религии эффективны лишь в том случае, когда мы исследуем конкретные функциональные ее проявления: в психологии религии, ее социологии, истории, этнологии, антропологии, филологии и других отраслях религиоведения, в которых можно зафиксировать и проанализировать эмпирические данные.

Однако за пределами любого позитивного исследования всегда остается сущностная характеристика религии – ее трансцендентно-имманентное измерение. Религия – это не только совокупность психоэмоциональных состояний верующего, религиозных организаций, религиозной деятельности, священных текстов, системы идей или убеждений и их исторические проявления. Сопоставляя и анализируя разные религиозные формы, мы можем находить в них нечто общее. Именно сравнительное религиоведение дает возможность постепенно подняться над конкретикой эмпирических данных и увидеть религию как целостный предмет. Однако, хотя сравнительное религиоведение и дает возможность панорамного видения религии, не оно представляет философскую отрасль религиоведения. Именно это подчеркивал М. Мюллер, пытаясь различить «сравнительную теологию» и «теологию теоретическую». Он настаивал на том, что «вопросы, которые составляют основу теоретической теологии, могут быть решены только тогда, когда предварительно будет собран, дифференцирован, классифицирован и разобран весь запас

материалов»⁷. Кроме того, он заранее указывал направление заинтересованности теоретической области научного религиоведения – исследование той третьей способности человека (помимо ума и чувств), которая лежит в основе любой религии, – «способности, независимой от чувств и разума, способности, которая находится в противоречии, в борьбе с умом и чувствами и проявляется в наполненности силой и жизненностью, <...> и над которой не могли властвовать ни ум, ни чувство, между тем как она побеждала не раз и чувства и разум», способности, которой наделен лишь человек и которая дает возможность ему «поднять свой взор к небу», – «способности верить»⁸.

Очевидно, что предложенный М. Мюллером термин «теоретическая теология» для обозначения философской области религиоведения не подходит из-за его ориентированности на «знание Бога». Однако без применения в религиоведении сравнительного метода невозможно было выделить общие характеристики различных проявлений и форм религии. Сравнительное исследование религии поставляет материал для философии религии, поскольку пытается выделить представление об общем в разных религиозных системах. Но, очевидно, сравнительного метода недостаточно для философского осмысления религии, ведь, будучи наукой философской, «философия религии не останавливается на одном лишь описании религиозных фактов, но стремится к их истолкованию. Она не столько собирает материал, сколько собранный, проверенный уже другими науками материал стремится подвергнуть надлежащей обработке»⁹.

В связи с этим *четвертым шагом* к возникновению философии религии как отрасли научного религиоведения можно считать *формирование целостного видения предмета исследования – религии и применение к его осмыслению философско-критического подхода*. Этому способствовало осознание религии как целостности в истории человечества (Г.В.Ф. Гегель – исторический подход к религии) и в его культуре (сравнительное религиоведение). Вспомним, что для понимания религии недостаточны ни филологические исследования происхождения этого слова, ни сравнительный анализ систем, в название которых вкладывалось значение, идентичное значению понятия «религия», либо систем, которые исследователи за их характерные признаки называли «религией». Конечно, как знание широкого спектра отдельных эмпирических фактов, касающихся религии, так и их анализ и синтез, совершаемые благодаря историческому пониманию и сравнительному методу, крайне необходимы для философии религии. Однако не менее необходима философия религии для научного исследования религии, ведь ученый-религиовед заранее опирается на некоторое установленное представление о религии, ее сущности, причинности и закономерности трансформаций, формах проявления и функциональной целесообразности. Такое знание вследствие специфики (трансцендентно-имманентный уровень и общественно-индивидуальный срез) предмета (религии) не может быть окончательно эксплицированным в пределах и с помощью средств по-

⁷ Мюллер М. От слова к вере // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере: миф и религия. М., 2002. С. 17–18.

⁸ Там же. С. 15–16.

⁹ Боголюбов Н. Философия религии. С. 29.

знания, которыми владеет человек, поэтому оно оказывается пропозициональным, гипотетическим, т.е. лишь предположением, хотя, возможно, и общепринятым. Окончательное схватывание и осмысление предмета религиоведения (определение религии) возможно лишь при условии, что о религии уже все известно, но это недостижимо, поскольку религия, пока она существует в человеческой жизни, будет предметом изменчивым, многогранным, разноректорно функционирующим, сложным и неоднозначным, окончательно непознаваемым, основа которого укоренена в самой человеческой природе, не являющейся внешним объектом для субъекта исследования, а скрытой в сокровенных глубинах его же души.

В любом случае исследователь исходит из определенного аксиоматического базиса, который, несомненно, определяет и специфику его вопрошания религии о ее сущности, он актуализирует свое исследование соответственно контекстуальным требованиям, задает дополнительные параметры (угол зрения) взгляда на *религию*. Любое исследование религии не может быть всесторонним и всеобъемлющим, поскольку предмет исследования изменчив, ежесекундно «оживляется» человеческой деятельностью, сознанием, потребностями, ситуацией. И как «живой» феномен религия взаимодействует с исследователем, отвечая его запросам и ожиданиям благодаря ее функциональной специфике (компенсаторной функции, нацеленности на оформление горизонта человеческих ожиданий, надежд). Тут и возникает существенная потребность в философии религии как теоретической отрасли научного религиоведения, имеющей исходной исследовательской установкой сократическую позицию откровенного недовольства достигнутым знанием (в мировоззренческой сфере) и принципиальную открытость к углублению понимания предмета исследования (который не раскрывается полностью в эмпирической данности, ибо касается собственно человеческого постижения бытия) в диалогическом процессе его всестороннего обсуждения. И это не позволяет философу религии забыть о том, что в постижении такого мировоззренчески укорененного предмета, как религия, основополагающим приходится допускать знание гипотетическое, понуждающее к последующему переосмыслению и принципиальной открытости для уточнения с альтернативных исследовательско-контекстуальных позиций (мировоззренческая функция философии религии).

В религиоведческом исследовании есть опасность утверждения частного, отдельного, гипотетического знания как общего. Случается, что «малодостоверное свидетельство принимается за несомненное только потому, что оно содержит в себе подтверждение таких фактов, которыми можно воспользоваться для конструирования очень смелой гипотезы»¹⁰. Поэтому объяснительный принцип философии религии – предпосылка любого эмпирического изучения данного явления. Несомненно, философско-религиоведческое знание должно предшествовать иным религиоведческим исследованиям, однако и для философии религии необходим анализ действительного эмпирического материала, поставляемого ей иными отраслями религиоведения. Таким образом, философия религии основывается

¹⁰ Там же. С. 51.

на эффективном взаимодействии индуктивного и дедуктивного методов, оберегая предмет исследования от распыления в эмпирических фактах и ограниченности в уже полученном опытным знании, одновременно защищая от субъективизации взглядов на религию и опасности подмены исследуемого явления частными представлениями о нем. Философия религии систематизирует и концептуализирует приобретенное знание о религии, формулируя исходные параметры последующей исследовательской рефлексии. В связи с этим современные украинские религиоведы указывают, что «перспективным является понимание философии религии как автономной дисциплины, которая выполняет инструментальную функцию относительно религиоведения», такой «особой философской дисциплины», «идейный, аксиологический и методологический потенциал» которой «не только уместно, но и желательно использовать в дисциплинах эмпирического религиоведения»¹¹, т.е. указывают на исключительную методологическую и концептуализирующую роль философии религии в системе научного религиоведения.

Философия религии предстает как знание интерпретативное. Однако если герменевтика религии направлена на корректное истолкование отдельного религиозного факта (преимущественно текстуальной его фиксации), то философия религии, напротив, обеспечивает любое религиоведческое исследование предыдущим разъяснением сущностных параметров его предмета и дает возможность истолковать (вписать) полученные результаты в контекст корректно структурированного приобретенного опытно и теоретически знания о религии. И «в содержательном отношении философия религии является конструированием и применением в процессе осмысления тех концептов, благодаря которым выясняется проблема религии или ее существенные аспекты»¹².

Философия религии в своем понимании религии опирается на достижения позитивных наук о религии (синтезирующая функция); обосновывает и верифицирует эффективные научные методологические программы для исследования религии (методологическая функция); создает перспективу и глубину для любых религиоведческих исследований, не давая возможности ограничить понимание религии некоторой совокупностью эмпирических данных (пропедевтическая функция); направляет религиоведческие исследования к непознанным (или на данном этапе недостаточно осознанным), но актуализированным общественно-историческим запросом граням религии (прогностическая функция).

Кроме того, философия религии имеет свой отдельный предмет в объекте религиоведения – религиозное мировоззрение и сознание, соответственно организованное. Ни одна иная отрасль науки о религии не в состоянии осветить природу религиозного сознания. Психология религии, ее социология, история, антропология или сравнительное религиоведение, опираясь на методы позитивных наук, могут лишь проанализировать те или иные религиозные факты и установить между ними причинно-следственную связь. Безусловно, результаты этих исследований

¹¹ Саранін О.В. Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності // Наукові записки. Т. 76: Філософія та релігієзнавство. С. 79.

¹² Там же.

крайне необходимы для философии религии, которая стремится постичь смысл исследуемого явления и определить его значение в жизни человека.

Итак, под философией религии можно понимать:

- 1) философские рассуждения на религиозные темы;
- 2) философствование по поводу религии;
- 3) философское осмысление религии как целостного явления, описанного наукой о религии, или философское истолкование предмета научного религиоведения и обоснование подходов и методов данной науки.

Современное украинское академическое религиоведение ориентируется именно на третий вариант понимания философии религии.

Хочется при этом отметить попытку современных российских исследователей разделить философию религии по проблемным направлениям на «философское религиоведение» и «философскую теологию»¹³. Первое не занимается конструированием религиозных объектов, описанием или концептуализацией сверхъестественного, а ограничивается исследованием религии как определенного отношения человека к реальности, воспринимаемой им как божественная¹⁴. Как видим, у «философского религиоведения» и «философской теологии» различные цели исследования: в первом случае цель гносеологическая – углубление знаний о мире и человеке; во втором – прагматическая – устремление к построению концепций сверхъестественной реальности. Таким образом, можно сказать, что философия религии отличается от религиозной философии и философских размышлений о религиозных проблемах исследовательской целью: задачи философии религии не выходят за пределы достижимого человеческим восприятием и осмыслением реальности – человеческого образа жизни.

Что касается объекта и предмета данной религиоведческой отрасли, то большинство современных авторов считают, что философия религии изучает религиозные факты и феномены, занимаясь при этом их понятийным истолкованием, т.е. раскрывает феномен религии в свете его рационального осмысления. Будучи рациональной по сути, философия религии является интерпретативной по форме постижения религиозных феноменов и фактов. Рациональное осмысление феномена религии осуществляется в рамках этой отрасли знания в форме не исследования, а интерпретации¹⁵. Исходным и главным предметом, на который направлено исследовательское внимание, является религиозное сознание. Его изучение осуществляется через анализ религиозных верований, языка, суждений, в том числе и религиозной практики, в элементах которой отображается и воплощается религиозное сознание (семантика культов, обрядов, религиозного искусства). В структуре религиозного сознания обычно выделяют обыденный и теоретический уровни, а также главные формы – религиозную веру и религиозные знания (иногда к ним добавляют религиозный опыт).

¹³ Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. М., 1998. С. 12–13.

¹⁴ Гаврилина Л.М. Предмет, статус философии религии: философия религии и религиоведение // Проблемы философии религии и религиоведения. Калининград, 2003. С. 10.

¹⁵ Академічне релігієзнавство. Київ, 2000. С. 129.

Однако все это считается предметом исследования как «философского религиоведения», так и «философской теологии». Различие состоит в том, что «философское религиоведение концентрируется преимущественно на человеческой субъективной стороне религии, обосновывая правомерность религии как религиозного отношения, а философская теология как философское богопознание обращается к объекту религии»¹⁶. Таким образом, можно сказать, что у «философского религиоведения» и у «философской теологии» предмет один (религиозное сознание), но объекты разные. В первом случае это человек в его связях с миром, во втором – Бог или иная сверхъестественная реальность¹⁷.

Относительно проблемного поля философии религии отметим, что И.Н. Яблоков выделяет в нем шесть направлений:

- 1) выявление статуса философии религии в общей системе философских, религиоведческих и иных знаний, определение специфики философского осмысления религии, решение вопроса о философских методах исследования объекта (метапроблемы относительно самой философии религии);

- 2) изучение сущности, разработка философского понятия религии, раскрытие возможных принципов подхода к ее определению (круг метапроблем относительно религиоведения как научной области);

- 3) исследование онтологических и гносеологических оснований и предпосылок религии;

- 4) анализ особенностей религиозного мировоззрения, онтологии, гносеологии, мышления и языка;

- 5) раскрытие содержания теистических учений о Боге, обоснование его бытия, соотнесение этих учений с другими субстанциональными парадигмами;

- 6) выявление содержания и специфики религиозной философии – религиозной метафизики и онтологии, эпистемологии, историософии, антропологии, этики и др.¹⁸.

Ю.А. Кимелев, например, формулирует главные исследовательские парадигмы, к которым он относит философию религии как:

- 1) критику дорационального сознания;

- 2) попытку преобразования религии в философию;

- 3) философскую теологию;

- 4) феноменологию религии;

- 5) философию религии после лингвистического поворота (аналитика религиозного языка)¹⁹.

Авторы российского учебника по философии религии А.Н. Красников, Л.М. Гаврилина и Е.С. Элбакян рассматривают следующие актуальные проблемы данной отрасли религиоведения:

¹⁶ Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. С. 36.

¹⁷ Гаврилина Л.М. Предмет, статус философии религии: философия религии и религиоведение // Проблемы философии религии и религиоведения. С. 10–11.

¹⁸ Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 2005. С. 12.

¹⁹ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 23–24.

- историю формирования религиоведения;
- предмет и статус философии религии;
- связь философии религии и религиоведения;
- формирование религиоведческой парадигмы;
- формирование основных религиоведческих подходов и методов религиоведения;
- осмысление религии, ее сущностных особенностей и классификации религий, совершенные различными учеными и философами;
- роль религии в системе культурного универсума, ее соотношение с наукой и другими формами общественного сознания.

Таким образом, современные российские религиоведы к проблемному полю философии религии относят осмысление и методологические установки самого религиоведения, а также осмысление религии с философских и религиоведческих позиций и соотношения ее с другими сферами человеческой жизни: культурой, наукой, искусством²⁰.

По мнению современных украинских религиоведов, в философии религии исходным является принцип проблематизации предмета исследования. Так, О. Сарапин настаивает, что «в содержательном смысле философия религии становится таковой лишь тогда, когда религия – объект изучения – становится проблемой»²¹. Таким образом, с одной стороны, акцентируется внимание на философии религии как отдельной отрасли философского знания, которая не могла появиться до момента, пока религия как объект исследования религиоведения не выделяется в отдельную исследовательскую проблему и не противопоставляется как некоторая обособленность сознанию исследователя (историчность ее возникновения); а с другой стороны, подчеркивается принципиальная открытость философии религии пополнению ее предметной сферы новыми актуальными проблемами, которые встают перед исследователями религии в ее контекстуальном осмыслении.

Полагаем, что окончательный перечень проблем, осмыслением которых занимается философия религии, дать невозможно, поэтому украинские религиоведы пользуются структурным подходом к определению предмета исследования данной отрасли религиоведения, выделяя отдельные проблемные направления, которые будут рассматриваться конкретными (согласно дифференциации самого философского знания) разделами философии религии: метафизикой религии, ее онтологией, эпистемологией, праксеологией, антропологией (в философском понимании) и др. В «Академическом религиоведении» также отмечается, что «в формальном отношении философия религии является интерпретацией феноменов религии и ее структур. Объект ее изучения – религия и ее проявления. Философия религии ограничена рациональным постижением религиозных феноменов и структур, в толковании которых видит для себя проблему». Таким образом, предлагается взгляд на философию религии как на «органический синтез трех аспектов»: метафизики, эпистемологии и праксеологии (или практической философии)

²⁰ Проблемы философии религии и религиоведения. Калининград, 2003.

²¹ Академічне релігієзнавство. С. 127.

религии. Метафизика занимается вопросами сущностного постижения феномена религии, ее содержательным наполнением. Предметом изучения данной области знания считают разнообразные теории, в которых раскрывается сущность религии и ее истоки, природа Бога и характер божественного бытия т.д. Эпистемология освещает вопросы познавательного содержания религии, т.е. изучает возможности познания религии и ее форм, источники и способы оправдания религиозного знания, критерии его истинности, когнитивность религиозной истины как таковой. Праксеология рассматривает формы человеческой деятельности, связанной с решением проблем религии (воплощения в человеческой деятельности концептов и представлений религиозного). По мнению авторов «Академического религиоведения», эти три аспекта философии религии олицетворяют разные точки зрения на один и тот же материал и предстают как различные подходы к одному и тому же содержанию. В связи с этим при структурном наполнении философии религии необходимо исходить из наличия определенного круга проблем, которые можно рассматривать в разных разделах данной отрасли религиоведения для более глубокого их освещения и корректного многогранного осмысления.

Именно такой подход к пониманию предметной области философии религии представляется нам наиболее эффективным, ведь в этом случае данная дисциплина избавляется от своего неполноценного статуса обслуживающей отрасли в системе наук о религии и неоправданного ореола обязательной идеологической ангажированности – обвинения в ненаучности. Так, отказавшись от конструирования «знания» о сферах, принципиально непостижимых человеком, философия религии остается в рамках знания философского, корни которого – в искренне-человеческом удивлении глубиной тайны бытия и одновременно – в стремлении понять в меру своих возможностей и способностей (собственным умом) явления, доступные собственно человеческому познанию. Таким образом, философия религии уберегается от превращения в теологию или идеологию, а в своем методологическом функционировании способна обезопасить исследователя позицией лишь наблюдателя, дистанцировать субъекта исследования от объекта на расстояние, достаточное для невозможности разрушения или искажения самого предмета ради исследовательской выгоды или посредством неосторожности.

Итак, вследствие своей специфики философия религии как теоретическая область научного религиоведения выполняет чрезвычайно важную методологическую и пропедевтическую функцию. С одной стороны, она фиксирует предмет исследования (религию) научного религиоведения как некоторую целостность, предотвращает распыление ее в массу эмпирических данных и исторических фактов, а с другой – обосновывает научный подход к религии, разрабатывает основные методологические установки по ее исследованию. Кроме того, философия религии имеет и свой предмет в объекте исследования научного религиоведения, и специфические методы. Но если говорить о философии религии как об отрасли академического религиоведения, то следует признать, что и принципы последнего являются для нее определяющими, а предметное поле не должно выходить за пределы предметного поля религиоведения в целом. Академическое религиоведение рассматривает любую религиозную традицию с внешних по отношению

к ней позиций и основывается на принципах объективности, научности, мировоззренческой неангажированности, плюрализма, актуальности, дуализма, историзма и диалектичности. Такая внешняя позиция относительно любой религиозной или идеологической традиции и обуславливает специфику философии религии именно как отрасли академического религиоведения: исследователь выступает в роли наблюдателя, анализирующего констатированные другими параметры абсолютных истин, их отражение в сознании и функциональные проявления в жизни приверженцев. И если собственно философские (или вольнодумные) рассуждения на религиозную тематику не опираются на какие-то общеустановленные аксиоматические утверждения, а религиозно-философские рассуждения опираются на четкую (конфессиональную) аксиоматику, то в предметную область философии религии как отрасли академического религиоведения, очевидно, и попадает именно такая религиозно-конфессиональная аксиоматика или результаты исследований сверхъестественной сферы философами. Таким образом, философ религии (как мыслитель отрасли академического религиоведения) не исследует божественное и не интерпретирует собственный религиозный опыт, но сосредоточивает свое внимание на осмыслении уже представленных в интеллектуально-религиозном достоянии человечества результатах исследования божественного. И, наконец, философ религии вынужден чувствовать себя своеобразным «переводчиком» знания о божественном и его содержательного наполнения на универсально-рациональный язык философии. Целью такой рационально-мыслительной деятельности является не постижение Бога или взаимодействия Его с миром, а понимание того, как определенное представление о Боге влияет на человека и мир. В связи с этим предметом исследования философии религии в понимании современных отечественных религиоведов не может быть абсолютное и божественное как таковое, а лишь его содержательное отражение в интеллектуальных продуктах верующих, мыслителей и философов.

© Горкуша О.В., 2010

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В НАСЛЕДИИ МЫСЛИТЕЛЕЙ «КИЕВСКОЙ ШКОЛЫ»*

Около двух столетий назад, в начале XIX в., в духовно-интеллектуальной сфере российского общества (в том числе в культуре адсорбированного им украинского сегмента) развернулись процессы, значимые для развития всей отечественной философии, – отчетливая и последовательная дифференциация философской мысли на два институционально и содержательно различных направления – «духовную» («духовно-академическую») и «светскую» философию. Последняя стала носителем совершенно нового типа философствования, стремящегося в своих духовных поисках и запросах вырваться за границы традиционной богословско-теистической проблематики. Светская философия выдвинула лозунг рефлексии христоцентризма, свободной философско-критической оценки «незыблемых» и «вечных» истин христианства; более того, рискнула противостоять официальному православию, обсуждая и переосмысливая общественно-политические, антропологические, этико-моральные проблемы.

Впрочем, и официальная православная философия, со своей стороны, под давлением целого ряда факторов не могла более оставаться самотождественной и также претерпела заметные изменения, постепенно высвобождаясь из оков догматической ортодоксальности. В особой мере это касается философских традиций Киевской Духовной академии, которая и в XIX в. все еще «напитывалась» мощным интеллектуальным всплеском Киево-могилянской эпохи.

В результате обе ветви философской мысли (светская и академическая), продолжая свое развитие в православно-религиозных координатах, все заметнее обретали новое качество и рождали особую религиозно-идеалистическую традицию, которая затем более полувека доминировала в интеллектуальной жизни общества.

Предметом нашего анализа стал довольно четко определяемый период развития (и притом весьма интенсивного) философской мысли на Украине – 20–70-е гг. XIX в. Именно на это время и приходится формирование «Киевской школы», объединившей и в некотором смысле синтезировавшей возникшую традицию «светской» философии (ее центром стал философский факультет Киевского университета, руководимый К. Зеленецким, И. Михневичем, О. Новицким и др.) с устоявшимися традициями философии «ду-

* Публикуется в новой редакции по: Аристова А.В. Проблеми філософії релігії у спадщині мислителів «Київської школи» // Українська культурна спадщина XVII–XIX ст.: збірник наук. статей. Київ, 1993. С. 64–71.

ховной», оплотом которой оставалась Киевская Духовная академия (П. Авсенеv, И. Скворцов, С. Гогоцкий, П. Юркевич и др.).

«Киевская школа» философии, вопреки необычайным расхождениям в оценках ее теоретического наследия и интеллектуального влияния, выступает особым явлением в истории философской мысли на Украине. Все разнообразие представленных в ней мировоззренческих и теоретико-методологических позиций не исключает того обстоятельства, что ее представители в большей или меньшей степени были носителями и продолжателями философских идей, озарений, подходов, размышлений, рожденных и взлелеянных в стенах Киево-Могилянской академии. Именно там закладывалась и крепла традиция философского осмысления православной догматики через призму «переваривания» и творческого синтеза идей новейшей западной философии.

Несмотря на жесткий прессинг имперской церковной цензуры, философская мысль в Киевской Духовной академии никогда не базировалась целиком и полностью на консервативном фундаменте русского православия того времени с его «геномом» неодолимой столетиями ортодоксальности, а была наполнена живым национально-религиозным смыслом. В стенах академии фундаментальные христианские идеи и западноевропейская философская мысль глубоко переосмысливались и переплавлялись в контексте национальной культуры, генерируя собственный философский дискурс. Закономерно поэтому, что ментальным центром «Киевской школы» стали в большей мере именно академические философы – профессора, преподаватели, выпускники Киевской Духовной академии, которые не могли не ощутить влияния религиозно-философского наследия своих предшественников.

Неслучайно известный историк русской философии В. Зеньковский подчеркивал, что именно в стенах духовных академий впервые возникает идея «своей национальной философии», которая сознательно противопоставляет себя западной философской мысли¹. К этому же выводу об особой роли академической науки в поисках «собственной национальной задачи философии» пришли известнейшие русские и украинские мыслители конца XIX – начала XX в., в том числе Н. Бердяев, Г. Шпет, Г. Флоровский, Д. Чижевский и И. Огиенко, оценивая идейный вклад Московской и Киевской Духовных академий в формирование восточнославянских философских традиций.

Следует заметить, что большинство работ от первых десятилетий XX в. и до наших дней, которые так или иначе посвящены оценке / переоценке философии «Киевской школы» в период ее становления, формулируют и решают довольно узкие задачи. Они содержат либо общий обзор философской мысли (чаще всего – духовно-академической), либо оценку персонального достояния отдельных представителей киевской плеяды. Обе задачи, безусловно, правомерны. Скажем больше: для современных исследователей эти труды тем более ценны, чем более объективным и последовательным является стремление их авторов вернуть «академистов» из длительного забвения; непредвзято оценить наследие «Киевской школы» как в сравнении с западноевропейской философией, так и в контексте всей духовной атмосферы той эпохи; освободить их имена и творчество от навешанных унижающих ярлыков советского времени. Особая роль в осознании достижений «славной киев-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Париж, 1989. С. 305.

ской школы» (по определению П. Флоренского), каналов ее духовной преемственности, влияния на последующую религиозно-философскую мысль, безусловно, принадлежит отечественным мыслителям начала XX в., представителям русской и украинской диаспор. Но сегодня этого недостаточно. Видимо, пришло время отстраниться от ностальгического восторга философской эмиграции, равно как и от «идеологического геноцида» официальной советской философии, и оценить наследие киевских мыслителей с точки зрения заложенной в нем фундаментальной проблематики, их продвижения по пути собственной концептуализации тех идей, которыми уже «переболела» западная философия.

Одним из важнейших, на наш взгляд, идейно-теоретических результатов разработки и развития как православного богословия, так и православной философии в рамках «Киевской школы» стало конституирование особой сферы философских исследований – философии религии. В отличие от устоявшейся и признанной западно-европейской традиции философия религии в отечественной мысли утвердилась в качестве целостного комплекса теоретических проблем и способов их решения заметно позже – только на рубеже XIX–XX вв. Однако многие важнейшие основы этой сферы философско-религиоведческих знаний были заложены значительно ранее.

Необходимой предпосылкой становления философии религии является переосмысление представителями «Киевской школы» исторической, эвристической и мировоззренческой ценности философии, рефлексии по поводу ее исторического развития и взаимосвязи с религиозным миропониманием. Для этого периода характерными стали преодоление абстрактно-рационалистических и наивно-материалистических принципов философствования и стремление разработать «действительную», «истинную», «практически-значимую» философию, которая сохраняла бы «живой религиозный дух православия» (при этом интерпретация практического значения философии основывалась на факте и богатстве духовных потребностей христианина). Пересмотр статуса философии, ее значимости в бытии человека и общества побуждали к разработке религиозно-философских систем, заметно расходящихся с официальным вероучением, проникнутых духом «нетрадиционного», «неортодоксального» теизма; обновлению православно-христианской метафизики на принципах «теистического спиритуализма»².

Итак, выделим несколько моментов, которые определили специфику неортодоксально-теистического направления в традиции Киевской школы.

Во-первых, его отличительной особенностью стало выдвижение в центр философской проблематики задачи постижения внутреннего мира человека, глубины и сложности индивидуального микрокосма, факторов, влияющих на духовную и душевную жизнь. Внутренний мир индивида, его моральное и религиозное развитие, первичная духовная сущность рассматривались как момент и отражение глубинной духовной сути макромиира. Эта ориентированность на богатство «внутреннего человека», его моральные искания и религиозные устремления, чувственно-эмоциональные порывы и муки духовного восхождения, поиск путей богопознания и богоединения (характерные не только для философской мысли, но и для украинской духовности в целом) приобрели в философских системах XIX в. вполне концептуальную значимость.

² Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М, 1980. С. 214.

Во-вторых, философия того времени воплотила в себе не только способы понимания и рационального истолкования мира, но, что не менее важно, и опыт его религиозно-христианского восприятия и переживания. Неслучайно целью философских усилий стало отнюдь не создание завершенных и логично выстроенных систем, а стремление выразить религиозно-мистическое восприятие бытия в целом, его совокупной и целостной гармонии, красоты и целесообразности, проявленного в нем Божественного естества и отражения оногo во внутреннем мире человека. Например, В. Карпов задачами философии считал познание бытия как единого гармонического целого, раскрытие его закона и указание роли и места человека в нем. И. Скворцов видел эту задачу в полном и всестороннем постижении целостности и гармоничности мира как условия удовлетворения естественного и вечного стремления человека к истине. П. Юркевич развивал учение о мире как целостной гармонической действительности, пронизанной живыми идеальными связями. Таким способом философия теоретически высказывала и закрепляла в рациональных формах духовный опыт православия.

Как следствие, в-третьих, поиск адекватной философской формы для сохранения религиозно-христианского содержания надолго стал «своей» проблемой в отечественной философии. Для ее решения привлекались отдельные элементы, концепты и методологические конструкты философских систем Платона, Аристотеля, Г. Лейбница, Ф. Якоби, И. Канта, Ф. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля и др. европейских мыслителей, интегрировались в единое целое многочисленные богословские идеи, начиная с наследия Иоанна Дамаскина. Абстрактно-систематизированная, аналитически выверенная форма философских построений, характерная для западного рационализма, для отечественных философов была неприемлема в принципе. Рационалистическому духу западноевропейской философии был противопоставлен опыт спиритуалистического, интуитивно-мистического познания бытия. П. Авсенов, например, стремился христианизировать философию Ф. Шеллинга, наполняя ее психолого-спиритуалистическим толкованием сверхчувственного, сверхъестественного; С. Гогоцкий и О. Новицкий предлагали религиозно-православную интерпретацию гегелевской философии, отвергая ее спекулятивный характер; П. Юркевич решительно оппонировал скептико-рационалистической гносеологии И. Канта, противопоставляя ее интуиции кордоцентризма; И. Михневич развивал философию как феноменологию, обращенную к внутреннему духовному миру человека.

В-четвертых, вполне закономерно, что важнейшей проблемой того периода стала рефлексия соотношения философии и религии, размежевания их предметов и средств постижения истины. Речь идет о проблеме, которую не оставил без внимания практически ни один представитель «Киевской школы». О. Новицкий ограничивал роль религии правом ставить вопросы, формулировать антропологические или метафизические проблемы, но решение их оставлял философии. С. Гогоцкий решительно вставал на защиту самостоятельности философского творчества, освобождения философии от ее второстепенной, вспомогательной роли относительно официального вероучения. Для него таким примером рабского служения религиозному авторитету была средневековая философия, поплатившаяся за это беспредметностью философской мысли, утратой своего самостоятельного развития и своеобразной теоретической формы. П. Юркевич последовательно настаивал на размежевании богословия и философии как различных сфер знания, каждая из которых имеет собственные специфику, ценность, цель, закономерности существования и развития.

Именно эти намерения последовательно разделить компетенции философии и религии, с одной стороны, и попытки философско-теоретического анализа природы и содержания религии, ее роли в духовной жизни индивида и человечества в целом – с другой, собственно, и заложили основы для упрочения проблематики философии религии в отечественной традиции. Безусловно, светские философы (преподаватели кафедры философии Киевского университета) были более последовательными и принципиальными в защите автономности и свободы философии по отношению к религии, права философии на «внутреннюю жизнь» и свободный анализ любых социальных и духовных феноменов (в том числе и самой религии).

В-пятых, среди тем, которые определили общее русло философско-религиозных поисков целой плеяды мыслителей «Киевской школы», особое место занимает проблема эволюции религиозного сознания человечества. В центре внимания О. Новицкого – восхождение от ранних языческих верований к развитому христианскому миропониманию, историческое взаимодействие философских учений с религиозным восприятием мира³. П. Юркевич размышлял о феномене и законах развития «всечеловеческого сознания», формами проявления которого выступают, по его мнению, религия, наука и философия⁴. Все существенные проблемы, затронутые в его философском творчестве, мыслитель так или иначе оценивал через призму потребностей, интересов, эволюции «всечеловеческого сознания», духовного содержания мировой истории. С. Гогоцкий рассматривал религию как один из закономерных этапов развития духовности человечества⁵. Таким образом, проблема исторической эволюции религии в контексте духовного развития человечества не только была сознательно поставлена, но и решалась иными, отличными от западноевропейской философии, методологическими средствами – не с позиций критико-рационалистического взгляда на религию, а через отыскание ее всечеловеческого духовного содержания.

В-шестых, во второй половине XIX в. фактически оформился круг вопросов, которые имманентно обусловили выделение философии религии в общем русле философских размышлений и в отечественной традиции. К числу этих проблем можно с уверенностью отнести следующие:

- разработку философского понимания Бога как самосущей, абсолютной, самодостаточной и трансцендентной причины мира (с актуализацией иррациональных, субъективных истоков идеи Бога и феномена религии вообще);

- проблему генезиса, природы и закономерностей развития религии и методологические аспекты ее решения; обоснование принципов философского анализа религии как всечеловеческого феномена и факта индивидуального сознания;

- антропологические, гносеологические и аксиологические аспекты анализа религии, в частности проблему гуманистического и эвристического потенциала православной антропологии;

³ Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1860.

⁴ Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 334–335.

⁵ Гогоцкий С.С. Философский лексикон: в 4 т. Т. 3. Киев, 1866.

– осмысление роли христианства в становлении и развитии моральной культуры человечества;

– проблему соотношения веры и знания как различных познавательных сил человеческого духа (которая нередко прочитывается как проблема соотношения православной веры и европейской опытной науки);

– логико-гносеологический анализ религиозного сознания и фактически обоснование уникальной «синкретической» модели богопознания, синтезирующей все виды познающей активности субъекта – практические, эмпирически-научные, логико-рассудочные, интуитивные, инстинктивно-чувственные, иррационально-сердечные, интеллектуально-рациональные;

– проблему соотношения логики, гносеологии, философии и теологии, а вместе с ней совершенно иное, альтернативное истолкование логико-гносеологических постулатов, давно и глубоко вошедших в западноевропейский научно-философский контекст; интерпретация религии не только как основы и движущей силы духовного развития индивида и общества, но и как средства самопознания и самоосознания себя человечеством;

– модернизацию христианской антропологии в русле идеи единства «Божия промысла» и социальной деятельности человека, перспектив духовного единства человечества⁶.

Таким образом, в рамках нетрадиционного теизма и религиозно-идеалистической философии «Киевской школы» прослеживается вполне отчетливая тенденция выделения философии религии в специальную область исследований. Пройдет несколько десятилетий, и развернутая концепция философии религии предстанет в трудах русского философа В. Соловьева (но при этом не будем забывать, что его мировоззрение формировалось под сильным влиянием «киевского учителя» П. Юркевича).

С этого времени проблематика философского анализа религии стала традиционной для представителей как светской, так и богословской интеллектуальной элиты, оставаясь до сегодняшнего дня признанной предметной сферой философских, теологических и религиоведческих изысканий.

Переоценить значение того обстоятельства, что философия религии в отечественной духовной культуре рождалась не одиночными титаническими усилиями, а в контексте некой общей кумулятивной традиции, крайне трудно. Можно бесконечно спорить о том, насколько целостным, организованным и преемственным явлением была «Киевская школа» в истории философии, но тот факт, что в ее наследии были четко обозначены новые для отечественной философии приоритеты в направлении и методологии исследований, заложены специфические традиции философствования, вряд ли стоит оспаривать. Это наследие, несмотря на десятилетия его вынужденной оторванности от живой и полнокровной научно-философской преемственности, возвратилось в духовную культуру и легло в основу современной профессиональной отечественной философии религии и научного религиоведения.

© Аристова А.В., 2010

⁶ Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной академии. Киев, 1896.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ДИСЦИПЛИНА*

Пережитый государствами постсоветского пространства социально-экономический и политический кризис конца XX в. негативно повлиял на морально-психологическое состояние общества. В психологическом плане это проявляется в постоянном физическом и духовном напряжении, стрессовых состояниях, фрустрации, ощущении социальной незащищенности человека, что вызывает поведенческую дезадаптацию, приводит к деформации личности (неврозам, психопатии) и как следствие к компенсаторно-иллюзорным формам поведения. На таком фоне наблюдается чрезвычайно высокий всплеск религиозной активности, увеличивается количество конфессий различных направлений. Появляются религиозные центры и организации, возникающие на основе нетрадиционных религий; есть и такие, которые разрушительно воздействуют на психическое, духовное, физическое состояние человека. Одновременно растет популярность связанной с религией практической психологии, а также организаций, использующих разновидности эзотерической (трансперсональной) и синтезированной из научной (холодинамика, дианетика) психологии, опирающиеся на духовный опыт различных вероучений.

Следовательно, существует объективная потребность в выявлении, анализе, систематизации современных и традиционных школ и направлений, связанных со светской психологией религии, религиозной психологией и психотерапией. Отсутствие серьезных и всесторонних исследований на указанную тему существенно сдерживает процесс нравственного, духовного оздоровления общества, оптимизацию отношений между государством и Церковью.

Кроме того, если подавляющее большинство населения Украины считают себя верующими, то соответственно к ним относятся и представители науки. В современной светской психологии и психотерапии прослеживается тенденция синкретического объединения научных знаний и многовекового религиозного опыта. Западные школы и методики отличаются новизной, нестандартностью

* Публикуется в новой редакции по: Кулагина А. Психологія релігії як дисциплінарне утворення // Дисциплінарне релігієзнавство / за ред. А. Колодного (Українське релігієзнавство. Спецвипуск 1). Київ, 2009. С. 85–99.

подходов, что притягивает к ним большое количество последователей за рубежом и на Украине. Однако такие альтернативные психотерапевтические направления страдают субъективизмом, случайностью в выборе конкретных методик и практик, имеют скорее поверхностный, философско-отстраненный, чем практически изученный характер.

Заметим также, что среди психологов выделился конфессионально ориентированный контингент, который все чаще использует последние достижения светской психологической науки в религиозной деятельности, в частности в пастырской психологии, миссионерской работе и т.д. Это наводит на мысль, что сегодня происходит процесс сближения, взаимодействия научных и религиозных подходов в психологии и психотерапевтической практике.

Долгое время психологию религии относили к общей психологии, что объясняется одинаковыми научными понятиями. Как известно, общая психология направлена на выявление и изучение закономерностей функционирования человеческой психики, формирует представление о принципах, методах и понятиях; последние подразделяются в ней на три главные категории, а именно: психические процессы, психические состояния и психические свойства или особенности личности. Кроме того, некоторые психологи относят психологию религии к социальной психологии. Сегодня происходит тесное взаимодействие психологии и социологии религии и как следствие развитие «промежуточных» дисциплин – социальной психологии религии, психосоциологии религии (Йоахим Вах).

Структурная неопределенность приводит к неоднозначности в толковании понятия «психология религии». В украинском религиоведении существует точка зрения, что «психология религии изучает аффективное, эмоциональное измерение религии, т.е. она пытается понять и выявить религиозные феномены с их имманентной стороны – аффективной» (А. Сарапин). Такое мнение разделяет и А. Карагодина: «Психология религии изучает переживания сверхъестественного, психологические корни такого переживания и его значение для субъекта»¹. Некоторые российские исследователи признают психологию религии научной дисциплиной, объектом рассмотрения которой выступает совокупность различных психических явлений в жизни индивида и коллектива, связанных с религией².

Привлекает внимание ценностно-ориентационный подход к религии, предложенный украинским ученым В.П. Москальцем. По его мнению, психология религии – это психологическая дисциплина, отрасль психологического знания и научного религиоведения, которая изучает все психологические аспекты религии как формы общественного сознания и ценностно-ориентационной деятельности личности. Психологию религии интересуют прежде всего различные проявления в психике человека духовных ценностей, под которыми исследователь понимает нечто значимое для индивида или социальной группы в духовной сфере (моральные принципы, художественно-эстетические позиции, политические идеи, патриотические переживания, религиозные верования

¹ Академічне релігієзнавство / за ред. А. Колодного. Київ, 2000. С. 156, 501.

² См.: Смирнова (Дубова) Е.Т. Введение в религиозную психологию. Самара, 2003. С. 7.

и проч.). Истинность ценности для субъекта определяется его отношением к ней, глубинную основу которого составляют эмоциональные реакции – восхищение, интерес, расположенность, любовь и т.д. Объективную истинность большинства духовно-ценностных утверждений наука не способна установить или опровергнуть. Учитывая субъективность ценностных ориентаций, гуманистически ориентированная наука пользуется особым критерием их верификации (научной, экспериментальной или теоретически-аналитической проверкой) на истинность. Речь идет о характере воздействия ценности, ценностных ориентаций на психику личности, социальной группы, а следовательно – на социальные и общественные отношения. Ценностная ориентация, которая способствует гуманизации, гармонизации, облагораживанию, считается истинной независимо от возможности научно верифицировать объективность того, на чем она основывается. Такими представляются религиозные духовные ценности, истинность или неистинность которых в рассматриваемом смысле является ключевой проблемой гуманистически ориентированной психологии религии. Вместе с тем объективная, онтологически-гносеологическая истинность религиозных догматов, религиозного опыта, веры, мистических переживаний, основным содержанием которых является Бог, сверхъестественное, не может быть проблемой науки³.

Действительно, психология религии – наука, в которой действует принцип объективности. Вместе с тем в отношении религии как объекта изучения несвойственно применять никакие объективные эмпирические критерии. Внутренняя перспектива исследователя здесь достигает таких глубин, где его психика начинает взаимодействовать с сакральным, в результате чего он оказывается перед необходимостью самоопределиться в вопросах веры. Это обусловило выделение в среде исследователей двух крайних позиций: «агрессивно религиозной» и «агрессивно антирелигиозной» (по И. Крегеру). В целях нейтрализации этого явления французский психолог Т. Флурнуа в своем труде «Принципы религиозной психологии» (1913) предложил идею об исключении «коэффициента трансцендентной реальности», т.е. вопроса о существовании Бога. Такой подход был поддержан на XV Международном психологическом конгрессе, состоявшемся в Брюсселе в 1957 г. Как отмечает В.П. Москалец, задача исповедующих этот принцип психологов состоит в наблюдении за религиозными феноменами в психике и поведении личностей и групп, в изучении их без установок на истинность и попыток выяснить это. При этом важно подчеркнуть, что речь идет об истинности онтологически-гносеологической, а не гуманистически-психологической.

Итак, *объектом* психологии религии выступает субъективная сторона феномена *религиозное*, а именно тот фрагмент реальности, который характеризует человека через религиозно направленные психические явления, касающиеся *сознания* и соответствующего *поведения* личности, группы людей, общества, а также факторов, которые их вызывают. К объекту психологии религии относят

³ Москалец В.П. Психологія релігії. Київ, 2004. С. 8–9.

и духовные переживания при обращении в другую веру, покаянии, совершении греха, выполнении заповедей и некоторых других религиозных феноменах.

В целом психология религии изучает все психические проявления, наполненные религиозным содержанием и связанные с религиозными влияниями: личностную и групповую религиозность, религиозную веру, религиозные мысли, эмоциональные переживания, состояния, потребности и другие побуждения, поступки, действия индивидов. При этом критически воспринимаются попытки решить научными средствами проблему основного содержания религиозности, а именно существования Бога, сверхъестественного мира и их отношения к людям.

До сих пор нет единодушия в понимании *предмета* и *задач* психологии религии. По мнению одних ученых, ее предметом выступают все элементы религиозного комплекса в его влиянии на личность, а непосредственной задачей является исследование только эмоциональной составляющей психической жизни верующего (Т. Флурнуа, Т. Рибо). При таком подходе религиозный культ, мировоззренческий аспект отходят на второй план, уступая пальму первенства религиозным чувствам, развивающимся спонтанно. Научное внимание других исследователей концентрируется вокруг изучения элементов человеческой психики, а это мышление, чувства, воля, которые обязательно присутствуют и в религиозных переживаниях (Г. Олпорт, У. Кларк). Как считал В. Грюн, предметом психологии религии является «набожный человек во всех его формах и видах». П. Джонсон и Э. Фромм добавляли, что необходимо исследовать социальные процессы взаимодействия религиозных индивидов.

Современные ученые под предметом психологии религии понимают психические явления и психологические воздействия с религиозным содержанием, основу которых составляет вера в существование сверхъестественных сил, целиком определяющих земную жизнь верующего, а именно: его сознательная и бессознательная мотивация; эмоциональные, волевые, познавательные, мнимо-фантазийные процессы; личностные особенности; свойства темперамента и характера; поступки, поведение; общение; групповая динамика; невротические и психические особенности; нюансы применения психотерапии, психокоррекции, психогигиены. Общий психологический подход исповедуют и некоторые конфессионально ориентированные исследователи, утверждая, что предметом психологии религии «является религиозность как психологический факт, а именно суть сознания и религиозное поведение человека как выражение его внутренних переживаний»⁴.

Следует согласиться с тем, что религиозность как форма бытия религии и ее субъективное проявление позволяет четче обозначить предметное поле психологии религии. В этой отрасли религиоведения пересекаются сферы интересов двух религиоведческих дисциплин: социологии и психологии религии. Религиозность выступает одним из важных понятий социологии религии, характеризующих

⁴ Психологія: з викладом основ психології релігії / за ред. О.Ю. Макселона. Львів, 1998. С. 33.

качественную и количественную определенность (степень, уровень, характер) субъективного усвоения религиозных идей, ценностей, норм, их влияния на поведение, жизнедеятельность верующих и религиозных сообществ. Религиозность иногда рассматривают как ценностно-жизненную ориентацию, субъективное качество сознания индивида, его внутреннюю способность к реализации религиозных установок⁵. Вместе с тем религиозность – это сущностная характеристика психического состояния личности. Наиболее значимыми ее компонентами являются религиозное миропонимание, религиозное мироощущение, религиозное мироотношение⁶.

На наш взгляд, *предметом* психологии религии можно считать индивидуальные чувства, связанные с религией, обретением веры, а также влияние религиозного опыта на поведение индивида и групп людей. Если *объект* психологии религии призван ответить на вопрос: «Как человек верит с точки зрения его сознания и поведения?», то задачей *предмета* психологии религии является выяснение того, каким образом, через какие чувства он это осуществляет.

Главный вектор исследований психологии религии как научной дисциплины имеет направление от психологии личности, поисков психологических основ и особенностей ее религиозности к социально-психологическому анализу и изучению механизмов последней, их влияния на жизнь человека и общества.

Психология религии как самостоятельная отрасль психологического знания тесно связана с психологией личности. В соответствии с главными направлениями общепсихологического изучения личности психология религии рассматривает религиозность в двух ракурсах:

1) мотивационном аспекте возникновения, формирования, развития, функционирования религиозности – факторах, способствующих обращению человека в религию, привлекающих к ней, а также в потребностях, которые удовлетворяет религия;

2) психологических особенностях функционирования религии, ее влияния на психику индивида, межличностные и общественные отношения. В этом аспекте реализуется психокоррекционная, психопрофилактическая, психотерапевтическая роль религии. Вместе с тем психология религии является неотъемлемой и важной составляющей комплекса религиоведческих, теологических дисциплин⁷.

В целом под *психологией религии* мы будем понимать отдельную отрасль психологии и религиоведения, которая исследует психологические и социально-психологические факторы, обуславливающие особенности религиозного сознания, его структуру, функции, а также объясняет поведение верующих в целом и представителей отдельных религиозных групп в частности.

Законы формирования, развития и функционирования религиозной психологии изучаются различными отраслями психологической науки. Среди них:

⁵ Релігійзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ, 1996. С. 277–278.

⁶ Академічне релігійзнавство / за ред. А. Колодного. С. 522–528.

⁷ Москалець В.П. Психологія релігії. С. 11–12.

1) общая теория психологии религии исследует содержание и структуру религиозного сознания, специфику религиозных чувств, психологические функции религии в духовной жизни личности и общества;

2) дифференциальная психология религии рассматривает религиозное сознание и чувства верующих с учетом конкретной среды социальной и исторической эпохи;

3) психология религиозных групп изучает социально-психологическую структуру религиозных общин, механизмы общения, подражания, внушения, установок и их влияние на сознание, чувства и поведение верующих;

4) психология религиозного культа исследует влияние религиозных обрядов на психику;

5) педагогическая психология атеистического воспитания разрабатывает принципы формирования атеистического мировоззрения⁸.

Украинская исследовательница О.И. Предко выделяет следующие направления психологии религии, в русле которых изучается религиозное сознание:

1) общетеоретический уровень психологии религии решает вопросы о происхождении и сущности религии, структуре, содержании и функции религиозного сознания, исследует религиозные чувства, представления, феномен веры, психологию религиозных процессов (внушение, обращение). В данном направлении синтезируются психологические и религиоведческие знания, используется этнографический материал, осуществляется сотрудничество с авторами, которые представляют исторические подходы к изучению религиозных феноменов (В. Вундт, С.А. Токарев, Дж. Фрезер и др.);

2) социально-психологические теории типологии верующих рассматривают динамику становления религиозности в процессе развития индивида, особенности структуры и содержания религиозных представлений, чувств и поведения в различных половозрастных группах, зависимость религиозности от социального статуса и социальной ориентации (Дж. Леуба, Ю. Макселон, Дж. Олпорт, А. Миллер, Дж. Хоффман, А. Петрович, Г. Писманик и др.);

3) религиозная психопатология исследует различные психопатологические формы религиозного сознания и связана с проблемами психиатрии, психотерапии, криминальной психологии;

4) психофизиология в рамках которой религиозные феномены, как и иные продукты психической деятельности, существуют в форме психофизиологических процессов в сознании конкретных людей. При этом важно ответить на два вопроса: а) существуют ли физиологические основания религиозных переживаний и верований?; б) имеются ли в головном мозге такие физиологические структуры, центры и процессы, которые являются сугубо специфическими для верующих? В этой области заслуживают внимания работы А.А. Ухтомского, Н.П. Бехтерева, И.П. Павлова и других представителей бихевиористского направления психологии;

⁸ Головин С.Ю. Словарь психолога-практика. Минск, 2005. С. 627.

5) эмпирический уровень психологии религии накапливает фактический материал, в частности автобиографические свидетельства, рассказы, документы верующих (К. Гиргензон, В. Грюн и др.);

6) прикладная психология религии изучает вопросы религиозной педагогики, пасторской психологии, религиозной психотерапии (А. Бойзен, К. Штольц, Р. Мэй, К. Гумпертс и др., святые отцы, учителя Церкви)⁹.

Уместным является взгляд А.И. Предко на психологию религии как составляющую религиоведения, которая в своей концептуализации должна опираться на достижения психологии, в частности на деятельностный подход, культурно-историческую концепцию психического развития (Л.С. Выготский) и проблему онтологизации субъекта (С.Л. Рубинштейн), а также ориентироваться не на пассивного переживающего субъекта, а исследовать религиозные феномены в функциональном плане. В контексте последнего широкие перспективы открывает философско-психологическая теория поступка, основателем которой является известный украинский психолог А. Роменец.

Поскольку психология религии применяет метод самонаблюдения (*интроспекции*), исходным материалом для нее служат факты внутреннего опыта, т.е. воспоминания, переживания, описания состояний и т.д., связанные с религией. Также эта отрасль религиоведения использует факты, являющиеся следствием проявления духовных переживаний в результате выполнения обрядов и религиозных действий, занимается собиранием, классификацией данных, построением и верификацией теорий.

Научно-категориальный аппарат психологии религии включает религиозные образы, мотивы, действия религиозной личности, сознание, сознательно-бессознательное, обращение, внушение, подражание, религиозный опыт, ритуалы и т.д.

Методология этой дисциплины использует принципы *детерминизма* (обусловленности явлений действиями побуждающих факторов), *системности* (трактовки фактов как внутренне взаимосвязанных компонентов целостной психической организации) и некоторые другие. В своих исследованиях психология религии пользуется методами различных направлений психологической науки. Наиболее распространенные среди них – наблюдение, эксперимент, интервью.

Становление психологии религии имеет своеобразную историю. До XVI в. психические явления обозначались термином «душа» и считались предметом философии. С прогрессом естественных наук средневековая психология изменила свой мировоззренческий статус, основой которого стала идея причинности. Это привело к механистическому пониманию духовно-психологических функций человека в XVIII в. и созданию экспериментальной психологии В. Вундтом в XIX в. Благодаря трудам последнего «знание о душе» отделилось от философии и оформилось в самостоятельное направление науки с собственным экспериментальным инструментарием, техническими и математическими методами. Официальной датой зарождения психологии как науки считают 1879 г., когда профессор

⁹ Лубський В.І., Предко О.І. Психологія релігії. Ч. 1. Київ, 2004. С. 11–14.

Лейпцигского университета В. Вундт открыл первую в мире лабораторию экспериментальной психологии.

В то время уже сложилась единая мировая наука с новым способом познания реального мира, видимого и невидимого, основанным на верифицированных моделях реальности. Это был способ изучения причинно-следственных связей эмпирических фактов, который первоначально не противоречил религии. Так, на протяжении XIX в. в научной литературе еще присутствовали ссылки на Бога и Божественный Промысел, что отражало внутренние убеждения ученых. Например, У. Томсон утверждал следующее: «Занятия наукой свободно мыслящего ученого с необходимостью приведут его к вере в Бога». Однако с течением времени в научных исследованиях центральными стали идея нейтральности в вопросах веры, принцип «отказа от ссылки на трансценденцию», или «методологический атеизм». Последнее означало, что исследователь, признавая факт реальности религиозных представлений, оставляет вопрос об их истинности для теологии или философии, выводя «за скобки» изучения проблему истинности или ложности существования предмета веры (Бога, богов, духов). Значительное внимание стали уделять объективному анализу последствий религиозности человека, влиянию ее на личную жизнь индивида и жизнь общества.

Сегодня многие ученые считают, что наука, изучая объективную реальность, должна исходить только из естественных ее объяснений, т.е. законов природы, и не может вмешиваться в мораль и нравственность, а следовательно, сферы науки и религии не пересекаются.

С конца XIX в. вследствие развития естественных наук, прежде всего биологических, и усиления позиций эволюционной теории появились самостоятельные, не связанные с теологией, исследования по психологии религии. В целом возникновение психологии религии как отдельной дисциплины связывают с появлением работ Ф. Шлейермахера «Психология» (1862), «Речи о религии к образованным людям, которые брезгают ею» (1799) и др.

Одновременно с выделением психологии из философии произошло разделение внутри нее на два направления – физиологическую, естественнонаучную (или каузальную) и «понимающую», описательную (или теологическую) психологию. Для экспериментальной психологии ее выход из философии означал завершение периода, когда бытие человека воспринимали как тайну, и начало нового этапа, когда это явление стали исследовать с помощью конкретных материальных средств и инструментов (И.М. Сеченов, В.Ф. Чиж, Н.Н. Ланге, Г.И. Челпанов и др.). Оба направления развивались неравномерно: до 50-х гг. XX в. преимущество отдавалось экспериментальному, а в наше время приоритетом пользуется духовный.

По мнению некоторых ученых, кризис в психологии продолжается до сих пор, причиной чего является, в частности, возникновение в прошлом веке и существование ныне многих научных школ, находящихся на разных методологических позициях. Так, материалистическое, экспериментальное направление сформировало свои школы. Одна из них – бихевиоризм – обязана своим существованием

В.М. Бехтереву – ученику В. Вундта, а также И.М. Сеченову и И.П. Павлову. Журнал М. Бехтерева «Объективная психология» переводился на немецкий, французский и английский языки; его теория рефлексологии имела философскую подоплеку в позитивизме и эмпиризме. Наибольшее распространение бихевиоризм приобрел в США, где его последователи Дж. Уотсон и Э. Торндайк провозглашали абсолютный отказ от самонаблюдения, принимая во внимание только те факты поведения человека и животного, которые точно устанавливались и были пригодны для описания.

Другое, внешне противоположное бихевиоризму, направление в психологии – психоанализ З. Фрейда. Если бихевиористы считали сознание недостижимым для научных исследований, то психоаналитики, напротив, начали его изучать. Первые не предлагали гипотез о внутреннем мире человека, вторые стали разрабатывать новые теории. Бихевиористы оперировали только фактами, которые можно регистрировать, психоаналитики предлагали новые умозрительные модели. Однако общим в подходах было оставление за рамками внимания духовных реалий.

С точки зрения психоаналитиков, личность человека не является ценностью, она вторична, будучи производной от бессознательных процессов. В наши дни такая материалистическая, атеистическая позиция выступает в форме фрейдомарксизма, отрицающего метафизические измерения человека.

Происходившие в XX в. трагедии мирового масштаба в корне изменили взгляд общества на человека.

Две мировые войны стали отражением особой идеологии и концепции личности, сформировавшейся в результате последовательного «разоблачения», «низведения» индивида. По Ф. Ницше, эти идеи высказывались словами: «Бог умер», а в подтексте читалось: «Человек – фигура ничтожная, моральное осуждение ее – понятие относительное, а значит, можно не стесняться в выборе средств». В западном обществе появились тенденции к изменению теории ценностей. Возникли представления, что войны и беды XX в. – это следствие превращения человека в объект, преуменьшения его духовной сущности и уникальности. Как сопротивление такому вульгарно-материалистическому подходу к личности в 50-е гг. XX в. в США появилась экзистенциально-гуманистическая психология, активизировалось «понимающее» направление психологического познания человека, в пределах которых реализовалось стремление к конструированию духовных основ и религиозно-ориентированных путей развития индивида.

Ярким примером такого стремления служит трансперсональная психология. Ее теория и практика доказывают, что существует некоторое метафизическое пространство личности, нечто запредельное, духовное. Однако недостаток этого направления заключается в том, что синкретические, философско-религиозные концепции, на которых настаивают ее основатели, направлены на доказательство возможности самосовершенствования «по ту сторону добра и зла», когда главная задача состоит в установлении контакта с духовными силами и «выяснении

отношений с ними»¹⁰. Методы трансперсональной психологии (использование галлюциногенов, дыхательные практики) позволяют быстро вмешиваться в глубинные слои психики, оставляя человека наедине с религиозными переживаниями без соответствующих нравственных ориентиров.

Итак, общей проблемой существующих сегодня школ и направлений, исследующих духовно-психическую функцию человека, является их «промежуточное положение между науками об идеальном и знаками природы»¹¹. Это порождает принципиальную неясность предмета психологии и, как следствие, противостояние различных школ и направлений, снижение приоритетности теоретической работы. В последние десятилетия наблюдается чрезвычайный рост заинтересованности психологическими практиками без всякой методологической основы, что приводит к появлению новых психотехник и методов психотерапевтической помощи, которые основываются на сочетании разных традиций, использовании эзотерических знаний и альтернативных методов. Однако справедливости ради отметим первые шаги украинских исследователей в попытке обобщения опыта религиозных психопрактик¹².

Следует также констатировать ограниченность научной парадигмы в подходе к такому идеальному объекту, каким предстает психика. Требование точного воспроизведения каждого исследуемого явления, жесткого разделения на субъект и объект в ходе познания, признания реальностью лишь того, что может восприниматься через приборы, сыграло решающую роль в преодолении субъективизма полтора века назад. В XX в. общий уровень образованности и заинтересованности психическими явлениями во всем мире привел к кризису научной парадигмы, что все больше проявляется в психологии.

Рост популярности психологии религии в научном мире в наше время можно объяснить несколькими факторами:

1) чрезвычайное увеличение количества верующих в послевоенной Америке значительно активизировало массовые исследования их особенностей, а полученные факты оказались важными для использования в идеологических и политических целях;

2) религиозная тематика занимает одно из ведущих мест в оценке международного положения, в результате чего возникают локальные войны по религиозным мотивам в разных странах мира;

3) поиском ответов на экзистенциально-гуманистические вопросы, обострившиеся в развитых странах после 1950 г.;

4) трансперсональной психологией, которая отвечает на вызовы интегративных тенденций как в религии, так и в практической психологии (эклектической психотерапии), а этим влияет на развитие науки в целом, предлагая способы решения главных ее проблем¹³.

¹⁰ См.: Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психологии. М., 1993.

¹¹ Психология // Философский энциклопедический словарь. М., 1998. С. 376.

¹² См.: Сафонов А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. Харьков, 2004.

¹³ Смирнова (Дубова) Е.Т. Введение в религиозную психологию. С. 17.

В последнее время психология религии становится особой областью психологической науки. Она поставляет материал для ученых, специализирующихся в других ее областях, информирует их о синтетических подходах к человеку в различных религиозных системах познания, предлагает модель целостного существования, позволяет учитывать в структуре личности все стороны и аспекты, указывая на взаимосвязь соматических, витальных, психических, духовных процессов.

Среди ученых, работавших в таком направлении, можно назвать американских психологов Дж. Пратта (1875–1944), Г. Олпорта (1897–1967), В. Кларка (род. 1902), В. Джемса (1842–1910), немецкого психолога В. Грюна (1887–1961) и многих других.

Современная психология религии имеет множество самостоятельных школ и направлений, которые условно делятся на три группы в зависимости от понимания происхождения религиозности индивида:

- объективно-идеалистический подход утверждает, что религиозность человека имманентно присуща его сознанию, ведь источником последней выступает Бог (Р. Отто, М. Шелер и др.);

- индивидуально-психологическую, или субъективистскую, точку зрения на религиозность, которая обуславливается биологической необходимостью (Дж. Коу) либо внутренней психологической потребностью отдельного индивида в вере (Г.С. Холл, Э.Д. Старбек, Д.А. Леуба). К этому же направлению некоторые исследователи относят психоанализ;

- социально-исторический, или объективистский (материалистический) подход предполагает, что под влиянием условий жизни образуются определенные психические состояния, которые способствуют усвоению индивидом религиозных верований из окружающей среды (Б. Малиновский, Д. Фрэнгер, Л. Леви-Брюль, К. Маркс и др.).

Несмотря на идеологию атеизма, в бывшем СССР были попытки проведения объективных исследований в области психологии религии. Среди украинских ученых, внесших значительный вклад в развитие данной науки в советское время, следует отметить Б.М. Куценко («Эмоции и религия», 1982), Б.А. Лобовика («Бытовое религиозное сознание», 1972); Е.К. Дулумана, В.К. Танчера («Современный верующий», 1970, в соавторстве с Б.А. Лобовиком), В.К. Щедрина («Психология религиозной веры», 1970).

Несмотря на исключительную важность указанной проблематики для решения духовно-нравственных проблем современной Украины, до сих пор лишь в отдельных отраслях науки о человеке появляются публикации по этой теме, например в философии, медицине, педагогике, а в последнее время – и в социологии. При изучении психологии религии в отечественной психологии еще недавно доминировала естественно-научная ориентация, а философско-религиозные концепции рассматривались в аспекте их «поражений» в борьбе с материализмом. Однако следует признать, что многие находящиеся в центре внимания современной психологии психологические проблемы и идеи были впервые предложены и разработаны отечественными философами и богословами. К ним относятся проблемы личности, социальной справедливости, общения и конфликтов, психического

здоровья и некоторые другие. Опыт их постановки и решения заслуживает внимания, поскольку имеет большую ценность для исследования теоретических и практических проблем современного человековедения. В последнее время появляются работы, выполненные на стыке философии, социологии и психологии, в которых подчеркиваются актуальность и необходимость дальнейшего научного осмысления указанной проблемы. Существует опыт использования идей отечественной духовно-нравственной религиозной традиции в практическом плане, в частности в области психотерапии, духовно-нравственного воспитания молодежи¹⁴. Накоплены интересные идеи о связи психологии с христианством.

Можно констатировать некоторое оживление интереса академической науки к духовно-религиозным проблемам общества. Вместе с тем существуют актуальная потребность, необходимость расширения и интенсификации ее внимания к ним.

© Кулагина Г.М., 2010

¹⁴ См., напр.: Отрок. ua: православний журнал для молоді [гл. ред. архим. Иона (Черепанов)].

ПРАВОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ЕЕ СОДЕРЖАТЕЛЬНОМ ВЫРАЖЕНИИ*

В структуре самостоятельного комплексного религиоведческого знания все большую актуальность в теоретическом и практическом измерениях приобретает новое дисциплинарное образование – *правология религии*. Она является одной из важных в континууме научных дисциплин, формирующих архитектуру современного религиоведения: философии религии, ее истории, социологии, психологии, феноменологии, этнологии, антропологии.

Само понятие «правология религии» является в известной мере условным, поскольку по своему содержанию не охватывает все предметное поле, которое должно эксплицироваться этим дисциплинарным образованием. В более широком понимании рациональнее было бы использовать терминологические конструкты «*юридическое религиоведение*» (А. Пчелинцев) или «*правовые аспекты религиоведения*» (М. Бабий). Однако в рабочем варианте будем применять термин «правология религии», соотнося его с широкой совокупностью проблем, подлежащих анализу этой религиоведческой дисциплиной.

Отметим, что правология религии – не просто результат определенного субъективного стремления к продуцированию еще одной научной дисциплины в религиоведческом контексте, *это объективная необходимость*. Она детерминирована острой в теоретическом и практическом планах потребностью системного научного осмысления предметного поля правовых проблем, касающихся бытия религии как общественного феномена, и является неотъемлемой частью современного религиоведческого дискурса. Правология религии – это не описательная религиоведческая дисциплина, констатирующая имеющиеся религиозно-правовые связи. В обобщающем контексте ее следует отнести к концептуальной, аналитической правовой теории, если принять во внимание ее историю и религиозно-светскую плоскость проявления. В этом аспекте можно вести речь о своеобразном «социальном заказе» на специальное системное рассмотрение проблем права и религии, а также юридических основ свободы бытия последней при их взаимодействии. При этом необходимо помнить, что религия проявляется как один из весомых факто-

* Публикуется в новой редакции по: Бабий М. Правология релігії в її предметі та структурі // Дисциплінарне релігієзнавство / за ред. А. Колодного. Київ, 2010. С. 158–174.

ров общественной жизни людей и образует институт, который неразрывно связан с основами человеческого существования в его социальном и правовом аспектах, в плоскости взаимодействия и взаимовлияния религии (ее институтов), верующих, государства, общества.

Собственно отсюда и возникает необходимость глубже познать природу взаимосвязи права и религии, а именно: а) *внутренний* комплекс религиозных канонов, норм и предписаний в их регулятивной сущности в общественном и индивидуальном измерениях; б) *светские* правовые императивы, имеющие отношение к внешнему проявлению бытия религии в обществе, религиозной деятельности. Ранее эти проблемы эксплицировались в философии и социологии религии и в юридической науке. Это в известной мере ограничивало возможности углубленного, полноценного, а главное – системного теоретического их осмысления.

Отметим в этой связи, что проблема соотношения права и религии во всех ипостасях ее проявления была предметом внимания мыслителей, особенно философов и юристов, с давних времен. И те знания, которые мы сегодня имеем в этой области, являются достоянием почти 3000-летнего периода научных поисков, анализа, рефлексии проблемных вопросов в плоскости «религия и право». Эти вопросы в историческом контексте зарождались и осмысливались в разных цивилизациях (Индия, Китай, Иудея, Египет, Эллада), а в дальнейшем синтезировались с теологическими концепциями и стали цементирующей основой догм и правил различных религиозных традиций, в частности древнеиндийской, иудейской, христианской и мусульманской. История дает нам множество фактов тесной взаимосвязи религии и права, опосредствованной происхождением последнего из религиозных систем как на Западе, так и на Востоке¹.

Таким образом, правология религии имеет крепкую теоретическую и практическую базу в историческом контексте, в значительном массиве философских и правовых, политологических и теологических работ, в том числе в теоретических наработках последних десятилетий XX и XXI вв.²

Объем этих наработок значительный. Их анализ подтверждает полиаспектность и многогранность предметного поля правологии религии, эксплицирующей совокупность общественных отношений (во всех ипостасях их проявлений), которые складываются в процессе функционирования религии, религиозной и светской правовых традиций в их взаимосвязи, взаимодействии и взаимной корреляции. Можно с определенной достоверностью констатировать, что объект, который си-

¹ См. подробнее: Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение. М., 1998. С. 21–40.

² Там же; Клочков В.В. Религия, государство, право. М., 1978; Морозова П.А. Государство, право, религия // Актуальные проблемы современного права. М., 1995; Козлов Т.П. Религиозная правовая традиция (теоретический аспект). М., 2008 (интернет-доступ: <http://www.rpa-mu.ru/clements/kandidadd/docfiles/Kozlov.doc>); Рабинович С.П. Права людини в природно-правовій думці католицької церкви. Львів, 2007; Релігійна свобода: науковий щорічник. Вип. 1–15. Київ, 1996–2010; Ярмол Л.В. Свобода віросповідання: юридичне забезпечення в Україні. Львів, 2006; Права человека и религия. М., 2001; Пчелинцев А.В. Свобода религии и права верующих. М., 2004; Залужный А.Г. Право. Религия. Закон. М., 2008; Свобода религии и убеждений: основные принципы / ред. Т. Линдхольм, К. Дурэм. М., 2010; и др.

стемно и комплексно в научном плане должна изучать правология религии, является одновременно ее структуроформирующим элементом. Речь идет о двух важных компонентах архитектоники данной религиоведческой дисциплины:

а) всей совокупности религиозных правовых норм, процессов, которые конституируют внутреннее и внешнее (в публичном проявлении) религиозное право как своеобразную конституцию конфессий. Религиозное право является одной из основных исторических правовых форм как «форма наиболее согласованного взаимодействия религии и права», специфического синтеза религиозных и юридических норм, предписаний, проявляющихся в виде своеобразного императива в жизни верующих, религиозных сообществ, их институтов;

б) матрице светских правовых норм, соответствующих законодательных актов, конституционных положений, других нормативных предписаний (легитимизированных государством), которые касаются сферы государственной политики в отношении религии и Церкви (религиозных организаций), обеспечения свободы бытия религии в обществе.

Предметное поле правологии религии (юридического религиоведения) охватывает:

а) религиозные и юридические закономерности формирования и развития религиозных правовых традиций и правовых систем в их конфессиональном прочтении; их сущность и практическое измерение; религиозные предпосылки светского права;

б) религиозные и светские правовые институты в их взаимосвязи;

в) светские законодательные акты, касающиеся публичной сферы бытия религии, свободы деятельности религиозных организаций, государственно-конфессиональных отношений, их законодательного обеспечения;

г) теоретические основы свободы вероисповедания, Церкви (религиозных организаций) и правовых механизмов их гарантирования и обеспечения.

Предметное поле правологии религии (напомним еще раз) является полиаспектным. Его экспликация нуждается в проработке категориально-понятийного аппарата, в частности таких понятий, как «религиозная правовая традиция», «теономное правосознание», «религиозное право», «каноническое право», «внутреннее церковное право», «религиозные нормы», «внешнее, публичное религиозное право», «государственно-конфессиональные отношения», «церковная дисциплина», «правовой статус религиозных организаций», «свобода вероисповедания», «свобода Церкви», «свобода религии», «свобода совести» и др. Предметное поле правологии религии охватывает также проблемы международных правовых актов, касающихся свободы совести, религии, убеждений, законодательства, механизмов обеспечения свободы бытия религии в обществе.

Заметим также, что правология религии, как и другие религиоведческие дисциплины, основывается на собственной теоретико-методологической базе, которая взаимодействует и коррелирует с другими методологическими традициями.

Таким образом, правология религии делает возможной системную, теоретико-правовую религиоведческую экспликацию особенностей конфессионально определенных религиозных правовых традиций, форм и уровней взаимосвязи, взаимодействия религии и права, которые проявляются как ценностно-нормативные

регулятивные системы, влияющие на религиозный и светский сегменты жизни верующих и сферу общественных отношений в разнообразных их проявлениях.

С методологической точки зрения при анализе такого рода проблем важно учитывать и наличие разных конфессий, религиозных направлений, движений, их территориальную и региональную распространенность, правовой статус, место и роль в обществе. Следовательно, речь должна идти, в частности, о конкретной религиозной «нормативности» определенной конфессии, Церкви, религиозной организации, о государственно-конфессиональных отношениях и их юридической основе. Понятно, что при этом необходимо принимать во внимание темпоральные аспекты (в историческом прочтении) формирования религиозных норм права, религиозной правовой традиции конкретной конфессии; закономерности, которые обусловили развитие взаимосвязи религии и права, религии и политики в их юридическом измерении, «адаптивной способности» той или иной конфессии, Церкви, религиозной организации в общественном ее проявлении; правовые параметры свободы религии и ее функционирования в социуме.

В этой связи заметим, что глубокий анализ истории развития соотношения права и религии в их полиаспектности сделал российский юрист-религиовед В. Ключков в своей известной работе «Религия, государство и право» (1978). Различные вопросы формирования религиозных правовых традиций, взаимосвязи и взаимодействия права и религии освещены также в религиоведческих и правовых работах В. Бачинина, Г. Мальцева, В. Нерсисянца, И. Яблокова, А. Радугина, П. Рабиновича, Т. Парсонса, Г. Дж. Бермана и его книге «Вера и закон: примирение права и религии» (год).

Общезвестно, что религия «генетически предшествовала праву» и оказывала существенное влияние на его возникновение и формирование. Как справедливо замечает российский юрист В. Бачинин, именно религия вносит в право элементы «абсолютности и нерушимости», позволяя «интегрировать его нормы и принципы в единое целое». Религия как специфическая социальная система посредством определенного континуума норм, обычаев, ритуалов и обрядов, которые обнаруживают свою «нормативность» и регулируют поведение и деятельность верующих через их отношение к трансцендентному, защищает сакральное пространство духовной жизни общества или определенной религиозной группы от вторжения «чужих» ценностей и смыслов. Сакральная воля к порядку, которая концентрируется в обычаях и ритуалах, приобретает вид лаконичных императивов, заставляющих верующих безоговорочно повиноваться³.

В этом аспекте нормативная функция обычая, ритуала – важный элемент предметного поля правоотношений религии. Стержневым компонентом этого поля, как уже отмечалось, является *религиозное право* как один из первоначальных исторических видов правоотношений. В понятийном аспекте оно характеризуется как *континуум религиозно санкционированных правовых норм, предписаний, канонов, которые определяют правила поведения верующих и клира в культовой, богослужебной,*

³ См.: Бачинин В.А. Малая христианская энциклопедия: в 4 т. Т. 2: Социология: Политология: Правоведение. СПб., 2004. С. 258.

*жизненно-бытовой, ситуативной и других сферах деятельности и отношений. Первоисточниками религиозного права (религиозных норм) являются тексты Священных Писаний (Библии, Корана), решения Вселенских Соборов и другие важные церковные акты, а также религиозно-правовые обычаи, отдельные морально-ценностные установки, сакрализованные и легитимизированные Церковью, религиозной организацией как имеющие «божественное происхождение». Они регулируют отношения верующих между собой, с неверующими и иноверцами, а также деятельность религиозных организаций и их институтов. Последняя регулируется одной из составных частей религиозного права – *правом церковным*. Это понятие включает совокупность религиозно легитимизированных норм, юридических предписаний, которые определяют организационную структуру Церкви, ее внутреннее устройство и деятельность.*

Церковное право касается преимущественно христианских конфессий, его составляют специальные нормы, выработанные в процессе исторического генезиса Церкви, ее институционализации. Теологи Католической и Православной Церквей источник церковного права видят в правоформирующей воле Церкви, которая является, по их мнению, особым проявлением Божией воли, ее материализацией в форме норм и правил. Последние понимаются как «истолкование Божественных законов». Вместе с тем стоит заметить, что чем теснее были связи между Церковью и государством, чем активнее последнее вмешивалось в церковные внутренние дела (как это было, в частности, в Российской империи, а в отдельные периоды – и в части государств Европы), тем большее количество светских юридических норм было инкорпорировано в церковное право.

Правология религии дает возможность системно и комплексно исследовать процесс становления, факторы и условия функционирования норм и принципов религиозного права вообще и церковного, канонического права в частности, их структуру, содержание, а также конфессиональные особенности основных религиозных правовых систем. К ним исследователи (В. Ключков, М. Гледон, М. Гордон, Т. Козлов и др.) относят *иудейское право, мусульманское (исламское) право, право индуизма, каноническое право христианских Церквей (в частности, католической и православной).*

Важным в контексте правологии религии (в связи с отмеченным) является понятийный конструкт *«религиозная правовая традиция»* как специфическое правовое явление, которое сложилось исторически. Центральным стержнем его была и есть религия (как мировоззрение и идеология) в ее конфессиональном проявлении, определяющем (в аспекте «божественного происхождения») нормативную регуляцию (предписания, запрещения, правила поведения, санкции и нормы защиты от нарушений), которая имела императивный характер для верующих.

В правологическом дискурсе с методологической точки зрения важно также теоретически обоснованное положение, согласно которому каждое правовое явление (а тем более религиозная правовая традиция) в своей сущности обнаруживает себя «как ансамбль внутренних связей, необходимых отношений между противоположностями» с характерной для них логикой взаимодействия. И эта «оппозиция внутренних противоречий» является универсальной онтологической основой разных форм сущего, в том числе всех без исключения правовых явлений, а значит – и в религиоз-

ном их измерении⁴. Эти универсальные принципы с акцентированием на истинности религиозных правовых норм и смыслов и являются характерными для религиозной правовой традиции, которая в обозначенном контексте символизирует: *объективность* правовых норм и правовой системы (что является составляющей религиозной правовой традиции); *историческую преемственность* норм права и правовых систем; *авторитет, универсальность, символичность* права. Важен в этом контексте также принцип эффективности религиозной правовой традиции, которая определяется как своеобразный баланс «трех основных составляющих механизма правовой регуляции в религиозной сфере: правообразование, правореализация, правосознание»⁵. *Правосознание* верующего человека (или *теономное правосознание*) является неотъемлемой частью его мировоззрения, совокупностью индивидуальных духовных качеств, которые обеспечивают его ориентацию в сфере религиозной правовой традиции. Теономное правосознание руководствуется в своей ориентации императивами сакрального характера, сконцентрированными в священных текстах и подчиненными иерархии конфессиональных смыслов, ценностей и норм. Это особенно четко прослеживается в плоскости анализа правосознания и его ориентированности у верующих, в частности, христианской и исламской конфессий⁶. Религиозной правовой традиции присущи четко акцентированная доктринальность и концептуальность, стабильность и глубокое укоренение в конкретном конфессиональном пространстве и религиозном способе жизни верующих.

Неотъемлемой частью правологического дискурса является такая характеристика религиозной правовой традиции, как ее *функциональность*. Принимая во внимание (в методологическом ракурсе) разработанную американским социологом Т. Парсонсом типологию основных функций любой «системы социального действия», в плоскости функционирования религиозной правовой традиции можно выделить основные функции: *адаптивную* (для верующей личности, религиозного сообщества), *целесмысловую, регулятивную, интеграционную, антидеформационную* («сохранение образца»)⁷.

В предметном поле правологии религии важное место занимают теоретическая экспликация истории становления и развития разных конфессиональных правовых систем, их компаративный анализ, влияние на генезис светского права. В этом аспекте наиболее развитыми системами религиозного права считаются (в историческом, смысловом, регулятивном и других функциональных измерениях) правовые системы индуизма, иудаизма, ислама, христианских конфессий – католицизма и православия.

Следовательно, для правологического дискурса определяющим является анализ содержания и особенностей религиозного права в конфессиональном измерении, его

⁴ Там же. С. 230.

⁵ См.: Козлов Т.П. Религиозная правовая традиция (теоретический аспект).

⁶ См. подробнее: Бачинин В.А. Российские типы христианского правосознания // Религия и право. 2007. № 3. С. 34–38.

⁷ См.: Бачинин В.А. Малая христианская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. С. 220.

влияния на становление, формирование и сущность светского права, государственно-правовой жизни общества и его конституционно-правовой системы.

Правовологический компаративный анализ религиозных правовых систем подтверждает, что каждая конфессия имеет свою исторически сформированную правовую традицию, которая является самобытной, самодостаточной, вероисповедно детерминированной и имеет собственный механизм осуществления нормативно-регулятивных функций в индивидуальном и организационно оформленном религиозном пространстве.

Для правологии религии в плоскости предметного поля ее анализа достаточно актуальной является проблема *обеспечения действенности религиозных норм* в их функциональной определенности. С одной стороны, она решается с помощью привычки, веры, убеждения верующих (что берется за основу), а с другой – силы общего мнения религиозной организации. Внутренним «гарантом обеспечения эффективности религиозных норм является не только добровольность, но и религиозная совесть верующего, а также и система санкций [внутреннего осознания. – М.Б.], угроза наказания со стороны высшей силы – Бога»⁸.

Ранее при определении предметного поля правологии религии мы обращали внимание на его многоаспектность. Один из важных сегментов этого поля – проблемы, связанные со свободой совести, религии, вероисповедания, Церкви, верующих в религиозной среде, вообще с их правами в конфессиональном пространстве, а также с пониманием и обоснованием этих прав и свобод в разных религиозных правовых традициях. Экстраординарными (по своей сути) составляющими правовологического дискурса в этой плоскости являются проблемы государственно-конфессиональных отношений, целостной нормативной, законодательной базы обеспечения права на свободу вероисповедания и бытия религиозных организаций в социальном пространстве, механизм реализации этих прав.

Анализ религиозных правовых систем свидетельствует, что каждая конфессия имеет свой взгляд на права и свободы человека, религиозных сообществ и богословские обоснования этих проблем. В этой связи отметим, что богословская социальная этика (социальное богословие) наряду с отдельными «формами философии религии и права, которые затрагивают и богословскую проблематику, предстает как наиболее глубокая система взглядов, позволяющая вести речь о правах человека»⁹.

Однако права человека в их многоаспектности, в частности на свободу вероисповедания, совести и религии, приобретают большую значимость, если основываются на стабильной нормативно-правовой и социальной конкретике. Можно утверждать, что все большие религиозные традиции имеют собственный самобытный подход к проблемам, связанным с правами человека, однако (и это отмечают практически все исследователи) собственно концепция этих прав, в том числе на свободу совести и религии, имеет западноевропейское происхождение, а в историческом контексте именно христианство стало их основным источником.

⁸ Гусейнов А.И. Соционормативная сфера культуры // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 46.

⁹ Стакхаус М., Хили С. Религия и права человека: богословская апологетика // Права человека и религия: хрестоматия. М., 2001. С. 125.

Права человека имеют не только юридический, но и морально-религиозный смысл, коррелятивны с целым рядом библейских заповедей как «источником всех свобод, в том числе и свободы совести». Такая связь между современными теоретическими наработками в сфере прав человека и библейской правовой мыслью основывается прежде всего на представлениях о высоком достоинстве человеческой личности как «образа и подобия Бога». Анализ светских и теологических подходов к истолкованию генезиса и основных характеристик прав человека, в первую очередь свободы совести и вероисповедания, неминуемо соотносится на Западе с религиозной традицией во всех ее разновидностях. Особый акцент при этом делается на влиянии протестантизма, в частности идей Реформации.

В «Общей декларации прав человека» ООН (1948) констатируется, что «признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, равных и неотъемлемых их прав, является основой свободы, справедливости и общего мира во всем мире». Главенство принципа достоинства человека как сущностной основы его прав и свобод характерно и для других документов ООН, Совета Европы, ОБСЕ. Этот принцип коррелятивен с тем «абсолютным ударением», которое делается на нем в документах христианских Церквей. Например, в «Декларации о религиозной свободе», принятой II Ватиканским собором, провозглашается, что «люди все больше осознают достоинство человеческой личности», «право на свободу религии основывается на естественном достоинстве человека, которое познается как через объявленное нам слово Божие, так и человеческим умом»¹⁰.

Правология религии изучает, анализирует (в историческом и юридическом аспектах) проблему прав человека как одну из экстраординарных в религиоведческом дискурсе, а также акцентирует внимание на конфессиональных подходах к ее пониманию и определению путей решения. Это в первую очередь относится к таким фундаментальным, базовым свободам, как свобода совести и религии. Концептуальные подходы в этой плоскости имеют четко определенные парадигмальные матрицы, свои взгляды на возможность их практической реализации, прежде всего в индивидуальном измерении. Если динамика и сущностное проявление права на свободу веры и защиту свободного религиозного выбора в западном христианстве концентрируются на личности и соотносятся с последней, то в культуре права восточных цивилизаций они обеспечиваются через духовную принадлежность индивида к группе, коллективу, где ему религиозно и социально уютно. В этом аспекте правология религии рассматривает право на свободу вероисповедания в его конфессиональной интерпретации. Например, современная позиция Католической Церкви в отношении свободы религии изложена в упомянутой «Декларации о религиозной свободе», а Русской Православной Церкви – в «Основах социальной концепции РПЦ».

Протестантский взгляд на свободу совести четкий и недвусмысленный, коррелятивный с ее светским понятием: «Свобода совести включает свободу вероисповедания, то есть право быть верующим или неверующим, выбирать или менять свою веру»¹¹.

¹⁰ Свобода совісті та віросповідання у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів / упорядник М.Ю. Бабій. Київ, 2006. С. 135.

¹¹ Там же.

Если вести речь об исламе, то его вероисповедная парадигма, а фактически Коран (2: 236), определяет, что «нет принуждения в религии», а следовательно, «кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует» (Коран. 18: 29). Основу свободы веры ислам видит в человеческой совести. Исламские теологи (например, Мухаммад аль-Газли), ссылаясь на Коран и Сунну, утверждают, что ислам гарантирует «абсолютную свободу вероисповедания»¹². Четкую позицию относительно принципов свободы религии выразил и Всемирный Совет Церквей в «Декларации о религиозной свободе». В ней, в частности, провозглашено, что «право на свободу религии следует признавать и гарантировать всем людям, независимо от их религиозной принадлежности». В Декларации изложены основные принципы свободы религии, свободы на религиозное самоуправление и право на свободу деятельности религиозных сообществ¹³.

Заметим, что как в отечественном, так и в зарубежном научном и теологическом дискурсах преобладает правовая экспликация свободы совести. Последняя практически редуцируется к понятию «свобода религии» или чаще – «религиозная свобода» и рассматривается через призму отношения человека к религии в аспекте его права быть верующим или неверующим, агностиком, атеистом. В связи с этим в правологической плоскости важны правовое определение понятий «свобода совести», «свобода вероисповедания», «свобода религии», «свобода Церкви (религиозных организаций)», «свобода в религии», соотношение этих понятий, их структурная и функциональная определенность. Отметим, что свобода совести и свобода вероисповедания не являются тождественными (как это подается во многих международных документах, законодательных актах Украины), сферы их актуализации совпадают лишь в религиозной плоскости, где первое проявляется как право на свободу религиозной совести. Важным является то, что свобода религии имеет внутреннее и внешнее проявления. Внутреннее проявление как свобода религиозного самоопределения не является предметом (объектом) правовой регуляции. В этом понимании право проявляется как формально внешнее – оно лишь определяет границы, возможности, гарантии реализации свободы вероисповедания как процесса материализации религиозного самоопределения через самоутверждение личности в системе выбранных религиозных координат. Самореализация (религиозная) как внешнее проявление свободы вероисповедания требует определенного правового пространства, т.е. комплекса правовых норм, гарантий, которые делают возможным практическое осуществление свободы веры. Именно в этом правовом поле и происходит религиозная самореализация личности.

Институт свободы совести, свободы вероисповедания – это своеобразный континуум конституционных положений, норм, законов, нормативных документов и юридически оформленных механизмов реализации права на этот вид свободы в ее индивидуальном или коллективном измерениях. Правология религии анализирует, изучает специфику реального действия такого рода институтов в разных странах, их эффективность в обеспечении принципа свободы совести и религии,

¹² Аль-Газли Мухаммад. Права человека в исламе. М., 2006.

¹³ Свобода совісті та віросповідання у контексті міжнародних й українських правових актів релігійних документів. С. 148–150.

права на религиозную самореализацию личности, защиту этого права. Понятно, что каждое государство по-своему решает эти вопросы, детерминированные историческим, социально-политическим, конфессиональным контекстом, однако важным является соответствие их законодательного поля в этой сфере международным правовым документам, посвященным проблемам свободы мысли, совести, религии.

Мировое сообщество создало разветвленную и эффективную систему защиты прав людей и их свобод, в том числе совести и религии. На уровне ООН, Совета Европы, ОБСЕ, других региональных международных организаций принято значительное количество соответствующих правовых документов. Анализ уровня их влияния на формирование правового поля разных стран относительно обеспечения свободы совести, мысли, религии, их потенциала в правовом измерении – одна из важнейших задач в правологическом дискурсе.

В этом аспекте значимыми являются изучение и анализ более чем 50-летней деятельности Европейского Суда по правам человека и влияния его решений (в плоскости прецедентного права) на законодательство разных государств, в том числе Украины, в сфере свободы вероисповедания.

Не менее важны в правологии религии проблемы государственно-конфессиональных отношений, разных моделей их проявления, принципов концептуального оформления, в частности на Украине, законодательного пространства их функционирования. Это актуальная проблема, нуждающаяся в углубленном правологическом осмыслении.

В отмеченном контексте чрезвычайно важным становится вопрос практики обеспечения светскости государства, равенства всех религиозных организаций перед законом, свободы их функционирования в обществе и выполнения ими своих миссий. Основными элементами процесса законодательного обеспечения конституционных прав человека в сфере свободы религии являются прежде всего четкие гарантии их реализации и система контроля этого процесса в индивидуальном и общественном измерениях.

Правология религии изучает и анализирует также факторы, которые обуславливают необходимость системы законодательных ограничений прав на свободу совести и религии, ее нормативную базу, а также юридическую практику санкций за ее нарушение.

Понятно, что очерченное нами предметное поле правологии религии в своем разнообразии является неполным, тем более что некоторые отмеченные проблемы остаются дискуссионными. Однако имеющиеся в научном дискурсе (в юридической, философской и религиоведческой науках) теоретические и эмпирические материалы, которые так или иначе относятся к обозначенному нами предметному полю религиоведческого знания, определяют необходимость практического конституирования правологии религии как нового дисциплинарного образования религиоведческой науки, важной и необходимой в научном и практическом аспектах составляющей ее архитектоники.

ЭТНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК ОТРАСЛЬ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ*

Этнология религии как относительно новая и самостоятельная отрасль религиоведения, возникшая в результате междисциплинарного исследования этноса и религии, изучает различные аспекты их взаимодействия¹. Во-первых, в рамках этой дисциплины решаются семантико-терминологические проблемы: определение и смысловое наполнение понятий «этнос» и «религия», «этническая религия», «национальная религия», «национальная Церковь» и т.д. Во-вторых, рассматривается онтологический статус этноса и религии, т.е. их существование во взаимосвязи и взаимодействии. В-третьих, решаются вопросы о том, является ли религия непременным признаком этноса, чем выступают (в структурном плане) религия по отношению к этносу и этнос по отношению к религии. В процессе исследования функционирования религии и этноса, в-четвертых, рассматривается проблема происхождения и начала этих двух феноменов. В-пятых, выясняется влияние религии на формирование этноса и наоборот (как этнос формирует свою религию и какие изменения вносит в чужие, принимая последние как свои). В-шестых, определяются те закономерности, по которым развиваются этнос и религия в своем взаимодействии. Наконец, прогнозируются перспективы взаимосвязей и взаимовлияния этноса и религии в будущем: сохранится ли этническое и религиозное многообразие мира, каковы основные тенденции – гомо- или гетероизация – в развитии народов и их верований?²

Как видим, предметное поле этнологии религии очень широкое. Оно собственно включает весь совокупный религиозный опыт определенных этнических общностей, т.е. их религиозные представления и религиозную практику, зафиксированные в истории этноса памятники материальной и духовной культуры, отражающие процесс кристаллизации народа и его религии, этапы их развития, приро-

* Публикуется в новой редакции по: *Филипович Л.* Этнологія релігії як релігієзнавча наука // *Филипович Л.* Этнологія релігії: теоретичні проблеми і вітчизняна традиція осмислення. Київ, 2000. С. 26–92.

¹ *Филипович Л.* Этнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. Київ, 2000. С. 26–54.

² *Филипович Л.* Этнологія релігії в структурі українського релігієзнавства // Релігієзнавство України: у 2 кн. Кн. 2: Релігієзнавча наука років незалежності / за ред. А. Колодного. Київ, 2010. С. 33–49.

ду и характер этнорелигиозного синкретизма. Таким образом, этнология религии изучает религиозные аспекты жизнедеятельности этносов и этнические особенности религиозного бытия как отдельного человека – носителя определенной этничности, так и этнической общности. Следовательно, этнология религии призвана обнаруживать и изучать взаимообусловленные, сложные и противоречивые связи этнической и религиозной жизни.

Религия и этнос – явления, которые, несмотря на особенности своей природы, тесно связаны между собой онтологически, исторически, функционально³. Эта связь настолько глубокая и длительная, что возникает вопрос о религии как одном из этнических признаков народа. Но, рассматривая взаимосвязь и взаимозависимость религии и этноса, нельзя не признать, что эти явления различны. Религия, как никакие другие общественные феномены, проецирующие чисто природные (естественные) измерения человеческой жизни, отражает трансцендентные сферы бытия человека. Этнос же – результат взаимодействия различных составляющих в процессе *естественного* возникновения определенной общности людей, связанных различными нитями в социально-экономической, культурной, географической и других сферах. Если религия призвана приблизить, связать человека с Богом, то в рамках этноса человек связывается с подобными себе людьми своего племени, народности, нации. Как видим, онтологические основы бытия человека в религии и этносе различны. Они не могут заменять друг друга и даже не являются равноположенными. Этнос и религия разноплоскостны: этнос – природная, социальная, культурная, даже экономическая единица, религия по своей сути – трансцендентное явление.

В процессе этногенеза, в отличие от нациогенеза, религия предстает одной из важнейших его составляющих. Считается, что все религии являются этногенетическими, так как их возникновение и развитие происходило в рамках определенного социального, в том числе этнического, организма, который создавал и свою религию, культ, специфическую форму коллективного или индивидуального осознания, переживание трансцендентного, форму чествования и поклонения ему. Именно в религии фиксируются конкретные культурные достижения этнического сообщества, а следовательно, и уровень его развития. В первобытную эпоху существовали тесные связи между религией и этносом, племенными культами и племенем, в котором они были распространены, поэтому есть все основания говорить о совпадении в то время религиозного и этнического, об их тождестве. Религия была единственной зримой формой выявления этнического, выступала средством выражения племенной (протоэтнической) принадлежности.

Религиозные представления у каждого народа имеют свою специфику и тесно связаны с его этнической картиной мира, поскольку религия фиксирует не только универсальные, но и (прежде всего) этнические формы осмысления человеком глубинных основ бытия, весь (на первых порах) духовный (и не только) опыт этноса. Для каждого народа характерно своеобразное восприятие трансцендентного, через призму которого этнос организует и воспроизводит мир.

³ Филипович Л. Этнологія релігії як галузь релігієзнавства. С. 120–125.

Вырастая вместе с этносом, его религия способствует формированию народа, интегрирует его благодаря общей идеологии, единому вероучению, коллективно-му отправлению культа и т.д. Такая религия сохраняет народ, его традиции, транслируя их из поколения в поколение. В результате взаимодействия религиозного и этнического формируется этнорелигиозность, которая отличает не только религию от религии, но и прежде всего народ от народа, поэтому принадлежность индивида к определенной религии выступает как его этническая принадлежность.

С развитием человечества как этносообщества зафиксированное на начальном этапе совпадение этнического и религиозного постепенно утрачивалось. В этнорелигиогенезе разных народов этнический фактор долгое время был определяющим, но со временем религиозное в человеческой истории начинало доминировать, а этническое становилось вторичным и несколько несущественным. В Средние века принадлежность к христианству, к любой религии ценилась выше, чем место жительства и гражданское состояние. И только в Новое, а особенно в Новейшее время этническое взяло реванш: произошел всплеск национальных движений. В новообразованных секуляризованных государствах-обществах этническое во взаимоотношениях с религиозным приобрело доминантное значение.

Если для этноса религия, безусловно, является характерным признаком, поскольку, как правило, границы этнического и религиозного совпадают, то для нации наличие религии как признака не является обязательной. Это касается в первую очередь современных наций, например американской, где религия (какая-то конкретная) не выступает национальным критерием или маркером. Даже украинцев, более этнически и религиозно гомогенных, чем американцы, нельзя отождествить с какой-либо одной религией. На сегодняшний день ни один народ в мире не сохранил своей религиозной однородности. Человечество превратилось в полиэтническое и полирелигиозное сообщество.

Таким образом, онтологическая и историческая связь между религией и этносом, в результате которой бытие любой религии возможно и реально только в рамках определенного этноса, где она возникает, функционирует и трансформируется, дает основания считать религию определенным этническим индикатором народа. В таком случае в структуре этноса религия является не доминирующей, а лишь дополняющей составляющей. Как правило, здесь речь может идти не о религии вообще, а о конкретных ее конфессиональных формах.

Этнос выступает необходимым основанием для возникновения религии, тем полем ее реального бытия, где он разворачивает свои трансцендентные смыслы. Религия по отношению к этносу предстает противоречивым, многомерным по своему характеру духовным рычагом влияния на этнический организм, выполняя при этом различные функции.

Отметим, что этнорелигиозные процессы в мире протекают с определенными закономерностями, которые присущи всем религиям и всем этносам. Это прежде всего обусловленность того или иного типа религии и этнического образования климатом и географической средой, в которой проживают человеческие сообщества. От внешних обстоятельств зависит не только общий физический облик представителей этносов, но и характер их ментальности, стиль и образ мышления,

а в итоге – и типы религий, в частности активные или созерцательные, изоляционистские или адаптативные, мироотрицающие или мировоспринимающие. Понятно, что появление тех или иных религий обусловлено стадией общественного развития и уровнем сознания человека, его познавательными возможностями, глубиной постижения им мира земного и мира трансцендентного, что, естественно, закладывается национальной культурой и традицией. Этнорелигиогенез зависит от степени социально-экономической зрелости общества, определяющей скорость, интенсивность, направление и перспективы его развития.

В процессе этнорелигиогенеза можно выделить влияние одновременно двух тенденций. Одна из них направлена на этнизацию человеческого общества и религий, которые в нем появляются, другая – на универсализацию этнической и религиозной жизни людей, т.е. в определенном смысле – на денационализацию всех сфер человеческой жизнедеятельности, в том числе и религиозной. Как свидетельствуют исторические факты, этнорелигиогенез протекает в соответствии с законом противодействия, т.е. интенсивность и результативность этнорелигиозного развития пропорциональны степени противодействия ему. Чем сильнее последнее, тем выше уровень развития, накал этнорелигиозных изменений, а чем выше уровень, тем сильнее противодействие.

Особенностью современных этнорелигиозных процессов можно считать то, что они уже не проходят в рамках отдельного народа, независимо от других этнорелигиогенезов. Последние тесно связаны между собой, т.е. протекают и в горизонтальном, и в вертикальном измерениях. Это означает, что на этнорелигиогенез любого народа непосредственно влияют подобные процессы у других народов. Следовательно, этническое и религиозное развитие какого-либо сообщества все меньше зависит от внутренних, имманентных данной этнической единице причин. Оно действительно становится элементом всеобщего, общечеловеческого этнорелигиогенеза, подчиняется его законам, тенденциям, временным измерениям. Сегодня условием здорового этнорелигиозного развития является сохранение и расцвет всех этносов, а не ассимиляция или поглощение крупными нациями малых. Целостность и ценность человечества – в его этническом и религиозном богатстве.

Характерной чертой современности является не только разнообразие народов и религий, но и многовариантность самого этнорелигиогенеза. Вопреки господствовавшей когда-то мысли об унификации всех общественных процессов, в том числе и этнорелигиозных, все более популярной становится идея о неповторимости исторического и экзистенциального опыта каждого народа, который нельзя схематизировать, чтобы не обеднять богатство и уникальность путей реализации глубинного потенциала разных национальных культур.

И последнее, этнорелигиогенез имеет необратимый характер. Те изменения, которые произошли в этническом и религиозном образе мира и отдельных народов, невозможно повернуть вспять, поэтому строить будущее человечества как целостность этнических общностей, не учитывая при этом их историю или

возрождая некогда существовавшие народы и их религии – несбыточная мечта, политическая утопия⁴.

На протяжении человеческой истории функции и роль религии в отношении этносов неоднократно менялись из-за сложности этнических процессов, которые характеризуются не только возникновением и развитием народов, но и их упадком и исчезновением. Так, скажем, компенсаторная функция религии, которая в отношении общества в целом предстает как снятие в трансцендентном измерении жизненно важных противоречий и проблем человеческого бытия, на уровне этноса проявляется как снятие проблем, имеющих этническую природу или этнический характер⁵. Компенсаторная функция религии в отношении конкретного народа проявляется в том, что, выводя его реальные ценности из мира земного в мир небесный, она фактически замещает их в специфической форме, отражает исторические и повседневные условия жизни данного этноса посредством религиозно-мифологических символов, рисует обнадеживающие перспективы для народа в ситуации его угнетения и реально невыполнимых ожиданий, чем собственно восстанавливает отсутствующий в действительности равноправный статус народа среди других народов. Уравнивая людей в рамках одной этнической общности, религия, таким образом, снимает остроту социальных конфликтов в обществе.

Выполняя общую мировоззренческую функцию в отношении этноса, религия, задавая предельные критерии человеческой жизни, формирует не только универсальные мировоззренческие установки (как правило, в этнических формах), но и этнически окрашенное определенное представление о мире. В рамках этнической религии, где этническая и религиозная картины мира совпадают, эта функция сохраняет универсальные знаковые комплексы, которые выделяются через единый лексический фон. С появлением в этнической среде чужой для нее религии возникает конфликт между этнической и новорелигиозной картинами мира. Есть основания утверждать, что этническая картина мира взаимодействует с религиозной, в результате чего изменяются старые и образуются новые синтетические константы этнического мировоззрения.

Выполняя коммуникативную функцию, религия на общечеловеческом уровне выступает как средство связи верующих с Богом в рамках конкретного вероисповедания, конфессии, Церкви. Эта же функция в пределах этноса является доминантой в отношениях единоверцев, объединенных этнически, что способствует их сближению и контактам.

Религии характерна еще одна роль в отношении этноса – интегративная, благодаря которой обеспечивается связь, согласие, сплоченность единоверцев. В рамках этнорелигий связь по вероисповедному признаку основывается на кровном родстве. При этом этнические религии лучше интегрируют этнос, чем мировые, для которых религиозные, а не этнические ценности являются доминантными. Этнические религии стремятся к национальному единству и солидарности, в то время

⁴ Релігія і нація в суспільному житті України і світу / за ред. Л. Филипович. Київ, 2006. С. 37–56.

⁵ Там же. С. 57.

как мировые религии преследуют другую цель – единство религиозное, солидарность всех народов, но по вероисповедному принципу⁶.

Производными от интегративной являются этноформирующая, этноидентификационная, этноконсолидирующая, этносохраняющая и другие функции религии. В период зарождения и утверждения этноса религия выступает как интегратор последнего, а на этапе жизнедеятельности нации, особенно при угрозе ее существованию, выполняет сохраняющую функцию. Вспомним роль зороастризма в сохранении гебров и парсов или же роль греко-католицизма в самосохранении украинского народа.

Религия тогда является положительной силой для этноса, когда она полностью или частично вплетена в этническую структуру народа, совпадают конфессиональные и географические границы этнического сообщества, религия и Церковь включены в национальную культуру, в массовом сознании происходит отождествление конфессиональной и этнической принадлежности через призму самоосознания и самоощущения по формуле «украинец-православный», «узбек-мусульманин», «швед-лютеранин», «бирманец-буддист» и т.п. Только в этом случае можно говорить о выполнении религией интегративной функции. Но на сегодняшний день таких монолитных, религиозно гомогенных наций почти не осталось. Абсолютизировать роль религии в отношении этноса исключительно в интегрирующих детерминантах не следует, поскольку на стадии становления нации или ее самосохранения она может быть разной.

Будучи направленной на укрепление однородности определенного этноса, религия выполняет внутри-этническую (или ин-этническую) функцию, т.е. цементирует ядро народа, нивелирует различия или разногласия между имеющимися внутри него субэтническими или этногеографическими группами. Таким образом, роль религии возрастает, поскольку полноценная трансляция этнического опыта и традиций невозможна без привлечения религиозных каналов. В религии, особенно национальной, заложена модель этнической целостности. В процессе консолидации этноса религия утверждает ее всеми своими составляющими. Так, культ удовлетворяет этнос в его солидаризации через выполнение культовых действий (крещение детей, свадебные и погребальные церемонии и т.д.). Именно культ регламентирует национальное поведение, сохраняет его этнические стереотипы. Индивидуальное событие, многократно повторяясь в этническом сообществе, обеспечивает структурный ритм этнического поля, манифестирует общность исторической судьбы.

Нельзя сводить роль религии в этногенезе только к ее функциональности, ибо малопонятной будет религия в качестве активного, хотя и спорного фактора социальных и духовных изменений, в частности фактора этноистории, этногенеза, этноразвития человечества⁷. Традиционно религия подается исключительно как производное от порождающей ее социальной среды, т.е. как пассивное следствие, а не причина локальных или глобальных общественных, в том числе этнических, изменений. Признавая за религией лишь консервативную, т.е. охраняющую, функ-

⁶ Там же. С. 62.

⁷ Там же. С. 67–68.

цию, мы воспринимаем ее как надстройку над социальными отношениями с очень пассивной ролью в этнопроцессах. Если же рассматривать религию как составляющую социальной эволюции, то она предстает фактором происходящих изменений, а не только основой стабильности общества. Большие религиозные движения имели значение для дифференциации основных типов общества, возникновения конкретных этносов и отдельных цивилизаций. Идеи, заложенные в этих религиях, способны были существенно сдвинуть традиционные общества, изменить мировые парадигмы и смыслы человеческой жизнедеятельности, но при условии определенного соответствия той или иной религии смыслополагаемой деятельности этноса.

Функциональная модель религии односторонне подчеркивает ее положительное влияние на этнос и недооценивает тот факт, что это влияние не всегда было поступательным, интегративным⁸. Часто религия выступала как дестабилизирующий или даже асоциальный для этноса фактор. Известно, что одна и та же религиозная система может служить целям национальной консолидации (например, католицизм в Польше) или же способствовать поглощению одного народа другим (католицизм в Чехии). Религия также может вызвать этнические конфликты, а затем и дезинтегрировать общество. Однако роль религии не сводится только к функциональной или дисфункциональной. Случаи, когда религия выступает как фактор дезинтеграции, конфликта, разрушения, не говорят о ее негативной природе. Конфликт на одном уровне может способствовать интеграции, а на другом – дезинтеграции.

Если оценивать роль религии как суммарный результат и следствие влияния на этноразвитие человечества, то она чрезвычайно важна, а в некоторые периоды истории – даже доминантна. Научное выяснение роли религии предполагает комплексность: с одной стороны, религия выступает интегративным фактором, который поддерживает стабильность этнической системы и общества в целом, с другой – источником перемен в социальной сфере, которые одновременно вызывают изменения и в самой религии.

Итак, изучая сложный и противоречивый процесс взаимодействия и взаимовлияния религии и нации, этнология религии предлагает специфический – этнорелигиозный подход к изучению культурно-цивилизационной идентичности народов, зависящей от этноконфессионального сознания, этноконфессиональных институций и отношений, что способствует кристаллизации многоэтнической и полирелигиозной модели мира.

© Филипович Л.А., 2010

⁸ Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа, вияви. Київ: Хмельницький, 2004.

КОНФЕССИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ДИСЦИПЛИНА*

XX–XXI столетия стали периодом чрезвычайно активного применения в научной, правовой, государственно-административной сферах, в сегменте государственно-церковных отношений термина «конфессия» и производных от него терминов и понятий: «конфессионный», «конфессионализация», «реконфессионализация», «конфессионально ориентированный», «конфессиология» и некоторых других. Они емко обозначали проблемы, направления или сферы религиоведческих исследований, объектом которых становились религиозно и общественно значимые явления, процессы, тенденции, так или иначе связанные с конфессиями, особенностями их исторического становления или современного функционирования в обществе.

Как и любой другой период, нынешний этап становления и развития названных понятий в современном религиоведении (отечественном и зарубежном) характеризуется понятной разноплановостью, семантическим разнообразием, противоречивостью точек зрения в их осмыслении и применении и пока что позволяет говорить о понятийном консенсусе лишь на уровне религиоведческих школ или отдельных научно-проблемных религиоведческих региональных групп. В частности, анализ законодательных, нормативно-правовых документов, научных и масс-медийных источников разных стран свидетельствует, что в одних термины «конфессия», «конфессиональный», «конфессионализация», «конфессиональная организация» применяются довольно активно (Германия, Франция, Украина, Беларусь, Россия), в других – довольно редко или вообще не используются. Вместе с тем все более широкое применение приобретает эта группа понятий в документах Европейского союза. Довольно распространенной является внеучная практика использования (особенно в политике, средствах массовой информации) терминов «конфессия», «конфессионализация» как синонимов понятий «вероисповедание», «религиозное направление», «религиозная идентичность», «клерикализация» и т.п.

* Публикуется в новой редакции по: *Климов В.В.* Конфесіологія релігії як релігієзнавча дисципліна // Конфесіологія релігії / за ред. А. Колодного. Київ, 2009. С. 7–17.

Преодолевая первичное, довольно общее понимание термина «конфессия» как «вероисповедание» (лат. *confessio* – признание, вероисповедание), современное религиоведение, опираясь на достижения отечественной и зарубежной научной мысли, а также на практику применения этого термина, интерпретирует его как *официальное системное изложение определенной вероисповедной доктрины*, которое может включать:

- основные положения вероучения (догмы, символы веры), их объяснение и аргументацию;

- историю вероучения и его утверждения, отношение вероисповедания к окружающему миру, обществу, другим религиям и т.п.;

- описание ожидаемой мировоззренческой позиции, религиозного поведения индивида, который является носителем данного вероисповедания;

- воплощение принципов веры в специфическую для данного вероисповедания культовую и обрядовую практику, церковно-организационную структуру и др.

Принятие определенных вероисповедных положений (догм), принципов и норм идентифицирует и объединяет данную группу верующих догматически, организационно, обрядово и психологически. При этом под вероисповедной *доктриной* понимается систематизированное, идейно и духовно единое, богословски осмысленное и истолкованное вероучение, которое, как правило, включает схоластические и аксиоматические по смыслу, форме и направленности догмы и принципы. Понятие *догмы* включает главные, основоположные, неопровержимые, по мнению их адептов, принципы веры, безусловное признание которых только и дает основания приобщить верующего к данному вероисповеданию или Церкви.

Признание и принятие верующим официально сформулированных положений определенного вероучения фиксирует его конфессиональную принадлежность, делает православного – православным, католика – католиком, лютеранина – лютеранином и т.д., отличая его от приверженцев других конфессий. Верующие даже одной Церкви, которые по каким-либо причинам (догматическим, церковно-организационным или другим) придерживаются вероисповедания с определенными отличиями или особенностями, утвержденными официальным порядком, принадлежат все же к другой конфессии.

Такое понимание конфессии делает ее довольно близкой по смыслу к понятию «вероисповедание», а на практике приводит к откровенному их отождествлению, применению как синонимичных. Подобная взаимозаменяемость двух понятий вызвана не размытостью их смысловых границ, а реальным, существенным, хотя и не полным совпадением их идейного смысла; если и существуют у них различия, то скорее в форме изложения фундаментальных положений данного вероисповедания.

По мнению ряда ученых, понятие *вероисповедания* предусматривает краткую форму определения и утверждения веры. Как правило, это те лапидарно сформулированные, символические, но чрезвычайно принципиальные по смыслу положения, которые используются в четко регламентированных богослужениях или религиозных обрядах.

Когда же речь идет о *конфессии*, то имеется в виду официально принятое, системное, систематическое и детальное изложение вероисповедной доктрины¹ с надлежащей апологетической аргументацией, доказательствами истинности и т.п. Примеров такого официально согласованного доктринального, концептуально фундаментального, всесторонне аргументированного изложения вероисповедания (конфессии), обычно завершающегося утверждением данной веры как единственно истинной, можно привести немало: «Аугсбургское Исповедование» (1531), «Большой катехизис» Мартина Лютера (1528) и «Книга согласия» (1580) – в лютеранстве; «Гейдельбергский катехизис» (1563) – в протестантизме; «Постановления и каноны Тридентского собора» (1564), постановления I и II Ватиканских соборов – в римо-католицизме; «Катехизис» Филарета (Дроздова), митрополита Московского (1823, 1827, 1839) – в русском православии; «Православное исповедание веры» (первоначальное название – «Изложение веры Церкви Малой России») митрополита Киевского Петра Могилы и монаха И. Трофимовича-Козловского (1643) – в православии Украины и др.

Известно, что наибольшее количество конфессий породило христианство, преимущественно в реформационный и послереформационный периоды: современные религиоведы называют свыше 150 официально признанных вероучений и конфессий². Приверженцы определенного вероисповедания, из-за идейно-религиозных или организационных причин отделившиеся от основной Церкви, становятся носителями другой, новой конфессии, поскольку доктринальное изложение их видения своего вероучения по принципиально важным признакам уже отличается от того, которого они придерживались ранее. Иными словами, конфессиональность выступает средством четкой религиозной идентификации позиций индивидов или групп единоверцев.

Свойство конфессии как богословско-концептуального изложения верования определенного религиозного сообщества четко идентифицировать именно это сообщество, «привязанность» конфессии к конкретному религиозному сообществу (идентичности) стали причинами современной довольно распространенной практики использования данного понятия (в смысле вероисповедной доктрины) как определения самого религиозного сообщества, которое руководствуется такой богословской концепцией своей веры. По сути, происходит неправомерное отождествление двух различных понятий: термин «конфессия» активно используется как некий «новый» синоним понятий «Церковь», «религиозная организация».

Потребность научно описать, объяснить, осмыслить, вычленив закономерности, теоретически систематизировать, задать типологизацию объективным знаниям о целом ряде значимых процессов и тенденций, связанных с официально утвержденной фиксацией фундаментальных положений определенного вероисповедания (конфессии), стала причиной появления в структуре религиоведения специальной области знаний – *конфессиологии*.

¹ Всемирная энциклопедия: Религия. Минск, 2003. С. 246.

² Там же. С. 247.

По оценкам уровня познания и научной интерпретации конфессиологией своего предмета исследования, разработке понятийно-категориального аппарата, установлению причинно-следственных и других связей и закономерностей, уровню осмысления прогностических возможностей и комплексу исследовательских приемов эта область религиоведческих знаний находится пока на стадии своего становления. Как и любая наука или область науки на этом уровне, конфессиология сталкивается с достаточно внушительным массивом проблем, нуждающихся в разрешении.

Так, например, факт наличия сформулированного и зафиксированного доктринального изложения определенного вероисповедания, которое сопровождает процедуру конфессиональной идентификации религиозных образований, казалось бы, должен превращать критерий конфессиональности в ключевой, решающий, приоритетный, сквозной. Однако анализ этой проблемы в контексте истории религий, Церквей, религиозных организаций, течений и толков, а также осмысление современных тенденций церковно-религиозного развития обнаруживают, что подобное значение и универсальность признаков конфессиональности имеет далеко не всегда.

Во-первых, конфессия (как и вероисповедание, вероучение) – явление историческое. Она возникает не одновременно с определенной религией, а значительно позднее – как богословское осмысление вероисповедания, его авторитетно согласованное оформление, в конце концов – как насущная необходимость утверждения определенной веры, ее катехитического освоения, миссионерского распространения, как средство оппонирования другим верам и ересям. Это отчетливо видно на примере такой квинтэссенции христианского вероисповедания, как Символ веры, который в качестве формулы, знака взаимного согласия в общей вере, критерия взаимоузнавания верующими друг друга³ был сформулирован значительно позднее, чем возникло само христианство. Как известно, начальный вариант Символа веры 318 святых отцов был утвержден на Первом Вселенском (Никейском) Соборе в 325 г., следующий вариант («Никео-Цареградский») как консолидированная мысль 150 святых отцов – на Втором Вселенском (Константинопольском) Соборе 381 г., хотя значительная часть специалистов доказательно утверждает, что «только после Четвертого Вселенского (Халкидонского) Собора 451 г. наш Символ начал приобретать всеобщую известность и обязательность»⁴.

Во-вторых, продолжительное время религии функционировали, не имея какого-либо четко сформулированного вероучения, оперируя несистематизированными, неоформленными, несогласованными вероисповедными положениями, нормами, полученными через осмысление различных духовных источников, через опыт или интуитивным путем, которые в произвольной форме выражения использовались в религиозных культах, обрядах, обычаях или вербальных установках на определенное религиозное поведение. Лишь со временем религии (к тому же далеко не все), столкнувшись с неотложными нуждами своего утверждения, рас-

³ Символ Веры трех сот осмнадцати святых отец Перваго Вселенскаго Собора, Никейскаго // Книга Правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. М., 2004. С. 7.

⁴ Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 136.

пространения на новых территориях, борьбы с иновением и ересями, необходимостью религиозного образования и т.п., начали разрабатывать богословскую интерпретацию своей веры, утверждать ее как единственно истинную, формулировать вероучение как таковое. Таким образом, как и в предыдущем случае, в истории религий существовали периоды (нередко довольно продолжительные), когда критерий конфессиональности не мог работать просто по причине отсутствия собственно самих конфессий.

В-третьих, отсутствие конфессионального осмысления определенного вероисповедания – явление не только прошлого, но и настоящего. Причина такого положения – в характере духовных процессов в нынешних секуляризованных и глобализованных обществах, когда в ряде случаев наблюдается нежелание внешней регламентации (в том числе и инициированное Церковью) индивидуальной жизни, неприятие всего, что может ограничивать индивидуальную свободу. Появились даже такие новейшие религии, особенностью которых является отсутствие вероучения вообще. Эти тенденции оказываются по большей части следствием падения сакрального авторитета как вероучений, так и конфессий: последние нередко существуют сами по себе, а реальные процессы в религиозной среде происходят безотносительно к формализованному изложению веры в вероучении или конфессии. В связи с этим нельзя не вспомнить и об отмеченной социологами довольно устойчивой тенденции в среде современных верующих относительно их модернизированного отношения к вере и Церкви. Эта тенденция зафиксирована в формулах: «верить, но не принадлежать» (т.е. вера не обязывает принадлежать к Церкви) и «принадлежать, но не верить» (формальная принадлежность к Церкви не обязательно предусматривает веру)⁵. Согласно результатам системного социологического исследования, проведенного Институтом социологии НАН Украины в 2007 г. по программе «Украинское общество: 1992–2007: динамика социальных изменений», на вопрос «Если Вы считаете себя православным, то к какой Православной Церкви Вы себя относите?» 14,6 % опрошенных ответили, что к Украинской Православной Церкви, 11,4 % – к Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата, 0,7 % – к Украинской Автокефальной Православной Церкви, 0,6 % – к старообрядцам. Вместе с тем 49,9 % респондентов заявили, что они «просто православные» и не относят себя ни к одной из Православных Церквей⁶.

Нельзя не принимать во внимание и многочисленные в современном обществе проявления радикального пересмотра традиционного отношения индивидов, считающих себя верующими, к религиям и их институционализированным структурам, которые так или иначе сводятся к стремлению отыскать или создать религии *без* вероучения, *без* доктринального их изложения.

Все сказанное свидетельствует о необходимости вдумчивого и критического анализа конфессиональной проблематики независимо от того, касается она

⁵ Віллем Ж.-П. Європа та релігія: ставки ХХІ століття. Київ, 2006. С. 53.

⁶ Українське суспільство: 1992–2007: динаміка соціальних змін. Київ, 2007. С. 527.

глубинных основ конфессий или затрагивает вопрос нынешнего их функционирования в условиях обществ, которые, с одной стороны, переживают процессы секуляризации, а с другой – обнаруживают потребность на качественно новом уровне использовать достижения религий в своем цивилизационном развитии.

Накопленная на сегодня сумма знаний относительно предмета, функций, методов конфессиологии позволяет определить ее как область религиоведения, которая:

- занимается исследованием феномена конфессий как институционализированных вероисповедных систем, которые включают определенное вероучение, его историю, культовую и обрядовую практику, организационно-иерархическую структуру как символическое соответствие данному вероучению;

- анализирует динамику изменений, которые фиксируются конфессиями под влиянием внутренних и внешних факторов, политических, социальных и духовных условий функционирования вероисповедания, трансформаций в позициях самих верующих;

- изучает вероисповедные сообщества индивидов, которые идентифицируют себя с данной конфессией, принимая ее идеи, догмы, обряды, организационные основы, иерархию и практическую деятельность;

- исследует особенности функционирования конфессиональных сообществ в государстве, обществе, среде политических, социальных, экономических, национальных, культурно-образовательных и поликонфессиональных объединений или групп, а также взаимовлияния конфессионально солидарных сообществ верующих, названных объединений, групп и их структур;

- прогнозирует состояние и перспективы развития конфессионально единых сообществ с учетом существующих тенденций в обществе и в самой религиозной среде, а также принимая во внимание прогнозируемые внутренние и внешние трансформации конфессий;

- разрабатывает современные оптимальные методы изучения конфессиональных сообществ, явлений, процессов и закономерностей в них; формулирует новые, дополняет уже устоявшиеся термины, понятия, категории, как специфические для собственно конфессиологии, так и общие с религиоведением.

Сугубо конфессиональный аспект исследования религиозных объектов определяет научный предмет конфессиологии как более конкретизированный, конфессионально маркированный, который в рамках религиоведческой науки более детально, специализированно исследует явления и процессы конфессионального сегмента, обогащая, углубляя содержание как самой конфессиологии, так и религиоведения.

Исторические, религиоведческие исследования второй половины XX – начала XXI в. показали, что скрупулезный анализ конфессионального аспекта даже, казалось бы, основательно изученных исторических событий или процессов может открыть в понимании конфессий и связанных с ними отношений новые важные грани, особенности или закономерности развития, которые существенно дополняют научное видение данного феномена на отдельных исторических отрезках и в развитии религии в целом.

Так, например, необходимость осмыслить ряд социально и религиозно значимых процессов и тенденций, которые происходили и происходят при активном участии конфессионального фактора в обществе, вызвала к появлению и широкому применению понятия *конфессионализация*. Специфический смысл этого понятия (*die Konfessionalisierung*) выкристаллизовался в ходе исследований в 50–80-е гг. XX в. немецкими историками и религиоведами У. Цееденом, Х. Шиллингом, В. Райнхардом и другими процессов становления и развития конфессионально ориентированных сообществ и их структур в странах Европы в контексте развития общества и органов государственной власти. Своими корнями понятие «конфессионализация» уходит в многочисленные попытки научно осмыслить исторические процессы в Германии XV – середины XVII в., связанные с невозможностью имперского дома Габсбургов и консервативной Католической Церкви содействовать формированию немецкой нации, однако этот термин в силу универсализма описания им формирования теории вероисповедания и религиозных процессов в обществе приобрел с 70–80-х гг. XX в. довольно широкое распространение и вышел далеко за пределы собственно немецкой историко-конфессиональной проблематики. Активная востребованность названного понятия была вызвана в Европе и мире необходимостью научно осмыслить процессы, тождественные немецким, которые рано или поздно происходили и в других обществах на стыке отношений «конфессионально ориентированное сообщество – государство», «конфессиональное сообщество – общественные структуры», «конфессия традиционно господствующей религии – конфессия новой религии» и др. Не менее актуальными в связи с этим были потребности научной интерпретации проблем, рожденных явлениями:

- возникновения новых конфессий как реакции на монополизм старого европейского католицизма («католицизм породил Реформацию»);
- конфессиональной дифференциации общества, до недавнего времени практически единого в своих католических приоритетах;
- перераспределения религиозного влияния наиболее мощных конфессиональных сообществ на государственные и общественные структуры;
- необходимости установления правил межконфессионального сосуществования, которые согласовывали бы реальность неотвратимой межконфессиональной конкуренции и объективные стратегические установки на политическое единство, идейно-патриотичное цементирование государств, обществ, наций.

Из этой проблематики усилиями группы немецких исследователей (преимущественно историков, светских религиоведов) конца XX в. (Э. Цееден, В. Рейнхард, Х. Шиллинг, Ф. Пресс, Г. Шмидт и др.) была сформирована *концепция конфессионализации*⁷, объединившая анализ внутриконфессиональных, межконфессиональных и общественно-конфессиональных процессов, которые приходились на по-своему определяющий период немецкой истории XV – середины XVII в. и, в частности, на период Тридцатилетней войны (1618–1648),

⁷ Прокопьев А.Ю. Тридцатилетняя война в современной немецкой историографии // Университетский историк: альманах. СПб., 2002. Вып. 1. С. 127–128.

приведшей к существенным изменениям геополитической конфигурации тогдашней Европы.

Принципиально важными положениями концепции конфессионализации, которые в значительной мере носили уже обобщающий, всеевропейский характер, в частности, были:

- конфессиональная дифференциация общества с выходом на общественную арену протестантизма в форме лютеранства и кальвинизма, которые заявили о себе как об идеологической силе, способной не только религиозно разнообразить векторы монополю католического общества, но и оказывать содействие формированию на качественно новой основе поликонфессиональных стран новой эпохи;

- перераспределение религиозного влияния на общественные учреждения, государственные структуры, которое бы отвечало новому соотношению политических, социальных и экономических сил в обществе, где начались процессы постепенной капитализации;

- неизбежность периода межконфессионального противостояния, соперничества и конкуренции традиционных и новых конфессий, который сопровождался не только внутриконфессиональной консолидацией, религиозной мобилизацией и самоидентификацией, но и межконфессиональным отчуждением, враждой, нетерпимостью, нежеланием понять позицию и аргументы религиозных оппонентов и т.п.;

- конечность процесса конфессионализации, когда конфессиональная дифференциация и переполаризация в государстве, обществе и их структурах в основном закончились, новые конфессии получили государственное признание, правовое закрепление, возможность влиять на общественные процессы, а конфессиональное представительство в государственных и общественных структурах благодаря консенсусу достигло взаимоприемлемого соотношения (стадия общественно-конфессиональной паритетности);

- завершение процесса конфессионализации в обществе, а также параллельное ей, хотя и более масштабное, стремление к установлению социального и конфессионального равенства, демократизации; возможность открытой критики норм и порядков Католической Церкви, проявления антиклерикализма, свободомыслия, подрыв католического монополизма, породившие в обществе идеи секуляризованного сознания, секуляризационных процессов в культуре, образовании, праве и политике и приведшие в конечном итоге к появлению феноменов Просвещения и Гуманизма.

Заметим, что западная традиция научного анализа конфессионализации несколько отличается от понимания этого процесса на Украине и в России, поскольку сложилась в основном как осмысление общественных следствий развития трех могущественных общественно-религиозных движений в Западной и Восточной Европе XVI–XVII вв. – кальвинизма, лютеранства и католицизма, а также влияния Реформации и Контрреформации на государственные и общественные институты, на общество в целом. Доминирующим при этом был и остается исторический аспект рассмотрения процесса конфессионализации с учетом постепенно смягчающихся оценок ее реализации под влиянием нарастающих тенденций

религиозной терпимости, толерантности, экуменизма, отхода от крайностей в оценках конфессиональных объектов или отношений⁸.

Отечественная традиция научного анализа конфессионализации религиозной жизни на Украине сложилась, во-первых, как историко-философский аспект исследования присутствия конфессионального фактора и влияния его на общественно-политические, экономические, национально-культурные, межнациональные, правовые, духовные процессы и явления в Киевской Руси, а позже – на Украине; а во-вторых – как научное изучение конфессиональной мировоззренчески-религиозной ориентации, переориентации и дифференциации верующих, иерархии, клира, институционализации сети церковно-религиозных структур по конфессиональному признаку, вызванных современными условиями функционирования конфессиональных сообществ. В частности, объектами конфессиологии являются процессы конфессионализации в качественно новых условиях для реализации свободы совести, религиозной свободы периода независимости Украины; трансформация позиций конфессиональных сообществ в отношении государства, общества, других религиозных конфессий в условиях действующего законодательства, новых политических, экономических и духовных приоритетов и т.п.

С учетом этого в отечественном религиоведении сложилось понимание конфессионализации, которое включает:

- выбор мировоззренчески-религиозной ориентации, дифференциацию верующих и клира, их религиозного поведения, вероисповедной практики по конфессиональным признакам;

- динамику становления и институционализации конфессионально ориентированных структур, иерархии, учебных заведений, воскресных школ, периодических изданий, разного рода организаций, в том числе светских;

- развитие конфессиональной догматики, идеологии, таинств и обрядов, канонических и моральных норм, положений и уставов, историю конфессии и др., их абсолютизацию в контексте критического, неприемлемого или терпимого отношения к позициям и религиозно-моральным ценностям других конфессиональных тождеств;

- историю конфессиональной детерминированности в ходе становления и развития государства, государственных структур, общества; национальной идентичности, позиций социальных объединений, групп; семейного воспитания и т.п.; влияние конфессиональных сообществ на отношения и сферы деятельности государства и общества – экономические, социальные, правовые, национальные, культурные и т.п.;

- разработку и реализацию позиции конфессии в вопросе о возвращении ее имущества, которое находится в государственной, коммунальной или частной собственности, в пользовании или собственности религиозных организаций дру-

⁸ Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в позднее средневековье: мат-лы международной конференции. СПб., 2004.

гих конфессий; позиции в вопросах строительства новых культовых зданий и помещений, приобретения культового имущества и др.;

– выработку концептуальных основ отношений конфессионально ориентированной организации с государством, обществом и другими конфессиями; выработку оценок с точки зрения данной конфессии действующего законодательства и его правоприменительной практики на местах и т.п.

Таким образом, конфессионализация религиозной и общественной жизни не сводится лишь к процессам, которые происходят на собственно религиозном поле или в религиозных общинах, поскольку конфессионализация охватывает также результаты влияния развития конфессиональных сообществ на государство и общество, политико-правовые, общественно-правовые, межнациональные, межрелигиозные, этнокультурные и другие отношения.

Эти проблемы и направления, обозначенные в пределах лишь одного процесса конфессионализации, показывают, насколько масштабным является предметное поле конфессиологии как отрасли религиоведения.

Принципиально важными направлениями научных исследований конфессиологии являются также проблемы динамики содержания *конфессий* как официальных системных изложений определенных вероисповедных доктрин. В частности, онтологическое и гносеологическое значение имеют результаты научного анализа их изложения, компаративное рассмотрение их содержания во времени, по регионам, этнонациональной специфике, используемым духовным источникам; изучение внутри- и внешнецерковных причин трансформаций содержания, аксиологических ориентиров, религиозно-поведенческих предписаний и т.п.

С функцией системного изложения конфессии связаны также функции идейного утверждения, апологетики данного вероисповедания (вероучения), формулирования его принципиальных положений, которые отличают его приверженцев от других конфессий, защиты вероучения, противодействия иным (в том числе «еретическим») религиозным взглядам или системам взглядов и т.п.

В связи с наличием сформированных конфессий и потребностями их утверждения и распространения важным с научной точки зрения является анализ исторического переосмысления определенных положений традиционной вероисповедной доктрины с учетом новых условий (идейно-политических, социальных, правовых, государственно-церковных, межцерковных, межконфессиональных, культурных и др.). Отметим, что именно активная практика модернизации вероисповедных доктрин, в частности в протестантских конфессиях, гибкий учет ими изменений в обществе, социальных группах, национальных приоритетах и позиции личности стали, по мнению многих представителей современного религиоведения, одними из весомых причин неуклонного роста числа приверженцев протестантизма и на Украине, и в мире, обоснованности оптимистичных прогнозных моделей существования этих конфессий, что особенно бросается в глаза при сопоставлении, например, количественных характеристик протестантских общин с динамикой численности верующих Православных Церквей и организаций.

Еще одной проблемой, перспективной с позиций приращения научного знания, обогащения конфессиологии как области религиоведения, является бо-

лее основательное, чем до сих пор, исследование исторического становления наиболее многочисленных конфессий, которые сложились на христианской почве, особенно после XVI–XVII вв. на западноукраинских землях (социнианство, лютеранство, кальвинизм и др.). Особый научный интерес представляют в этом плане процессы утверждения новых конфессий во властных структурах Польско-Литовского государства, среди давних украинских княжеских семей; получение в результате длительной борьбы конфессиями достойного правового статуса в государстве господствующего католицизма и т.п.

Проблемным для отечественной конфессиологии остается и вопрос классификации, типологизации конфессий, утвердившихся на украинских землях, если принять во внимание многоаспектность научных подходов к данной проблеме. В очередной раз она была актуализирована в дискуссии в ходе научно-практической конференции, посвященной классификации религий и типологии религиозных организаций, которая состоялась на базе МГУ им. М.В. Ломоносова в марте 2008 г.

О том, что и теория религиоведения, и практика урегулирования государственно-церковных и межцерковных отношений, законодательная и законоприменительная деятельность на Украине нуждаются в неотложной разработке проблем конфессиологического блока, свидетельствует, в частности, попытка отождествить на уровне законопроекта понятие «конфессия» и «религиозная организация», внести соответствующие изменения в действующее законодательство Украины (проект № 2637 декабрь 2005 г.).

© Климов В.В., 2010

ПРАКТИЧЕСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ – НОВАЯ ДИСЦИПЛИНАРНАЯ ОТРАСЛЬ СПЕЦИАЛЬНОСТИ*

Украинские религиоведы – сначала в жизни, а теперь и в исследовательской работе – основали новую сферу религиоведения – практическую. Выделением этой дисциплины они отнюдь не подвергают сомнению практическую значимость трудов философов или психологов религии, более того – активно используют результаты этих исследований в решении задач новой отрасли науки о религии¹.

Характерной особенностью работ по практическому религиоведению является их ориентированность не на созидание каких-либо новых умозрительных конструкций о религиозных феноменах, а прежде всего на осмысление присутствия религии в жизни общества, с которым она никак не разделена бытийно, хотя и отделена от государства Конституцией Украины и другими законодательными актами. Каждый верующий, как и любая религиозная организация, существует как вне видимого мира, так и внутри него. Здесь и пролегает та грань, которая отличает теоретическое религиоведение от практического. Последнее призвано воссоздать именно реальные пути вхождения верующего и религиозных институтов в мир общества. Это предполагает исследование данного процесса прежде всего через взаимодействие сакральных (церковных) и светских институтов (в том числе государства), через принятие на себя рядом религиозных организаций светских форм деятельности, через межконфессиональное взаимодействие, а не противостояние, через подключение к решению сложных проблем современного украинского социума различных международных религиозных сообществ и др.²

Быть практическим религиоведом значительно тяжелее, чем теоретиком религии, поскольку ежедневно приходится сталкиваться с жизненными (часто неожиданными) ситуациями, сформированной веками межконфессиональной пред-

* Публикуется в новой редакции по: *Колодний А.* Практичне релігієзнавство як нова дисциплінарна складова фаху // *Дисциплінарне релігієзнавство* / за ред. А. Колодного. Київ, 2009. С. 212–215.

¹ *Дисциплінарне релігієзнавство* / за ред. А. Колодного. Київ, 2009.

² Релігія в контексті суспільного і духовного розвитку // *Релігія і Церква років незалежності України* / за ред. А. Колодного. Київ; Дрогобич, 2003. С. 263–364; Релігійна ситуація України у її проблемах // *Україна релігійна: стан релігійного життя України* / за ред. А. Колодного. Київ, 2008. С. 48–90; Релігієзнавство в його сутності і функціональності // *Колодний А.* Релігійне сьогодення України. Київ, 2009. С. 396–437.

взятостью и одновременно неизвестными религиозными новообразованиями, стремлениями отдельных сообществ считать религией (причем единственно истинной) лишь свои верования, а другие – ересью. На этой почве возникают различные религиозные конфликты, природу которых нужно изучать в целях достижения толерантности в межконфессиональных отношениях.

Религиовед-практик постоянно встречается с фактами необоснованной ангажированности государственных чиновников разных уровней (от президента страны до председателя сельсовета) определенным (а то и не одним) религиозным течением и одновременно – с различными видами (часто незаконными) противостояния, администрированием, бюрократизацией в отношении институтов других, несимпатичным им конфессий.

Итак, не считается с тем, что в наше время происходит смещение интенций осмысления религиозных явлений, изменение тематических и концептуальных ориентаций религиозных сообществ, мы не можем. Уходит то видение религии, которое сформировалось в эпоху модерна. Сегодняшний верующий «выталкивает» ее на окраины своей жизни и сознания. Он размещает религию в своем быту – домашнем и отчасти общественном, а в другие сферы своей жизнедеятельности из-за ненужности ее просто не допускает, ибо не находит ей там значимого места.

Но дело не только в том, что сегодня верующие в массе своей являются невоцерковленными. Признаем, что они придерживаются не столько этики своей религии, сколько ее этикета. Признаем и то, что в значительной мере уже не работают Заповеди Моисея в их установках не красть, не убивать, не прелюбодействовать, не желать имущества ближнего и т.д. (здесь не идет речь о Заповедях Блаженства Иисуса Христа – они в полном объеме, за незначительным исключением, вообще никогда не были жизненными). В наше время подорвано также доверие к науке и наблюдается процветание невероисповедной мистики, оккультизма, другого духовного хлама, но это также религиозность. Она не является традиционной, но из-за постоянного навязывания информационными средствами становится массовой, основываясь на народных суевериях.

Народ уже перестал верить в покровительство и помощь исторических Церквей. И если верующие старшего возраста из-за традиции или просто привычки, под влиянием религиозного общественного мнения еще посещают храмы, то молодежь зачастую обращается к харизматам, у которых находит современные средства для общения, удовлетворения своих познавательных интересов и художественных потребностей в новых формах. В любом случае, приверженцы этих общин – не слепая и безучастная масса зрителей (как в храме традиционных конфессий), а активное сообщество религиозной жизни.

Следовательно, эпоха постмодерна требует освобождения современной религиозной жизни от стандартных, веками устоявшихся форм богопочитания, актуализирует вопрос творческого богомыслия и богодеяния. Церковь, если она хочет быть «востребованной», должна в соответствующих формах отвечать на вызовы современности.

Как видим, религиозное мышление сегодняшнего верующего, постоянно сопровождаемое его практическим отношением к миру, становится обособленным религиозным феноменом, а следовательно – отдельным объектом религиоведче-

ского осмысления. Это один из мотивов, побудивший нас выделить в религиоведении его практическое дисциплинарное образование.

Прежде чем рассматривать подробно его содержание, вспомним попутно выделение И. Кантом «практической философии». У этого мыслителя мы находим два модуса применения разума – технически-практический и морально-практический. Не станем в рамках данной статьи вникать в детали рассуждений немецкого философа, но отметим, что для И. Канта индикатором достоверной практичности (практического разума) была свобода. «Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе», – писал он.

Подобным же образом для практического религиоведения одной из исходных его категорий выступает именно свобода совести. Она сама по себе является безусловной и абсолютной, предстает как практическое априори. Только такая свобода (а мы всячески стремимся утвердить ее в украинском социуме, в чем проявляется наше деяние как практических религиоведов) выступает не как нечто внешнее, навязанное личности, а как нечто внутреннее, трансцендентное, само собой разумеющееся.

Формируя действительное понимание свободы совести, мы хотим побудить каждого верующего независимо от его конфессиональной принадлежности поднестись над собой, своей религиозной ангажированностью, по-другому прочесть те известные слова из Библии, которыми Бог свидетельствует, что единственным Его признаком является лишь то, что Он *есть*, т.е. просто объявляет свое наличное бытие без описания каких-либо своих характеристик. На украинском языке этот признак выражает лишь одна буква алфавита: «Я є». А если это так, то любое конфессиональное обособление, любое обрядовое оформление религии – не от Бога, а от человека. Для чего же, подчеркиваем мы во время проводимых Отделением религиоведения Дней религиозной толерантности во всех областях страны, вступать в какие-либо баталии и межконфессиональные противостояния? Если Иисус Христос учил любить не просто ближнего, а прежде всего врага своего, то разве можно назвать христианскими явлениями межконфессиональную рознь, презрение к инакомыслящим и инаковерующим, даже к неверующему человеку? Таким образом, признавая право каждого на свой путь к Богу и свои формы Его почитания, мы становимся на путь реального гуманизма.

Следовательно, свобода совести – это уважение к достоинству каждого человека, а именно на таком фундаменте и развивается личность в эпоху постмодерна. В гражданском обществе каждая личность суверенна. В соответствии с этим принципом должна измениться (как говорят католики, аджорнаментироваться) и религия.

Изучая тенденции изменения современной религиозности не только на Украине, но и в мире религиоведы могут что-то подсказать религиозным организациям в плане изменения и совершенствования практики их деятельности. Так, непосредственно общаясь с представителями разных христианских традиций и объединений, религиоведы акцентируют их внимание на том, что если христианство не изменит свою парадигму греховности и наказания за нее на парадигму морального величия Иисуса Христа, Христа как морального идеала, то потеряет своих приверженцев. Ведь постоянная абсолютизация внимания, в частности, во время богослужений, на вопросах греховной природы человека не возносит его как венец Божия творе-

ния, а унижает. Харизматы, будучи постмодернистским христианским течением, уже учитывают это (конфессия уже имеет на Украине около полутора тысяч официально зарегистрированных общин). Они славят и возвеличивают Иисуса Христа за все то хорошее, что Он сделал и делает своим верным, не выступают перед Ним в роли назойливых молитвенных просителей-побирушек («Дай, Боже», «Пошли, Боже», «Помилуй, Боже», «Помоги, Боже» и т.п.). Харизматы работают на ниве Божией как Его соработники³.

Практическое религиоведение, следовательно, актуализирует вопрос не только функциональности религии, но и ее ценности. Важной для него являются при этом проблемы аксиологии религии, ее этических норм в их взаимосвязи с социальным положением человека. Актуален для практического религиоведения также вопрос субъекта религиозной деятельности, при этом одна из задач данной дисциплины – поднять уровень образованности духовенства, донести до него достижения не только религиоведческой, но и всей науки. Церковные пастыри должны быть по-современному всесторонне образованными. Многие из них уже получают светское высшее образование в определенной мере специализированных для этой цели высших учебных заведениях – в Украинском гуманитарном институте (г. Буча, Киевская область), Черновицком университете, Национальном университете «Острожская Академия» и др.

Таким образом, предметное поле и проблематика практического религиоведения лежат на грани многих дисциплин – психологии, аксиологии, глобалистики, праксеологии, социологии и др. Только выход нашей специальности в практическую сферу выведет религиоведение из того кризиса, который оно переживает: из состояния «науки в себе» в состояние «науки для общественного блага».

© Колодный А.Н., 2010

³ Історія виникнення і сучасний стан харизматичного руху // Нові релігії України / за ред. А. Колодного. Київ, 2010. С. 390–470.



**Исторические аспекты
анализа феномена
религии**

ИСТОРИОСОФИЯ РЕЛИГИИ: ПРЕДМЕТНОЕ СОДЕРЖАНИЕ*

Понятие «история религии» обычно употребляют для определения реального процесса развития религиозного феномена, а также для обозначения области знания, изучающей этот процесс. В первом случае приведенное выражение охватывает зарождение и эволюцию религии в целом или отдельных ее элементов, направлений, вероисповеданий, во втором – обозначает рефлексию указанного процесса и ограничивает в религиоведении эту отрасль от других его отраслей – философии, социологии или психологии религии, а в определенном аспекте – и от богословской истории религии.

История религии как наука зарождалась преимущественно дедуктивно в рамках философского знания. Даже после появления в XVIII–XIX вв. epochальных трудов по истории культуры (Дж. Вико, Ф. Вольтер, Г. Лессинг, И. Гердер, Г. Бокль и др.) после ряда значительных успехов археологии, этнографии, мифологии, фольклора и языкознания теоретическая мысль пыталась постичь религию как таковую (Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах), а не как процесс конкретной родоплеменной, конфессиональной или другой религиозности. В XIX – начале XX в. иной подход к истории религии предложили представители эволюционистской школы (Э. Тейлор и др.), которые рассматривали происхождение и развитие религии как следствие психической деятельности человека, попытки объяснить непонятные ему явления природы.

Успехи и недостатки упомянутых подходов к объяснению религиозного феномена, а также логика противоборства религиоведческой и богословской мысли актуализировали в конечном итоге в научных поисках вопрос о бытийных основах религии и ее имманентных связях. Вопрос этот решался непросто и далеко не все в нем осталось выясненным.

Увлечение эпистемологией религиозного процесса не способствовало решению методологически важных вопросов: имеет ли религия, кроме отражательного, собственное содержание; полностью ли укладывается история религии в пределы всемирно-исторического процесса, в его формационные характеристики?

* Публикуется в новой редакции по: Лобовик Б.О. Історія та історіософія релігії; Колодний А. Релігія як історичне явище // Академічне релігієзнавство. Київ, 2000. С. 157–164, 295–309.

Поиски ответов на подобные вопросы нередко связывались, особенно в западноевропейской теоретической мысли, с попытками понять сущность и проявления религии методом интеллектуального исследования, без конкретно-научного и сравнительно-исторического анализа, соединяя идею саморазвития религии с априорно-историческим подходом к ней и осмыслением истории религии как единого закономерного процесса. В этом направлении, начиная с Д. Юма, складывалась особая отрасль знания – «философия религии». В ее формирование большой вклад внесли И. Кант, Ф. Шлейермахер, Ф. Шеллинг, Г. Лессинг.

Особенно важная заслуга в разработке проблем философии и историософии религии принадлежит Г.В.Ф. Гегелю, впервые описавшему развитие религиозных верований как единый закономерный процесс. Философ обосновал присущие истории духа стадии «естественной религии», «религии индивидуальности» и «абсолютной религии». Однако он не ограничился априорно-схематическими рассуждениями, а использовал в характеристике истории религии верования эскимосов, китайцев, индусов, персов, египтян, римлян, христианские верования.

Известны и другие многочисленные попытки типологизации истории религии. В частности, в западноевропейской историко-религиоведческой мысли генеалогические группы религии предложили Ф. Гартман (религия натуралистическая и супернатуралистическая, т.е. абстрактного монизма и теизма), К. Тиле (религии природы и этические религии) и др. С определенными оговорками к исторической типологизации можно отнести и богословские классификации религии на язычество и религии откровения, языческие и монотеистические верования. Сравнительно недавно возникла и распространилась, прежде всего в марксистской литературе, рубрикация исторического процесса эволюции религиозного феномена на классификационные группы, напрямую связанные с большими периодами общественного развития и выходящие из рамок охватываемых определенными верованиями этнических сообществ. В таких классификациях историю религиозного феномена представляют родоплеменные, национальные (этнические) и мировые религии.

Осуществлено немало и конкретных исследований ранних (древнейших и древних) и современных верований и культов многих народов мира (Э. Тейлор, Д. Фрэзер, Л. Морган, Б. Малиновский, Л. Штернберг, И. Огиенко, В. Иорданский, С. Токарев и т.д.). Эти исследования являются чрезвычайно ценными для историко-религиоведческой мысли, но не могут, конечно, выявить сущность и специфику истории религиозного процесса. Все более актуализируется необходимость объединить философский подход с конкретными научными исследованиями религии. На пути такого объединения стоят до сих пор не преодоленное преобладание упомянутого логицизма при изучении прошлого религии (и религий), а также чрезмерное увлечение «внешним фактором» в ее развитии, что выражается в гносеологизации историко-религиоведческой мысли.

В академическом религиоведении распространены описательный, собирательный и более широкий – теоретический подход к прошлому религии. Исследо-

вание этого прошлого призвано «описать и постичь религии как в имманентных историко-религиозных связях, так и в общем социально-историческом и историко-культурном контексте»¹.

В решении этой задачи первостепенную роль должна сыграть философия истории религии, где заметно выделяются два слоя – онтологический, получивший название «историософия религии», и методологический. Первый является осмыслением сущности и смысла реального процесса развития религиозного феномена, второй – осмыслением истории религии как науки. Методологический слой в исследовательском аспекте возникает из историософии религии и является союзом истории и философии религии – отдельных дисциплинарных областей академического религиоведения. Как справедливо отмечал Н. Бердяев, объективные истории *немало чего* могут выяснить в проблеме источников феномена, «но уяснение смысла не дано исторической науке, это уже дело историософии»².

Действительно, это «немало чего» не обозначает ни определяющих причин происхождения религии, ни закономерностей ее развития, ни смысла ее собственных качеств, ее призвание. Последнее слово в этой области остается за историософией религии, поскольку именно она теоретико-методологически обеспечивает адекватность постижения сущности и специфики исследуемого явления.

Ныне историософия является отдельной от философии религии отраслью академического религиоведения, благодаря чему она не испытывает никакой предопределенности, как, например, в гегелевской философии религии, где она была лишь аспектом априорно-дедуктивного философствования относительно религиозного феномена. Если академическая историософия (так мы ее назовем, в отличие от гегелевской, фейербахианской и богословской) претендует на выяснение сущности и смысла реального процесса развития религии, то она не может не питаться идеями и принципами философии религии и ее отдельных разделов – метафизики, эпистемологии и праксеологии религии. Их общетеоретическое содержание и методологические основы трансформированы в соответствии с сущностью и спецификой историко-религиозного процесса. Именно они составляют достояние философии истории религии, историософии и методологии – того «мостика», который соединяет историческую и философскую области религиоведения.

Напомним, что историософия изучает сущность и смысл настоящего религиозного процесса в общественной истории. Сущность *истории религии* как категории религиоведения выражает главное, закономерное в зарождении и развитии религиозного феномена, обусловленного необходимыми, внутренними связями. Категория «смысл истории религии» является определяющей в значении и направленности движения религиозного феномена в контексте идеалов и потребностей верующего. Сущность и смысл истории религии – категории, совокупно выражающие общие свойства состояний и форм исторического процесса религиозности как мыслительно-фантазийного отражения и восполнения несвободной деятельности человека.

¹ Кимелев Ю. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 164.

² Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 10.

Важной проблемой истории религии как отрасли знания является периодизация процесса развития религиозного феномена. Именно в рамках данной проблематики фокусируются вопросы о сущности и смысле религиозного освоения человеком мира, о происхождении верований и культа, причин, обуславливающих изменения в них, о месте и роли религии в общественном и духовном процессе и др. До сих пор нет единой и хорошо аргументированной точки зрения относительно критериев такой периодизации и характеристики самих периодов развития религии. Наиболее распространенной является точка зрения, согласно которой за основу решения проблемы берется социальный, точнее – цивилизационный фактор. При этом последовательность этапов развития верований и культа связывается с большими эпохами в истории человечества и в конечном итоге религии классифицируются на родоплеменные, национальные (этнические) и мировые.

Безусловно, цивилизационный фактор играет определяющую роль в эволюционном развитии религии. Без него невозможно понять ни сущность религиозных верований и культа, ни историческое развертывание и обогащение религиозного опыта от «естественных» религий к религиям откровения. Действительно, возникновение и развитие исторических типов религии, форм религиозности как взаимосвязанных между собой верований и обрядов в конечном итоге определялось условиями жизни раннеродового общества и формированием основ понятийного мышления, переходом к продуцирующему земледелию, появлением прибавочного продукта труда, социальным расслоением, формированием личности и попытками осознания ею своего места в мире. Следовательно, речь идет о «собственной религиозности» общества как определяющей причине религиозной истории.

Современные представления о роли эндогенного фактора в создании исторических типов религии имеют ряд недостатков. Прежде всего у них нет единого и взвешенного критерия определения этапов эволюции религии – здесь смешаны «формационный», этнический, геополитический и другие факторы. Это обуславливает некоторые несоответствия. Например, к родоплеменным относят верования, сложившиеся в разных исторических условиях (анимизм и веру в духов) и представляющие качественно различные этапы в развитии религии. Иногда равноотдаленные формы религиозной веры (такие, как фетишизм и тотемизм) располагают на разных ступенях исторического процесса, а к национальным религиям относят верования, которые не укладываются в одно историческое ложе (например, древнегерманский культ племенных богов-покровителей и монотеистические верования в иудейского Иегову). Что же касается так называемых мировых религий, то их «рубрикация» вообще лишена формационного или этнонационального объяснения.

Главным недостатком цивилизационного подхода к истории религии является то, что в нем бытийный фактор абсолютизирован, не принимаются во внимание пределы зависимости религии от общественного опыта, а роль собственного содержания религии в ее функционировании и развитии не учитывается. Между тем именно собственное содержание (вера в сверхъестественное, религиозные представления, чувства, поклонение, религиозная функциональность) является носителем сущности религиозного феномена, активным фактором созидания его исторических форм, поскольку в нем специфически выражены интересы, потреб-

ности, установки человека, в ракурсе которых он и «обретает» действительность. Если этот фактор выпадает из поля зрения, религия предстает в упрощенном виде – как отраженная бытийность, а другие ее отношения (особенно восполнительное, фидеистическое и сублимативное) выдаются за второстепенные или вовсе не заслуживающие внимания. Тогда субъект-объектное религиозное отношение обедняется до простой интериоризации внешней данности, которая только «берется», но не преобразуется и не возносится к должному, находящему полное свое выявление в идее сверхъестественного. Это сверхъестественное является сердцевинной собственного содержания религии, через него преломляются внешние факторы, превращаясь в идеальное, синтезируются в нем, находя свою новую действительность в исторических типах сверхъестественного, в периодах эволюции религии. Таким образом, основой историзации религии должно стать двуединство ее собственного содержания и бытийных факторов, прежде всего определяющих большие эпохи общественного развития.

Если сверхъестественное является средоточием собственного содержания религиозного феномена, то выявление его как фактора периодизации истории религии должно опираться на определенные критерии, такие как: характер представлений о связи сверхъестественного с естественным, способ и форма его олицетворения, функциональность сверхъестественного, сфера воздействия на окружающий мир, вид сакрального практически-духовного освоения мира, т.е. способ и форма вхождения верующего в мир. Учет этих критериев «рубрикации» развития представлений о сверхъестественном и бытийном, в частности этноцивилизационных детерминаций религиозности, позволяет ставить вопрос о трех исторических типах религии: чувственно-сверхчувственном, демонистическом и теистическом.

Помимо истории религии как таковой, для религиоведения большой интерес представляет конфессиональная история, история Церквей, сект и деноминаций, религиозных движений и учений. Историко-конфессиональная проблематика имеет эвристическую ценность не только для воссоздания прошлого различных религий в конкретности их форм, но и для выяснения истории религии в целом, установления связи ее эволюции с определенными состояниями общественной и культурной жизни, наконец – для выяснения природы, сущности и смысла религии как общественно-исторического явления. Имея собственные предмет и методы исследования (прежде всего сравнительно-исторический), история религии предоставляет другим наукам информацию о прошлом и современном религий народов мира, пользуясь в свою очередь достижениями иных наук.

Доминирующая продолжительное время в украинском религиоведении марксистская идеологическая оценка сущности религии отрицала собственную историческую природу религиозного феномена. Бытовало мнение о том, что в религии, как и в морали, «нет истории, у них нет развития»³. Это объяснялось тем, что историческое развитие религии является не самостоятельным процессом, а лишь отражением изменений общественной, в частности социально-экономической, жизни.

³ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 30 т. Т. 3. С. 25.

Отдельного внимания заслуживают богословские выкладки проблем истории религии. Рассматривая последнюю как «самобытный фактор в существовании человека», они отстаивают мысль о ее «надысторическом характере». Более 200 лет назад аббат Бержье писал, что человечество обязано знанием Бога и религии не естественному усилию своего ума, а исключительно Божественному откровению. «Создав нашего прародителя и праматерь, Бог <...> им открыл, что Он является единственным творцом мира и в частности человека, а поэтому Он является единственным благодетелем и верховным законодателем»⁴.

Следовательно, в соответствии с богословским видением в понимание истории религии следует включать внечеловеческое начало, в контакте с которым она возникает и проявляется.

В научном изучении природы и эволюции религии есть два подхода – конкретно-фактологический и теоретический. Первый ориентирован на сбор фактов о прошлом религии, их описание и анализ, выяснение особенностей функционирования религиозных феноменов в конкретных условиях общественного бытия. Это собственно и есть, как отмечалось ранее, история религии. Исследованием процесса становления религии как в имманентных ей исторически религиозных связях, так и в общем общественно-историческом и историко-культурном контекстах через сравнение и классификации религиозных феноменов, установление общих закономерностей религиозного процесса занимается историософия религии. В отличие от истории религии, которая изучает конфессионально-хронологическую конкретику, историософия религии должна постичь общую логику религиозного процесса, выделить закономерности, характеризующие эволюцию религиозного феномена от примитивных его форм к развитым религиозным системам мирового масштаба.

Собственно только историософия религии дает полное и достоверное знание развития этого феномена, поскольку, как метко заметил М. Мюллер, тот, кто знает только одну религию, тот не знает ни одной. Дополняя немецкого религиоведа, его французский коллега П. Шантепи де ла Соссей писал: «Только тот правильно поймет историю христианства, кто узнает и поймет историю нехристианских религий, из которых оно так много заимствовало или с которыми оно враждовало»⁵.

Важно учитывать и то, что религия существует в контексте сложной структуры общества, которая постоянно меняется, влияя и на религиозный феномен. Процесс взаимодействия религии с другими общественными явлениями приводит к изменениям не только религии вообще, но и отдельных ее элементов – вероучения, чувств, культа, организации. Все это подтверждает, что религию как общественное явление можно изучать в разных аспектах, в частности в историческом (диахронном) и системно-структурном (синхронном), а также на различных уровнях – общеисторическом и конкретно-вероисповедном, общностном (групповом) и индивидуальном.

Сравнительное исследование религии свидетельствует прежде всего о ее исторической природе. Она выступает при этом как сложное общественное явление,

⁴ Цит. по: Рейнак С. Орфей: Всеобщая история. М., 1919. С. 20.

⁵ Шантепи де ла Соссей П. Учебник по истории религий. М., 1996. С. 202.

следы которого входят в глубокую древность существования человечества. Поэтому, анализируя тот или иной религиозный феномен, как и религию в целом, следует учитывать тот факт, что имеющиеся религиозные комплексы, как и религиозные отношения, ценности, функциональные связи религии с исторически сложившимися общественными образованиями и особенностями духовной жизни, по-разному проявляли себя на различных этапах человеческой истории.

Историчность религии выражается в истории эволюции ее конкретных форм, обусловленности имеющихся религий ранее существовавшими религиозными представлениями и формами, включении (прямом или несколько модифицированном) прошлого религиозного «материала» в новые религиозные образования, исторической обусловленности самого существования религиозных верований в сознании людей и др.

Проявлением исторической природы религии является и то, что с каждым новым поколением людей не всегда появляются иные конфессии, системы религиозных верований, обрядовых форм, даже общие принципы религиозного мировидения. Все это передается по наследству от поколения к поколению, лишь немного видоизменяясь под влиянием условий жизни и социальных особенностей своих новых носителей. История религии, следовательно, выступает как сложный процесс эволюции религиозных форм, возникших ранее и подверженных устойчивости и традиционализации. Новые поколения усваивают религию как историческую давность, наследство родителей, узаконенный временем обычай или определенный тип миропонимания и мироотношения.

Таким образом, религия является не просто историческим, но и общественно-историческим феноменом. Общественная природа ее выражается в том, что она возникла лишь с появлением человека и существует лишь среди людей, включаясь, в частности, через свои институты, в систему различных общественных отношений – экономических, социальных, политических, бытовых, в мир духовной жизни. Религия выполняет в своем бытии ряд общественных функций – интегративную, коммуникативную, культурно-творческую и др. Она используется определенными общественными, например политическими, силами для реализации своих интересов.

Но религия – это не субъективная выдумка или творение какого-то духовного деятеля, а выражение иррациональной стороны духовности человека. Она не ориентирует на бегство от жизни, а формулирует практические рецепты, позволяющие смягчить негативные последствия иррациональных влияний иннатурального на человека, компенсировать их. Даже К. Маркс не ограничивался «опийной» функцией, а отмечал, что религия – это не просто проявление бессилия человека, но и протест его против своего положения как страждущего существа, своеобразный энциклопедический компендиум, логика мира в популярной форме, моральная санкция жизни человека в нем. Религия не забирает, а своеобразно утверждает в человеке человеческое. Объектом отражения религии является именно процесс самоутверждения человека в мире через веру в свою причастность к сверхъестественному, иррациональному.

Таким образом, общественно-историческая природа религии выражается не только в том, как сохранились, задержались в новых ее проявлениях предше-

ствующие им религиозные формы, но и в исторической обусловленности самого существования религиозных представлений в сознании людей.

Стремление религиоведов выяснить сущность феномена религии побуждает их обращаться к ее истории, которая имеет значительную протяженность (около 40–50 тыс. лет), хотя и выступает как определенная устойчивость некоторых религиозных концептов и компонентов в их конфессиональных выражениях. Важно при этом признавать не только изменчивость религии во времени, в частности, переходы ее от одного качественного состояния к другому, от старого к новому, не только трансформации ее функциональности, связей с различными сферами общественной жизни, но и изменения внутри религиозных систем, связанные с модификацией и модернизацией составляющих компонентов религии, изменениями или исчезновением тех обстоятельств и причин, которые обуславливали существование именно таких ее духовных форм, определенных конфессий или их разновидностей, институциональных оформлений религии.

«Наука о религии не была бы наукой, – справедливо замечает голландский религиовед К. Тиле, – если бы она только устанавливала существование развития и стремилась исследовать его ход, не исследуя, подвержено ли оно действию определенных законов, и не стараясь в них проникнуть»⁶.

Исходя из положения, что религия не имеет своей собственной истории, марксизм вообще сомневался в существовании закономерностей религиозного процесса. В марксистском религиоведении все подчинялось доказательству неизбежного отмирания религии и раскрытию ее негативной относительно человеческого общества функциональности. В западном религиоведении эволюцию религии описывали, но не стремились познать ее законы, ибо вообще считали, что, в отличие от природы, в общественной сфере, а тем более в духовной жизни, их не существует. Первым обнаружил стремление открыть общие законы религиозного развития цитируемый ранее историософ религии К. Тиле (1830–1902), для которого они предстали как «необходимые рабочие гипотезы». Исходя из того, что развивается, собственно, не религия, а религиозный человек, исследователь рассматривал их как законы развития человеческого духа, фиксирующие конструктивную роль религии в установлении связи между интеллектуальной и духовной жизнью и в ориентировании теоретического мировоззрения в русло практической деятельности. Согласно закону развития, на пути духовного общения и ассимиляции религия, по К. Тиле, является более зрелой тогда, когда формируется на основе столкновения с другими религиозными представлениями.

Религии, как и отдельные их формы, по мнению голландского религиоведа, имеют свой период возникновения, вершину самобытного развития, время старения и смерти. Все это свидетельствует о том, что эволюция религии никогда не прекращается и является непрерывной. В этой непрерывности К. Тиле также видел еще один закон религиозного процесса, который он назвал законом равновесия или синтеза. Смысл его исследователь сформулировал так: «Религиозное развитие толь-

⁶ Тиле К. Основные принципы науки о религии // Религиоведение: хрестоматия / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 2000. С. 162.

ко тогда может создать необходимые ему новые формы, когда соблюдены и права сообщества, представляющего авторитет прошлого, и традиции, и свобода совести индивида в выражении его веры так, что они составляют равновесие друг с другом, что происходит примирение противоречивых направлений и односторонние религиозные течения сливаются воедино»⁷.

Особенностью учения голландского исследователя является то, что развитие религии он рассматривал как внутренний процесс, эволюцию верующего человека или человечества, религиозного по своей природе. «Оно является работой человеческого духа, стремящегося найти подходящее и совершенное выражение все более и более проявляющейся религиозной идеи»⁸.

Вместе с тем, принимая идею определения общих законов развития религии, нельзя согласиться с игнорированием К. Тиле внешних проявлений религии, в частности обрядовых, богословских и организационных, ее общественной функциональности. В процессе взаимодействия одной религии с другими, а также с различными идеологическими системами, она меняется как в целом, так и в отдельных своих элементах.

Выделяя спектр закономерностей религиозного процесса, мы при этом выделяем в нем внутренний и внешний контекст, принципы и законы функционирования религии в общественной системе. Наиболее характерной закономерностью внутренней эволюции религии в процессе развития человеческого мировосприятия является абстрактизация ее основной идеи, т.е. понимания сверхъестественного.

По нашему мнению, первой формой мировидения человека был аниматизм – освоение окружающей его природной среды путем общего ее «оживления», наделяния ее явлений и процессов преимущественно своими, человеческими свойствами. Однако олицетворение – это еще не религия, поскольку при этом отсутствовала вера в сверхъестественное.

От олицетворения человек в эволюции своего миропонимания перешел к фетишизму, когда реальные предметы, прежде всего имевшие для него особое жизненное значение, наделялись чувственно-сверхчувственными свойствами. Но поскольку человек в процессе фетишизации не отделял себя от природы, сверхъестественное при этом он не отделял от естественного. Отождествление себя с природой привело к идее своего родства с определенными объектами окружающей среды, прежде всего (из-за определенного сходства в организации и существовании) с животным миром. В результате возник тотемизм, когда человек отыскивал свое родство с определенными животными, рассматривал их как своих предков.

Развитие производственной деятельности человека, а также абстрагирующих познавательных возможностей привели к утрате фетишизованными предметами сверхчувственных свойств. Но поскольку сохранялась почти полная зависимость человека от факторов окружающего мира, истинные причины которых он познать не мог, но пытался, у него начало складываться представление о налии у каждого объекта окружающей среды своего невидимого двойника – души. Так возникло анимистическое (anima – душа) миропонимание. Если на стадии аниматизма и фе-

⁷ Там же. С. 166.

⁸ Там же. С. 148.

тишизма причина вещей мыслилась еще в самих вещах, то на стадии анимизма – вне их, как их двойник. Создав в своем воображении мир сверхъестественного и веря в реальность его существования, человек стремился наладить с ним определенные связи, решить через них свои потребности. В этом следует видеть гносеологические корни появления магии во всем богатом многообразии ее форм.

В процессе эволюции религиозного сознания появилась дифференциация душ-двойников по месту их пространственной локализации, произошла своеобразная их абстрактизация. Появилось представление о духах-покровителях определенного места, вида деятельности, отдельных сфер мироздания. Так возник политеизм. В нем каждый бог выступал как олицетворение определенных явлений природы и общества, как их хозяин-повелитель.

На последующих ступенях человеческого развития политеизм через генотеизм перерос в монотеизм, т.е. веру в единого всемогущего Бога. На Него была перенесена вся совокупность природных и общественных атрибутов многих богов. Это стало возможным с появлением у человека развитых способностей к абстрагированию: познание человека освобождалось от необходимости находиться в непосредственной зависимости от объектов окружающей среды, процесс мышления становился относительно самостоятельным, приобретал способность оперировать мнениями вне конкретных связей их с реальными предметами.

На этапе политеизма, а особенно монотеизма, потусторонний мир приобрел качественно отличные от земного свойства. Сверхъестественные силы были перенесены в сферу бытия, недостижимую для прямого человеческого познания. Мы не можем согласиться с теми, кто рассматривает это как выход религии за свои границы, ее аннигиляцию. Исчезло чувственно-конкретное представление о сверхъестественном, на смену которому пришло его духовное понимание. Бог через свой Дух открывает Себя и проявляет Себя везде. Таким образом, произошло своеобразное возвращение к исходной стадии развития религии – анимизму, но в соответствии с монотеистическими представлениями все в мире одухотворяют не какие-то души-двойники, а духовная сила Бога.

Анализ эволюции религиозного миропонимания подтверждает то, что религия развивается прежде всего на собственном «мыслительном материале». Любое новое религиозное образование выступает как своеобразный синтез старого и нового, поскольку в такой духовной сфере, как религиозная, новое, если оно и появляется, очень медленно и сложно принимается, а то и исчезает совсем. Отличаясь от предшествующих религиозных форм, новое в силу живучести старой религиозной традиции встречает со стороны последней противодействие своему распространению и может получить признание даже не там, где появилось.

Наглядным примером этого служит христианство. Оно формировалось изначально в лоне иудаизма в Палестине как его секта и заимствовало от него ряд своих основополагающих догматов, в частности веру в Единого Бога, этическую систему Декалога, писания Ветхого Завета, свою предысторию т.д., однако сформировалось и утвердилось оно как религиозное течение, исповедующее Бога Живого, в еврейской диаспоре. В отличие от иудаизма как естественной религии, возникшей стихийно на основе первобытных верований еврейских племен (колен), христианство явля-

ется искусственной религиозной системой, стихия появления которой дополнялась вмешательством в этот процесс выдающихся религиозных деятелей. Так, значительную роль в его становлении как нового религиозного вероучения сыграл апостол Павел, который при жизни Иисуса Христа не был среди его учеников, более того, сначала отличился даже гонениями на его последователей. Апостол Павел встретился с другими апостолами только через три года после того, как стал христианином.

Решающая роль в утверждении христианства как мировой религии принадлежит субъективному фактору – деятельности светского лица, императора Римской империи Константина. Развитие христианского вероучения и формирование обрядовой системы христианства происходило усилиями Отцов Церкви (III–V вв.).

Искусственные религии, хотя они и отдают определенную дань своей духовной первооснове, развиваются все же как новая религиозная парадигма. Это говорит о христианстве даже апостол Павел: «человек объявляется праведным не по делам закона, но только через веру в Христа Иисуса» (Гал. 2: 16), потому «я же через Закон умер для закона, чтобы ожить для Бога» (Гал. 2: 19). Сам Иисус Христос, объявив, что пришел не нарушить закон, но исполнить его, говорит: «Вы слышали, что сказано: глаз за глаз и зуб за зуб. Я говорю вам: не противься человеку злому... Вы слышали, что сказано: люби ближнего и ненавидь врага. Я говорю вам: не переставайте любить своих врагов, и молиться за преследующих вас... Ибо если вы любите тех, кто вас любит, то какая вам награда» (Мф. 5: 38–39, 43–44, 46).

Искусственные религиозные системы возникают часто не как прямое продолжение существующих до них конфессий (иудаизм – христианство, индуизм – буддизм), а как обусловленная многими светскими и культурными компонентами абсолютизация вероучительной системы какого-то ее ответвления. Так, фундаментом христианства является не сам по себе иудаизм, а возникшее на его основе учение назареев и ессенов. Не зря историки находят более пятисот общих признаков раннего христианства с последними.

Пример христианства свидетельствует о значительной преемственности в процессах появления новых религиозных систем и одновременно – о заметном синкретизме в религиозном процессе. Христианская религия вобрала в себя элементы не только различных ближневосточных религиозных течений, но и духовного наследия древних греков. Прежде всего, она воспользовалась универсальным языком последних при написании и пропаганде своего Евангелия. Греческая философия подготовила благоприятную почву для утверждения христианского восприятия мира как иллюзорной реальности, веры в возможность индивидуальных отношений человека с Богом.

Таким образом, новые религии появляются на естественной почве и возникают не в том виде, какой определяют их создатели, а в том, какой детерминирован имеющимися обстоятельствами – исторической традицией, социальными отношениями, духовной средой, определенными стереотипами мышления. Изучение этих обстоятельств показывает, что связь предыдущих этапов развития религии с ее последующим состоянием не характеризуется ни полной идентичностью, ни ее абсолютным отсутствием. Эту связь, как это удачно подметил К. Тиле,

можно скорее назвать корреляцией нынешнего на основе прошлого, имеющей сравнительно-оценочный характер.

Развитие религии предстает не как замена одной ее формы другой, а как обусловленное новыми религиозными потребностями своеобразное произрастание исходной религиозной системы. Следовательно, религиозное развитие – это внутренний процесс трансформаций в религиозном сознании и религиозных чувствах, приводящий в конечном итоге к изменениям и религиозной обрядности, и институциональных проявлений. «Оно [религиозное развитие] есть работа человеческого духа, стремящегося найти подходящее и совершенное выражение для все более и более проясняющейся религиозной идеи»⁹.

Появление религиозных новообразований – это не просто возникновение новых типов религий. Скорее всего, это процесс определенной очистки исходного религиозного материала в соответствии с новыми потребностями религиозного становления. Так, христианство на украинской территории не отменило язычество как религиозную картину природы и хозяйствования в ней нашего далекого предка, а своеобразно надстроилось над ним уже как картина человека и межличностных отношений, определенная Богом моральная доктрина. Появилось то синкретическое двоеверие, следы которого живут в «народном христианстве» (М. Грушевский). Произошло изменение не столько старых верований, сколько способа ориентаций. Религиозный синкретизм поэтому предстает как объективный процесс соединения и взаимодействия часто различающихся верований и обрядов. Кстати, термин «религиозный синкретизм» (греч. *synkretismos* – сочетание) ввел в употребление еще в XVII в. немецкий богослов Г. Коликт, однако он использовал его для обозначения негативных процессов в религиозной жизни, поскольку якобы из-за религиозных взаимовлияний происходит засорение религиозных идей, искажение понимания Бога и форм отношения к Нему.

Как видим, в развитии религии проявляются два фактора – стихийный (бессознательный) и сознательный. Если первый особенно активен на выходных этапах становления новой религиозной системы, то второй – уже на стадии ее сформированности, оформления ее вероучения, обрядов, институтов.

Необходимо отметить еще один важный момент. История свидетельствует, что тенденция к дифференциации, дроблению существующих религий и появлению их новых вариаций является постоянной и доминирующей. Тенденция же к их сближению и соединению из-за сопротивления субъективного фактора оказывается нерезультативной, а в конечном итоге и невозможной. Религии одновременно и дифференцируются, и развиваются. Их новые формы уже никак нельзя совместить со старыми. Собственно поэтому идея христианского экуменизма так и останется идеей, а не реальностью, ведь, скажем, протестантизм как христианство Нового времени нельзя совместить со средневековым православием. Новые исторические условия требуют иного прочтения и традиционных религий, а наше время не воспринимает уже их устаревшие ортодоксальные формы.

⁹ Там же.

Характерным является то, что религиозные верования всегда находятся в непосредственной связи с той этнической средой, в которой они возникают и функционируют. Именно благодаря своей этничности религия способна стать составляющей национальной культуры, той святыней, защита которой рассматривается как высшее проявление патриотизма; служить критерием определения территориальных границ государства и др. Однако по мере развития религии ее этнические рамки становятся все более размытыми, мировые религии нивелируют национальный фактор, отделяют конфессиональное от этнического, придавая ему абсолютную значимость только в жизни отдельной личности. Современная глобализация захватывает и религиозный процесс. Свидетельством того, что это одна из закономерностей религиозного развития, является, кроме возникновения и распространения мировых религий, абстрактизация идеи сверхъестественного, успехи прозелитической деятельности и др.

В духовной жизни человечества религии предстают как двойная картина – мира и человека. Как картина мира они существовали на этапах родоплеменном и этническом. Возрастание самосознания индивида, прояснение личностного сознания стало одной из причин того, что на смену им пришли мировые религии, которые в целом можно охарактеризовать как этико-индивидуалистические, универсалистские, поскольку они имеют свои слишком детализированные религиозные и нравственные законы, основанные на исходных принципах общечеловеческой морали. В вероучениях мировых конфессий произошло смещение акцентов: религии предстали как сверхъестественно санкционированные моральные системы, в центре которых стоят уже не проблемы мироздания и места человека в нем, а индивидуальная жизнь и межличностные отношения. В этом смысле прав был Л. Фейербах, выделивший этизацию как одну из закономерностей религиозного процесса, справедливо заметивший, что «христианство сделало мораль религией, то есть нравственный закон – заповедью Божией, дело человеческой самодеятельности – делом веры. Ведь вера в христианстве есть принцип, основа учения о нравственности»¹⁰.

Таким образом, развитие мировых религий подтверждает наличие общих тенденций религиозного процесса, в частности этизации и индивидуализации.

Как видим, основные движущие силы эволюции религии находятся прежде всего в ней самой. Эту эволюцию характеризуют такие закономерности, как абстрактизация идеи сверхъестественного, религиозный синкретизм, размывание этнорелигиозных границ, этизация и индивидуализация религий. Развитие религиозного феномена характеризует также возрастание в нем роли субъективного и сознательного фактора, деятельности созидателей религиозных систем.

Если на первых этапах своей эволюции религия была в первую очередь специфической формой эмоционального отношения человека к окружающему миру, что выражалось в соответствующих религиозно-обрядовых системах, то с появлением жречества как особой социальной группы, а после – с формированием церковных институтов роль религий в общественной жизни коренным образом изменилась. В рамках Церкви

¹⁰ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 727.

сложилась определенная совокупность правил, норм, стереотипов поведения. Церковь навязала верующим свои стандарты мышления, определила их ориентации в общественной жизни. Именно через Церковь как особый социальный институт религия вышла за свои пределы, произошло обмирщение религиозной жизни.

Формально, согласно конфессиональным учениям, Церковь является соединением клира и мирян, но реально со времени возникновения этого института всю жизнь конфессии стало определять иерархически организованное профессиональное духовенство. Произошла своеобразная сакрализация клира. Абсолютным проявлением этой тенденции клиризации является Папа Римский, которого Католическая Церковь рассматривает как Божия наместника. Согласно решениям I Ватиканского собора (1870), «Папа является Божественным человеком и человеческим Богом... Папа имеет Божественную власть. Папа непогрешим, как Бог, и может свершать все, что делает Бог. Он – владыка Вселенной». Вдохновение и откровение от Бога по руководству мировым мормонством получает также Президент Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Президентов у этой Церкви было уже пятнадцать, начиная от Джозефа Смита (1805–1844).

При всех своих изменениях религия никогда не теряла своей преимущественно практической ориентированности. Она функционировала как вера человека не просто в сверхъестественное, но в такое, от которого зависит его настоящее и будущее. Поэтому в центре внимания верующих всегда стоял не вопрос мироздания (это, кстати, отразилось даже в Библии, картина мира которого представлена преимущественно первой и второй главами книги Бытия и подчинена идее антропоцентризма), а мироотношение, определение такой системы обрядовых действий, которые необходимо осуществить, чтобы отвернуть неблагоприятные проявления окружающей среды, обеспечить желаемые воздействия сверхъестественных сил.

По мере своего развития религия постоянно расширяла сферу функционального влияния за счет других духовных и идеологических форм. Она проникала в искусство и мораль, образование и культуру. В последнее время религия стремится по-своему монополизировать политику и науку. Обособляясь от светской власти, Церковь тем не менее часто пытается подменить этот светский институт, пренебрегая Христовым указанием: кесарево – кесарю, а Божие – Богу.

Хотя сущность религии наиболее ярко проявляется в функционировании ее высокоразвитых систем, историк религии все же должен изучать и сравнительно низшие ее формы, поскольку именно такой подход дает возможность воспроизвести логику религиозно-исторического процесса, определить особенности типов религии и найти факторы, влияющие на ее развитие.

Историческая природа религии проявляется не только в эволюции ее конкретных форм, но и в тех изменениях, которые происходят внутри самих религиозных систем, связанных с модификациями и модернизациями ее компонентов. Каждая конфессия имеет свою историю, но познается она при условии сравнения ее с историями других религиозных течений, изучения взаимовлияния религий и религиозности. Это подтверждает правомерность вывода М. Мюллера, приведенного ранее.

Как уже отмечалось, историю религии можно изучать на мировом уровне и на уровне ее проявления в отдельных странах. На Украине предлагаем исследовать три таких уровня:

- 1) историю всех религий и конфессий, которые возникали или распространялись на наших просторах среди коренного и некоренных народов;
- 2) историю религий именно коренного этноса, среди которых есть, скажем так, доморощенные и импортируемые религиозные течения;
- 3) историю религиозной духовности украинского народа.

При рассмотрении религиозной жизни той или иной этнической общности, народа или страны часто выделяют такие ее особенности и закономерности, которые собственно являются не уникальными, а присущими и другим этносам. Последнее свидетельствует об их общечеловеческом характере. Дело в том, что ни один народ или страна не может иметь монополию на некую особенность или закономерность религиозного процесса. Однако именно их специфическое сочетание и форма проявления у каждого народа, географического региона или страны являются своими.

Пограничное расположение Украины между Востоком и Западом, Севером и Югом, христианством и мусульманством, католицизмом и православием обусловило сложность религиозных процессов на ее землях. Сказалась тяжелая историческая судьба нашего народа, особенности его хозяйственной деятельности, духовности, этнопсихологии, соседства. Историософская рефлексия религиозного процесса на Украине позволяет выделить следующие его черты: синкретизация на обыденном уровне и негативизация относительно других религий – на теологическом; секуляризация религии и ее приспособленность к общественным и хозяйственным нуждам; поликонфессионализация религиозной жизни при толерантном отношении к различным проявлениям религиозной духовности; практицизм и утилитарность, что выводит религию в контекст семейного быта; обыденность и простота религиозного миропонимания при определенном равнодушии к широким богословским обобщениям; феминистичность не только проявлений религии, но и характера институционализации религиозной жизни.

Таким образом, украинцы в своей массе воспринимают прежде всего дух христианства, а не его букву или форму, поэтому христианскую духовность нашей нации характеризует не ортодоксальность, а динамизм. Украинец не только активно осмысливает и относительно свободно интерпретирует явления и события общественной жизни, наполняя таким образом свою духовность конкретным историческим содержанием, но и переносит это свободомыслие на постижение религиозных концептов, функциональность религии. История религии на Украине свидетельствует о том, что на определенных этапах своего развития то или иное существующее на ее территории конфессиональное течение переживало изменения под давлением новых исторических реалий.

Исследование религиозных процессов на Украине дало возможность нам определить ряд их закономерностей:

1. Ни одна из христианских конфессий во всем спектре ее вероучения и обрядности не появлялась на Украине как продукт органического саморазвития ее обще-

ства. Это, естественно, вело к расколу, межконфессиональным коллизиям, трагедиям в национальном бытии, обусловленным религиозными факторами. Со времени появления на украинских землях христианства здесь практически не было конфессионального единства между народными массами и их духовными наставниками, властными проводниками страны.

2. На Украине практически всегда после принятия христианства политика доминировала над религией. Между тем религиозное начало было основной категорией власти во всей украинской истории независимо от того, кто конкретно представлял Украину. В периоды политической деградации и общественного кризиса, когда проявлялась потеря украинским этносом материальных признаков своего самовыражения (в частности, государственности), ведущая роль в этноразвитии и этноинтеграции переходила к одной из христианских Церквей, которая становилась на тот период единственным проводником национальной идеи, интеграции всех национальных сил, играла роль общественного института, способствовавшего культурной индивидуализации украинского этноса.

3. Межконфессиональные противоречия, поляризуя украинский народ, сдерживали процесс национальной интеграции и самоопределения, делали нашу нацию легкой добычей различных соседних государств и Церквей. Но одновременно вероисповедное разнообразие играло и роль фактора, способствовавшего сохранению украинского этноса как такового. Именно конфессиональная пестрота не позволила украинской самобытности раствориться в российской или польской. Христианство на Украине служило одновременно и средством социального и национального порабощения народа, и средством его борьбы против социального и национального угнетения.

4. Благоприятной почвой для включения христианства в процесс национальной идентификации были такие черты духовности украинцев, как высокая чувственность, преобладание эмоционального над интеллектуальным и волевым, определенный индивидуализм, стремление к духовному уединению, высокая выносливость и терпеливость, некоторая жизненная неуверенность, меланхолия, а также трудности земледельческой судьбы и стремление найти защитника от всех невзгод в своей социальной, хозяйственной и национальной жизни. Подмена национального чувства религиозным, противопоставление религиозного «МЫ» национальному негативно сказалась на динамике последнего, способствовала деградации этнического сознания украинцев, возникновению внутринациональных распрей на религиозной основе.

5. Сложность исторического бытия украинского народа сформировала у него плюралистическое мировоззрение. Помимо религиозности, его сознанию присущи и элементы свободомыслия, что проявилось в виде религиозного скептицизма, индифферентизма, антиклерикализма, политеизма, деизма, антитеизма. Рационалистические и иррационалистические подходы имеют место в различных сферах украинской культуры – в науке, философии, образовании, искусстве, даже в богословии.

6. История украинского народа, специфика его национального бытия подтвердили трансцендентность не только религии, но и в определенной степени – этни-

ческого начала. Сейчас, когда Украина переживает процесс своего национального возрождения, эта трансцендентность религиозного и национального соединила наш народ. Религия ищет в нации свое бытие, нация ищет его в религии. Однако сама по себе религия на Украине никогда не была этнообразующим и этноинтегративным фактором, не играла роль определяющего средства национального возрождения. Приоритет в этом вопросе всегда принадлежал национальной идее. Только восхождение на уровень этого важнейшего принципа гарантирует подход к конфессиональным различиям как к чему-то преходящему или неосновному, незначительному в общественных или религиозных процессах страны.

Интегральный подход к изучению истории христианства на украинских территориях подтверждает то, что эта религия в судьбе украинской самобытности сыграла довольно противоречивую роль. С одной стороны, именно христианство на Украине-Руси стало категорией власти и фактором объединения, способствовало созданию правопорядка и общественного порядка, проведению коренной ревизии общественного добра и зла по евангельскому учению, формированию личности и семьи, выводу на новый уровень ее международных отношений, вхождению в семью культурных народов и др. С другой стороны, функциональная роль христианства в украинской судьбе не может оцениваться только знаком «плюс». Однако при этом следует отличать христианство как религию от его институтов (прежде всего Церкви Московского Патриархата) в их функциональной повседневности. Негативные факторы христианства в национальной истории Украины, по нашему мнению, проявились и проявляются в следующем.

1. Христианство пришло на Киевскую Русь в готовом виде как искусственный продукт и не было для нее следствием естественного развития на собственной почве. Следовательно, оно появилось здесь как духовная революция «сверху». Методы распространения христианства в Украине-Руси, в отличие, скажем, от Греции, оказались более губительными, поскольку привели к истреблению ее богатой тысячелетней дохристианской культурной традиции, в частности нашей мифологии, функционального украинского алфавита – буквицы и др. На протяжении трех веков православие в его московском ортодоксальном варианте ограждало Украину от духовных достижений западного мира с доминирующей в нем католической и протестантской христианскими традициями.

2. Если принятие христианства сначала духовно консолидировало украинский народ, то конфессиональное разделение его на православие и греко-католицизм привело к регионализации Украины по конфессиональному признаку и сделало ее легкой добычей для колонизации соседними странами, часто приводило к внутригосударственным противостояниям. Имеющая место и ныне церковная пестрота Украины используется политическими силами для поляризации страны по вероисповедному признаку на восточную и западную части, для утверждения через идеи русскости православия необходимости образования вместо бывшего СССР некоего восточнославянского государства.

3. Исторические условия существования украинского народа, особенности его национального характера способствовали развитию в Киевской Руси христианской поликонфессиональности, в определенной степени исключили религиозный

фактор из модусов этносозидания, этноинтеграции и национальной индивидуализации. Дополненный конфессиональным подавлением национальный гнет в условиях царской России и тоталитарного строя остановил преобразование украинского православия в национальную религию. Институционализированное христианство стало в руках прошлых властей (а это около 350 лет) духовной силой национального порабощения Украины и денационализации ее народа, средством уничтожения его самобытной культуры, противодействия возрождению Украины как независимого государства.

4. Выбор князем Владимиром восточного христианства имел рискованную перспективу. Ведь, законсервировавшись на уровне семи Вселенских Соборов, православие со временем тормозило общественный процесс. Это подтверждает тот факт, что ни одна из стран, в том числе и Украина, где оно имело духовную доминанту, не добились значительных успехов в своем развитии. Сама история поставила на повестку дня принцип обновления православия, если оно стремится быть ориентированным на свое животворящее будущее.

Таким образом, история религии на землях Украины является слишком сложной. Воспроизвести ее во всем многообразии и закономерностях, противоречивых процессах, проявлениях и фигурах – призвание украинских религиоведов. Этому, в частности, посвящен их научный проект – десятитомная «История религии в Украине», девять книг которой уже опубликованы.

© Колодный А.Н., 2010

© Лобовик Б.А., 2010

РОЛЬ КОНЦЕПТА «ЛОГОС» В ОБЩЕХРИСТИАНСКОЙ ПАРАДИГМЕ*

Одним из основных концептов теоретического уровня христианской культурной традиции является Ὁ λόγος, который был воспринят христианством из античной философии, понимавшей его как дискурсивный процесс разворачивания бытия и мышления в их взаимокоррекции, объективно-логический закон реализации этого процесса (в онтологии и гносеологии), конвенциональные, «человеческие» слова и понятия (в филологии). В результате специфической религиозной трансформации в христианстве «Логос» начал определять собой не только гносеологическую и онтологическую сферы теоретического схватывания действительности, но и экзистенциальную. Он был положен в основу общехристианской парадигмы как концепт, который формирует и разграничивает онтологическую, гносеологическую и экзистенциальную ее сферы. В результате этого на концепте «Логос» выстроена и общехристианская мировоззренческая модель.

В современном украинском религиоведении и философии не уделяют достаточно внимания Логосу именно как концепту, который находится в основе общехристианской парадигмы. В русской философии мы встречаемся с попытками осмыслить Логос как базисный концепт религиозно-духовной (христианско-европейской) культурной традиции. Так его понимал С. Аверинцев¹ (опираясь на предыдущие исследования в истории русской философии²). В большинстве случаев на этот концепт обращали внимание как на фундаментальный для западной аналитико-дискурсивной рационалистической традиции³. На существенные разли-

* Публикуется в новой редакции по: Горкуша О. Роль концепту Логос в загальнохристиянській парадигмі // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Київ, 2004. № 1 (29). С. 39–47.

¹ См., напр.: Аверинцев С.С. София – Логос: словарь. Киев, 2001.

² См., напр.: Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории: философско-историческое исследование. Харьков, 2000; Эрн В.Ф. Борьба за Логос в русской религиозной мысли // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991; Лосев А. Логос // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 3. М., 1964. С. 64–66; Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990; Он же. Бытие – имя – космос. М., 1993; и др.

³ См., напр.: Богомолов А.С. Диалектический Логос: Становление античной диалектики. М., 1982.

чия между «логосом» и «рацио» как разными способами осмысления действительности указывал В. Эрн⁴.

Понимание концепта «Логос» как основы религиозно-духовной культурной традиции присуще и западным философам⁵. Методологически подобные исследования теоретической сферы религии проводил И. Барбур⁶. Существующий позитивный религиоведческий опыт эффективного исследования мировоззренческих предметов дает нам возможность сделать объектом этого научного изыскания теоретическую модель общехристианской парадигмы. Главной задачей, решению которой посвящена эта статья, является исследование роли концепта «Логос».

На фоне современного мировоззренческого кризиса анализ концептуальных основ общехристианской парадигмы, а в нашем случае – именно концепта «Логос», является задачей чрезвычайной важности. Ее решение делает возможным с позиций современной проблематики не просто проанализировать насущные духовные проблемы христиан, но и определить теоретические особенности и границы этой мировоззренческой модели с учетом ее многогранности и соответственно спрогнозировать ее вероятные грядущие трансформации.

Под общехристианской парадигмой мы понимаем теоретическую систему взаимосвязанных, взаимоопределяемых, сбалансированных концептуальных схем и смоделированных на их основе методологий осмысления и интерпретации реальности, общую для всех носителей специфического христианского мировидения смысловую праоснову, которая является условием взаимопонимания между христианами благодаря тому, что предлагает для обсуждения единые смыслы и задает универсальные (внутри нее) нормы для их разъяснения. Общехристианская парадигма функционирует через постоянное обсуждение (и, следовательно, систематическую актуализацию) этих смыслов альтернативными теориями и их приверженцами.

Таких альтернативных христианских теорий в наиболее широком понимании можно выделить по меньшей мере три: православие, католицизм, протестантизм. Как специфические способы осознания основных (общепарадигмальных) концептов они вырастают из потребности их обсуждения, осмысления и разъяснения в определенных контекстуальных условиях и постепенно выстраиваются для описания реальности, адекватной приоритетному «правильному видению» действительности, которое является таковым благодаря интерпретаторской работе группы авторитетных мыслителей. Концептуальные структуры и методологии альтернативных христианских теорий не выходят за границы общепарадигмальных, но являются индивидуальным образом проинтерпретированными вариациями последних.

Альтернативные христианские теории исторически конкурируют между собой, в результате чего осуществляется функционирование общехристианской парадигмы, ибо происходит постоянное ее обновление через периодическое переосмысление

⁴ Эрн В.Ф. Борьба за Логос в русской религиозной мысли // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991.

⁵ См., например: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116–164; Гадамер Г.Г. Миф і Логос // Герменевтика і поетика. Київ, 2001. С. 106–109; Он же. Истина і метод: в 2 т. Київ, 2000; и др.

⁶ Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2001. С. 154–155.

зафиксированных значений смыслов основных концептов. Отдельная христианская теория как специфический теоретический способ и форма определения и интерпретации значения смысла основного (фундаментального по отношению к парадигме) концепта предполагает и конкретную систему разъяснения действительности (особенного вида реальности как общей картины мира для ее приверженцев).

Концепт «Логос» приобретает вариативные значения в альтернативных христианских теориях, но неизменным остается его смысловое ядро (зафиксированные смысловые моменты, которые должны сохраняться при любых его содержательных вариациях, поскольку обеспечивают тождественность концепта во всех возможных контекстуальных определениях). Стабильностью смыслового ядра общехристианского концепта «Логос» обусловлено то, что людей, которые обсуждают или осмысливают его конкретные значения, мы называем христианами независимо от их конфессиональной принадлежности, поскольку все они, являясь приверженцами общехристианской парадигмы, безусловно признают истинной смысловой основой бытия (и мира, и личности) Иисуса Христа, с которым в христианстве отождествляется концепт «Логос» и от которого зависит преодоление конечности (в первом и втором значении), благодаря искупительно-преобразовательной Его жертве.

Сначала в христианстве произошла первичная (матричная) текстуальная фиксация смыслового ядра концепта «Логос» (в Новом Завете). Позже он был интерпретирован в разных христианских теориях (христианских конфессиях), однако его смысловое ядро осталось неизменным.

Уже в зафиксированном в Евангелии от Иоанна значении концепта «Логос» мы можем проследить его непосредственную причастность к онтологической, гносеологической и экзистенциальной мировоззренческим сферам последователей общехристианской парадигмы. Важно отметить, что «Логос», благодаря отождествлению его с Иисусом Христом, Сыном Божиим, трансформировался в нечто значительно большее, чем абстрактное теоретическое понятие. Он стал личностным, индивидуальным и одновременно универсальным принципом соединения онтологического и экзистенциального, трансцендентного и имманентного, вечного и тленного, реального и идеального, олицетворяемого единой личностью. Сформированные с помощью этого концепта в античной философии механизмы и методы онтологической и гносеологической определенности действительности были заменены на своеобразные коммуникативные акты (между Логосом и Богом, а вслед за Ним и человеком). «Логос» вышел за границы своего теоретического бытия и, погрузившись в духовные, рационально непостижимые глубины, стал не просто пределом конечности, а точкой ее сопричастности вечности. По мнению современных исследователей Евангелия от Иоанна, «тут речь не о том, что знание Бога необходимо для жизни вечной <...> Смысл в том, что знание Бога само есть жизнь вечная. Знающие Бога теперь имеют нерушимую связь с Ним, которую смерть не разорвет. Эта концепция вечной жизни родственна синоптическому представлению о “Царстве Божиим”. И “Царство Божие” и “жизнь вечная”

исходят от Бога и передаются через Иисуса Христа»⁷. И следующий текст Евангелия от Иоанна как бы подтверждает присутствие вечной жизни в тленном бытии посредством Иисуса Христа: «... вечная жизнь уже присутствует, ибо через Иисуса люди обретают знание Бога и общение с Ним; вечная жизнь – это также принятие верой невидимых, но существующих реальностей, которые формируют жизнь человека в этом мире и полностью реализуются в мире грядущем»⁸.

Следовательно, первичная текстуальная фиксация концепта «Логос» благоприятствовала не только его вживлению в новую религиозно-духовную культурную традицию или вложению его как фундаментального концепта в основу общехристианской парадигмы, но и утверждению его как первичного истинного смысла, к которому постоянно будут возвращаться последователи данной парадигмы как к безусловной основе истинности действительности и ее понимания в сознании человека.

Общехристианская парадигма не имела практики непосредственного авторитетного введения сакрального языка⁹. В ней сакрализировалась изначально смысловая (концептуальная) структура, которая в основе своей имела концепт «Логос». Последний определял также логико-дискурсивные правила ее оформления именно как концептуально-смысловой структуры, которая может быть провозглашена и проинтерпретирована «разными языками» – в форме разных конфессиональных теорий. Самоидентичность общехристианской парадигмы зависела не от «сакральности языка», а от «сакральности смыслов», которые находятся в ее фундаменте, поэтому она (общехристианская парадигма) будет нерушимой и жизнеспособной до тех пор, пока не разрушится ее концептуально-смысловая структура. Более того, мы с уверенностью можем сказать, что тождественность и функционирование общехристианской парадигмы зависят от сохранения тождественности смыслового ядра концепта «Логос», на котором только и зиждется целостность и логичность этой парадигмы, поскольку именно «Логос», будучи истинным началом, целью и смыслом бытия, познания и человека, объединяет в себе онтологическую, гносеологическую и экзистенциальную ее сферы. Выделенное значение этого концепта определяет и специфику соответствующей альтернативной или вспомогательной теории (доксо-конфессиональное оформление общехристианской парадигмы).

Таким образом, «потеря смысла» (личностного существования, сопутствующей действительности и осмысливающе-интерпретативного процесса восприятия бытия) приверженцами общехристианской парадигмы соразмерно окончательной потере Единого Истинного Смысла, положенного в ее основу. Парадигма живет и обеспечивает своих последователей достоверной моделью действительности, которая опирается и выстраивается на «истинной реальности», пока ее концептуальное смысловое ядро остается самоидентичным. До тех пор, пока интерпретации концептуальной фундаментальной основы происходят в ее смысловом поле, не выходя за зафиксированные в самом начале формирования общехристианской парадигмы границы смысла, для ее последователей есть тема для дискуссий, или же,

⁷ Евангелие от Иоанна // Иисус и Евангелия: словарь. М., 2003. С. 176.

⁸ Там же.

⁹ См.: Аверинцев С.С. Слово Божие и слово человеческое // Аверинцев С.С. София – Логос: словарь. С. 394–395.

точнее (как предлог для собрания в единое Тело – нераздельную общность) – переосмысления в процессе общения или самоидентификации через коммуникацию.

Конкретное же, контекстуально обретенное содержание концепта «Логос» формирует основу определенной христианской (конфессиональной) теории, которая находится в русле общехристианской парадигмы (например, теоретическое обеспечение православия, католичества, протестантизма в различных его вариациях). При кризисе отдельной теории возникают вспомогательные интерпретационные модели (гипотезы, способные стать дополнительными конфессиональными образованиями), которые продолжают осмысление внутрипарадигмального концептуального смысла в своих локальностях. Присутствие альтернативных теорий или вариативность возможных интерпретаций является необходимым условием длительного функционирования единой парадигмы во всей ее внутренней целостности и внешне выраженном многообразии.

Однако потерю фундаментальным концептом своего сущностного смыслового содержания можно расценивать как попытку парадигмального трансформирования. Это влечет за собой фундаментальные изменения в осознании действительности и означает отказ от данной парадигмы как авторитетной модели видения мира в его абсолютно-вечностной перспективе (истинной реальности).

Некоторые современные религиозные интерпретации рассматриваемого нами концепта противоречат сущностному требованию христианского «Логоса» быть Единым: одновременно Сыном Божиим и Сыном Человеческим, Единым Словом Божиим, которое может многократно и многообразно переосмысливаться людьми, оставаясь, однако, все тем же Единственным, уникальным в своей невозможности реинкарнации, повторения (в том числе исторического), другого провозглашения с точки зрения Абсолютного Трансцендентного Субъекта, поскольку это лишь единственная точка соприкосновения вечности и времени, единственный центр, совершенный (исполненный) Смысл, А и Ω мироздания, человечества, человека. Это тот достоверный Смысл, который стоит искать для того, чтобы достичь истинной реальности и, таким образом, победить смерть или собственную конечность, временность. Он бы не был Истинным Смыслом, Единым Словом Божиим, Сыном Божиим и Сыном Человеческим, если бы следовало его еще раз провозглашать. Он бы не гарантировал человеку спасение от тленности, если бы были возможны альтернативы ему. Будучи многократно и вариативно переинтерпретированным, переосмысленным внутри парадигмы, он остается все тем же Единым и неизменным концептуальным Смыслом, собирающим его последователей, привлекающим их к соучастию, совместной жизни в «истинной реальности», которая таковой только и есть, поскольку в ней этот Смысл раскрывается полностью и безоговорочно. При отсутствии этого Смысла данная парадигмальная модель действительности становится ненужной, несоответствующей истинной реальности, ложной.

Можно изменить неудовлетворительную (устаревшую, нерациональную с новой точки зрения) методологию для достижения истинной реальности или конкретное контекстуально изложенное содержание этого смысла, но останется повод для соучастия приверженцев единой духовной парадигмы. Однако изменение смыслового ядра основного фундаментального концепта подталкивает к поиску

(или построению) новой парадигмы с присущими ей основными фундаментальными смыслами. «Другая реальность» – это реальность, парадигмальная модель которой имеет другую смысловую основу и соответственно структуру, а не просто отличные методы и механизмы ее осмысления и выражения (осуществления). Таким образом, механизмы и методы (методологические дополнительные теории) могут быть различными и в одной парадигме (соответственно контекстуальным потребностям адекватного выражения ее смысловой структуры), но в любом случае они также формируются под влиянием смыслового ядра.

В связи с этим попытки углубления в концептуальную смысловую основу общехристианской парадигмы порождают ощущение ее единства и целостности, а постулирование и утверждение безоговорочной истинности ее конкретных формальных проявлений – консерватизм и фанатичную уверенность в непогрешимости лишь своей (при тщательной проверке – частной и частичной) интерпретации. Следует заметить, что примеры первого и второго подходов можно найти у разных богословов одной и той же конфессии. Различие их позиций обусловлено тем, где усматривается ими истинная основа реальности: в смысле или в конкретном интерпретационном значении концепта «Логос».

Что же провоцирует изменения религиозной парадигмы? Что толкает людей искать новые фундаментальные основы бытия и истинные смыслы, открывающие дорогу к новой «истинной жизни», «жизни вечной»? В первую очередь – разрушение или забвение тех «вечных» смыслов, которые являются концептуальной основой, фундаментом картины мира для конкретной общности людей, в результате чего общепарадигмальная модель действительности теряет своих последователей (что возможно и при несостоятельности вспомогательно-методологических теорий адекватного их разъяснения и внедрения в измененный контекст).

На основе проведенного анализа роли концепта «Логос» в общехристианской парадигме мы пришли к следующим выводам.

1. Общехристианская парадигма продолжает функционировать и сохраняет собственную целостность и тождественность от момента ее концептуального оформления до сегодняшнего дня.

2. Внутри общехристианской парадигмы присутствуют альтернативные теории, которые со специфических контекстуально определенных позиций и с собственными выработанными методологиями подходят к решению общепарадигмальной проблемы (в наиболее широком значении – поиск смысла жизни человека, в более конкретном – познание истинной реальности).

3. Для всех внутрипарадигмальных альтернативных и вспомогательных христианских теорий безусловной основой такой истинной реальности или смысла человеческой жизни являются различные варианты определения концепта «Логос», которые соответствуют сформированной внутри парадигмы традиции его понимания (осознания, разъяснения).

4. Все варианты христианского определения концепта «Логос» сформированы на основе первичной (матричной) текстуальной (Новозаветной) фиксации его смыслового ядра.

5. Первичная (матричная) текстуальная фиксация смыслового ядра концепта «Логос» требует его отождествления: а) со Словом Божиим; б) с Сыном Божиим; в) с Сыном человеческим; г) с личностью Иисуса Христа, исторически явленной; д) со Спасителем, посредством которого человек выкупается от конечности и временности личного существования; е) с судьей человека, который знает его природу и потому может быть заступником последнего перед властью всемогущего источника бытия; ж) с трансцендентно-имманентным посредником между истинной реальностью и миром условной временной данности, Λ и Ω ; з) с центральным, полностью актуализированным и исполненным Откровением Божиим, окончательным и единственным, как истинное поручительство Нового Завета. Таким образом, концепт «Логос», несмотря на его представленную в конфессиональных вариантах понятийно-содержательную множественность, в своей смысловой глубине должен быть единым и целостным, т.е. не допускается дублирование или повторное историческое явление, дополнительный Завет, еще одно Откровение, ибо в таком случае общехристианская парадигмальная смысловая основа окажется ложной.

6. «Логос» – это фундаментальная смысловая основа общехристианской парадигмы на ее метауровне. Следовательно, общепарадигмальная целостность и самотождественность опираются на самотождественность смыслового ядра концепта «Логос».

7. При разрушении смыслового ядра концепта «Логос» или пренебрежении требованием сохранения его целостности, единства и неповторимости (предположим, происходит историческое явление нового «Логоса», Иисуса Христа, повторное провозглашение Слова Божия, появление Нового Евангелия и т.д.) начинается поиск иной парадигмальной основы, на которой выстраивается новый фундамент, а следовательно, и парадигма подменяется на иную, не христианскую. При этом формируются отличные от христианских онтологические, гносеологические и экзистенциальные представления, основные мировоззренческие паттерны последователей новой парадигмы имеют другую структуру.

Мир в его христианском понимании – это реализация диалога между Трансцендентным Богом и человеком, между христианами по поводу переосмысления Единого Слова Божия. Это разные уровни одного диалога или осознания Истинного Смысла в безусловно вечной точке его проживания: «Из конфессиональной позиции я могу высказывать суждения лишь о своей личной жизни и жизни христианской общины, но моя главная задача состоит в том, чтобы откликаться на глубинное озарение моего личного наследия»¹⁰. Эту позицию протестантского мыслителя поддерживает и Папа Иоанн Павел II: «Вечность входит во время, Непостижимое спрятано в наименьшей частице, Бог становится человеком. Следовательно, истина, которая находится в Объявлении Христа, не замкнута в тесных территориальных и культурных рамках, но открыта для каждого человека, который стремится ее принять как окончательное и непогрешимое Слово, чтобы придать смысл человеческому существованию»¹¹.

¹⁰ Барбур И. Религия и наука: история и современность. С. 195.

¹¹ Віра і розум – двоє крил людського духу (Енцикліка папи римського Івана Павла II). Київ, 2001. С. 16.

Таким образом, для общехристианской парадигмы существует единый основной фундаментальный Смысл как последняя утверждающая действительность бытия инстанция, исполненное поручительство истинной реальности. Концепт «Логос» в его многогранно-контекстуальном схватывании и глубинно-едином смысловом наполнении создает условия для диалога последователей общехристианской парадигмы:

1) как Слово Божие, восполненный Смысл (всеохватывающий и вездесущий), Единородный Сын Божий производит ситуацию вертикального диалога, диалога на внутренне-субъективном уровне. Эта коммуникация человека с самой истинно-бытийствующей реальностью как глубинное экзистенциальное переживание ее смысла есть одновременно признание одновременно личного причастия индивида к общехристианской парадигме;

2) как Сын Человеческий Иисус Христос создает ситуацию горизонтального диалога, диалога между верующими, которые придерживаются одной христианской теории и переосмысливают этот единый смысл бесконечными вариациями человеческого произречения.

Смыслы, определяющие понимание истинной реальности, не рождаются в моменты коммуникативных интеракций, а переживаются верующими, которые через причастность к ним оказываются также присутствующими в одной действительности: а) на общехристианском парадигмальном уровне – как причастные к Единому слову Божию, Единому Откровению Божию, Единому Сыну Божию, Иисусу Христу, поскольку признают Его; б) на конфессиональном уровне – как соучастники конкретного способа обсуждения этого Смысла, определения его содержания в соответствии с установленными конфессиональными параметрами.

Таким образом, концепт «Логос» в его первичной христианской смысловой фиксации является внутренним концептуальным ядром общехристианской парадигмы, определяет ее как таковую. Изменение его существенно-христианского смыслового содержания означает изменение духовной парадигмы (отказ от первичной). Те религиозные течения, которые допускают такое изменение, уже не являются принадлежащими к христианской парадигме. Их следует идентифицировать как «околохристианские». Последователи же общехристианской парадигмы продолжают усматривать в «Логосе» Единого Сына Божия как уникальное в своей исторической (надисторической) исполненности и смысловой всеохватывающей неповторимости Единое Слово Божие (ипостась Сына Божия, личность Иисуса Христа, Библия). Их причастность Ему определяет и единую истинную реальность для них, в которой верующие искупаются от временности и тленности личностного существования, спасаются в своей уникальной личностной индивидуальности.

© Горкуша О.В., 2010

СОФИЙНОСТЬ КАК СВЯТОСТЬ БЫТИЯ*

Концепция софийности как наиболее концентрированное выражение Античности, была разработана в Древней Греции. В ее основу было положено двойственное истолкование разума как Логоса, т.е. интеллекта, находящегося в голове человека, и как Софии, т.е. мудрости проявлений самого бытия. София обозначает единство Творца, творения и твари (сотворенного), поэтому вещи при всей своей утилитарности, потребительности, способности создания материальной сферы рассматривались и как ознаменование духовного замысла бытия, сигнал высших смыслов. Мир рассматривался как невербальное творение, созданное демиургом подобно тому, как ремесленник изготавливает сосуды, которые могут быть одновременно прибором для приема пищи, украшением быта, разрисованным художественным описанием сцен героического, культового или игрового содержания. Следовательно, софийность обозначает бытие, оплодотворенное потенциальным словом.

Концепция софийности приобрела новое значение и распространилась после появления христианства, Богом в котором является личность. Иисус Христос, как и любой земной человек, имеет биографию и характерные индивидуальные черты. Тогда, каким образом мы можем увязать христианского Бога с миром? Если бы Он был субстанцией или энергией (как в индуизме), можно было бы сказать, что Он является сущностью бытия. Но как определить эту сущность через личность, пусть даже божественную? Решение пришло через концепцию софийности: бытие является текстом Бога, а вещи (при всей своей бытийности) – аллегорическим воплощением Божия Слова: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог было Слово» (Ин. 1: 1). Таким образом, мир является книгой Божией Премудрости.

Было бы ошибкой рассматривать софийное понимание мира исключительно как теоретический феномен. Бытие исторически предстало пред нашими предками как семиотическая (знаковая) реальность. Наглядным выражением символов истории, государства и национальных святынь являются мировые города. Константинополь, например, рассматривали как центр мира, а мир – как движимый образ вечности, символы которой воплощала Византийская империя. Иерусалим презен-

* Публикуется в новой редакции по: *Крымский С.Б. Про софійність, правду, смисли людського буття: збірник статей.* Київ, 2009. С. 381–386.

тировал для верующих модусы Божия присутствия, Рим – имперское всевластие, Афины – общие образцы культуры. Мировые города возникали на озаменованном историей пространстве, где разворачивались разнообразные драмы народов и судеб. Знаменательным примером этого может служить великий славянский центр – Киев. Он предстал не просто как перекресток торговых путей, коммуникационных и боевых маршрутов вооруженных дружин, а прежде всего как пересечение исторических времен и культур. Киев был, образно говоря, гаванью духа на берегу великого степного океана азиатского пространства.

Этот межконтинентальный степной океан, протянувшийся от Великой китайской стены до степей Монголии, Центральной Азии и далее – Прикаспия и Украины, был той стихией бурь и кочевых нашествий, которые требовали материальной и духовной альтернативы. Ею мог быть город, посвященный своим центральным храмом Софии именно мудрости Божией, символизирующий святое пространство разумного бытия на границе с внешней стихией. Главный храм Киева – София – был не только культовым сооружением, но и озаменованием этического порядка Космоса, центром ценностно-смыслового универсума восточного славянства. Как материальное воплощение концепции софийности этот храм был защитником от демонических сил, нерушимой стеной святости и духа.

Следовательно, Киев можно рассматривать не только как славянскую столицу, но и как семиотическую систему или текст, кодирующий языком материально-пространственной среды представления о разумной ойкумене.

Важным ключом дешифрирования такого текста во времена Киевской Руси было название храмов, прежде всего кафедральных. Название центрального собора Киева высвечивает сложный семантический узел всего символического комплекса днепровской столицы.

Естественно, столице подобает исполнять функцию мудрой головы, но такое истолкование темы софийности в семантике города образует лишь первый план его смыслового подтекста, ведь в христианской теологии концепт «София» принадлежит ко второй ипостаси Троицы, к тому «Слову», которое было Богом, т.е. к Иисусу Христу, а центральный образ Софии Киевской – Оранта, Богородица.

В этом контексте озаменование образа Софии (т.е. второй ипостаси Троицы) центральным храмом Киева предстает на первый взгляд контрастом прославлению Богородицы, однако контраст этот является мнимым, ведь сама Матерь Божия была в теологическом сознании первым храмом Софии, поскольку несла в себе Христа, была оплодотворена Словом и сделала Слово плотью. С XV в. образ Софии иконографически наложился на образ Богородицы. Следовательно, архитектурная семантика Киева может быть представлена как соединение темы софийности с богородичным циклом, образующим уже второй план ценностно-смыслового пространства города.

Таким образом, Киев олицетворяет эксклюзивную по своей духовной интенсивности осанну Богородице. Это объясняется, во-первых, особенной ролью женского начала в славянском менталитете; во-вторых, православным канонам женского опосредования отношений человека и Бога, чествованием Оранты как подвига вечного держания рук перед Господом в защиту грешного человечества, в-третьих,

особенной актуальностью осанна Богородице в Киеве, поскольку он в языческие времена был центром культа.

Развиваясь в христианские годы под знаком Софии как осмысленной, ойкуменной альтернативы хаосу степи, Киев предстал как культурный текст, знаково-символический мир, т.е. как наиболее явственная проработка принципа софийности. Следует учитывать и то, что термин «София» благодаря своей полисемантической ассоциируется (согласно анализу В. Топорова¹) также с образами просветленности, света, духовного зрения, прозрения. Это светоносное начало софийности высвечивает смыслы киевской культуры.

Знаково-символическое устройство бытия, определяемое концепцией софийности, имеет свой широкий подтекст в менталитете украинской культуры, например, в отношении к природе: в украинском менталитете природа – это не только материнское, родительское начало, но и зеркало человеческой души.

В свое время Ф. Достоевский говорил о всемирно-исторической отзывчивости русской классической литературы XIX в.² В XX в. эта функция была перехвачена русской гуманистической философией, возросшей на традициях Ф. Достоевского, В. Соловьева, Л. Толстого. Русская философия стала «больной совестью» Европы и потому неминуемо приобрела религиозную форму, выстраданную на путях преодоления позитивизма и марксизма, придала «основному вопросу философии» нравственный вектор, т.е. обратила внимание на следующие проблемы: достойно ли бытие быть первичным относительно высоты мысли, обладает ли бытие этическим правом на приоритетность. Русская философия создала своеобразные «весы Иова», на которых каждый раз взвешивала моральную ценность интеллектуальных свершений. Наконец, русская гуманистическая философия XX в. в апокалиптическую эпоху мировых войн и тоталитаризма, эпоху, когда человечество заглянуло в невообразимые бездны самоуничтожения, стала выстраивать метафизическую плотину против небытия, провозглашая осанну жизни, красоте, Софии.

Строительство этой плотины связывалось с именем Бога, а Его пророком при этом выступал Сергей Булгаков. Знаменательной в данном отношении была убежденность философа в том, что бунтующее ничто, хаотическая бездна не в силах перекачать свои мертвые волны через утвержденную Богом плотину бытия³. Онтологическая основа мира заключается именно в сплошной, метафизически непрерывной его софийности, ведь эта же земля проклятия будет раем, когда станет «новой землей».

Нам особенно близко это учение не только потому, что Украина оказалась в центре мирового апокалипсиса XX в., но и потому, что софийность выступала архетипом украинского менталитета, сквозной темой украинской культуры от идейно-художественной программы храма Киевской Софии до философских курсов профессоров Киево-Могилянской академии, мировоззренческих установок Г. Сковороды

¹ См.: Топоров В.Н. Святые и святость в русской духовной культуре // Первый век христианства на Руси. Т. 1. М., 1995.

² См.: Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 6. Л., 1989.

³ Здесь и далее см.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. (ч. III: Человек).

и поэзии П. Тычины. Украина всегда была кордоном защиты народов от хаоса Великой Степи, альтернативой которой выступала разумная ойкумена Киевской Руси.

Архетип украинской софийности был в конце XIX в. переосмыслен В. Соловьевым, который хорошо знал историософию проблемы, восходящей к философии Г. Сковороды, идеям Н. Гоголя и разработкам приобщенного к духовной традиции философов «киевского круга» С. Булгакова.

Однако в украинской культуре проблема софийности восходит главным образом к античным источникам и с самого начала понимается как «радостное художество», приобщение к «книге бытия», к миру как цветущему саду и лишь богословски дополняется образом Богоматери как первого «храма Софии». У С. Булгакова учение о Софии непосредственно восходит к Библии и христианскому богословию (с точки зрения которого олицетворением Софии является сама Церковь) и специфицируется постхристианскими мотивами четвертой ипостаси Троицы.

С. Булгаков поляризует тему софийности различением Софии небесной и тварной, земной, хотя это различие не выходит за рамки платоновского понимания прообраза и образа. В этом смысле мыслитель создает космодицею платонизма, рассматривая Софию как потенциальность бытия, «организм идей», энтелехию мира, через которую потенция становится энергией, а София – проектом бытия и его творческим началом.

Небесная София связывается С. Булгаковым с самораскрытием Бога. Абсолют в своей апофатичности испытывает «голод», «жажду» бытия и потому обречен на фатум творчества, через которое и являет себя. Так возникает мир в его относительной самости, инаковости, нетождественности Абсолюту. Этот зазор между Творцом и миром заполняется Софией как божественной эманацией, которая оплодотворяет хаос, превращая его в хао-космос начального творения мира. Казалось бы, перед нами сугубо богословская концепция в ее конфессиональной манифестации, на самом же деле из этого богословского учения следуют результаты широкого философского значения.

Во-первых, заслуживает внимания сама дифференциация понятий творчества (как перехода от небытия к бытию), рождения (как продуцирования из наличного бытия) и эманации (как энергетики рождения и творчества). Во-вторых, бытие приобщается к идеалам Абсолюта, создающего вертикаль человеческой экзистенции. И в-третьих, как показывает С. Булгаков, сам человек олицетворяет Софию как способность продуктивности, рождения, творческого единства Неба и Земли. «Человек, – пишет философ, – есть “умный” луч Софии», «часть софийного всеорганизма космоса»⁴. Иными словами, человек вписывается во всеорганизм софийности вселенной как ее репрезентант и выразитель. Таким образом, С. Булгаков формулирует особую софийную антропологию, в основе которой – представление о том, что единство земного и небесного задано любовью, объединяющей два начала в единую духовно-телесную плоть. Так возникает «эротика»,

⁴ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. Ч. III: Человек.

или «брачность» Духа как софийное начало актов рождения, причастных к формированию человеческого мира.

«Эротика Духа», по С. Булгакову, – лишь первый шаг самоопределения человека, далее следует необходимость его приобщения ко всему живому. Это приобщение философ сравнивает с эпизодом библейской книги Бытия, когда Бог поручает человеку дать имена всем животным, определив тем самым их суть. Человек в новом гуманистическом видении С. Булгакова должен осознать себя как «печальника всего живого», ибо подобие Божие может быть достигнуто лишь любовью к источникам жизни и ее творениям – братьям нашим меньшим.

Нечто подобное поэтически прозревал А. Блок, когда писал: «Душа моя рада всякому гаду и всякому зверю, и о всякой вере душа моя молится за стебель, что клонится, за больную звериную лапу, и лягушке, больной, ковыляющей, травой исцеляющей перевяжет больную лапу. Перекрестит и пустит гулять. Вот. Ступай в родимую гать!»⁵.

В таком понимании человека намечается программа движения к постхристианскому гуманизму, которую отметил уже О. Шпенглер в своей характеристике православного богословия. В православии, указывал он, «нет штурмующего небеса ликования <...> мистическая русская любовь – это <...> любовь к таким же угнетенным братьям, и все по низу, по земле, любовь к бедным, мучимым животным, которые по ней блуждают, к растениям <...> Что за христианство произойдет некогда из этого мира ощущений?»⁶. Характер нарождающегося христианства и раскрывает С. Булгаков.

Он действительно обращает свой взор к земле, как это точно подметил М. Нестеров в своей картине «Философы». С. Булгаков, цитируя А. Фета, ставит задачу «поднять покров седых небес» с земли и инициировать ее порождающую софийную силу.

С. Булгаков создает своего рода мистериальный геоцентризм, философское утверждение земного начала, которое воплощает архетип Неба и потому софийно по своей метафизической природе. Через Софию, пишет философ, Бог придает земле ипостасный характер, а это значит, что по своим возможностям и уопостиваемой сути земля есть порождающее, плодотворное начало, которое и раскрывается Софией. София проявляет себя как женственное, рождающее начало, как «Великая Матерь» всего существующего, поэтому в таком софийном замысле земля, по представлению Булгакова, таит в себе «грядущую Богоматерь». Философ делает смелый с точки зрения православного канона шаг, утверждая идею четвертой ипостаси – Божией Матери. Подобное утверждение не нарушает, однако, идею небесной Троицы как христианского Бога. Четвертая ипостась, с точки зрения С. Булгакова, – это земной образ Троицы, ее софийная эманация⁷.

Однако и в такой интерпретации возникает неоправославная перспектива. Русский мыслитель фактически проводит параллель между земным Адамом и землей его сотворения. Подобно тому, как Адам есть образ Божий, Божия ипостась присуща

⁵ См.: Блок А. Стихотворения. Кн. 1-я: (1898–1904). Стихи о Прекрасной Даме (1901–1902). Л., 1955.

⁶ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем. и прим. И.И. Маханькова. М., 1998. С. 306–307.

⁷ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. Ч. III: Человек.

и земному бытию. Бытие объявляется священным. Так провозглашается новый гуманизм, который позднее Альберт Швейцер окрестит как «благоговение перед бытием». В иной терминологии С. Булгаков выдвигает принцип целомудренного отношения к бытию, без которого невозможна современная экологическая идеология.

Новизна такого подхода заключается, конечно, не в неортодоксальных формулировках С. Булгакова. Суть в том, что в XX в. рухнул ренессансный гуманизм как гимн человеку, возмнившему себя равным Богу. Не оправдали себя и надежды философов булгаковского окружения, прежде всего Н. Бердяева, на персонализм как новый гуманизм. В современных условиях персонализм отягощается анархическими проявлениями. Самым надежным (и не только в экологическом отношении) оказывается благоговение перед бытием во всех его жизненных проявлениях.

В этой концепции, помимо всего прочего, чувствуется и некий потаенный, не проясненный еще философским сознанием закон спасения человечества, ведь в самую страшную для людей эпоху, сравнимую с Апокалипсисом, когда запылали печи Холокоста и крошечная тьма террора и уничтожения затмила сознание людей, начала укрепляться спасительная вера в святость жизни. В конечном счете именно она провела нас сквозь лабиринты страха и потому завоевала достоинство нового гуманизма. Провозвестником его и был Сергей Булгаков.

Возникает, однако, вопрос: как возможно в эпоху меонической агрессии небытия провозглашать, как это делает С. Булгаков, что ничто на земле не причастно Люциферу, что все бытие свято, софийно? Парадокс этот разрешается, если учесть, что мыслитель связывает софийность с потенциальностью, возможностью, т.е. святость бытия произрастает из замысла этого бытия, а не из его осуществления. Философ подчеркивает, что Бог задумал мир «весьма хорошо». Но реализация этого замысла потребовала после шести дней творения участия людей, поэтому творение оказалось «голгофой» для Бога, Его жертвенностью⁸. Тем не менее Премудрость Божия, или София, действует по образцу вечности и оплодотворяет бытие святостью. Прозрение этого и делает философию С. Булгакова существенной составляющей духовности нового тысячелетия.

В религиозном сознании встреча с Абсолютом возможна благодаря Премудрости Божией, т.е. Софии как тексту Божией Вести, связи человеческой ипостаси Бога с миром Его творения. Премудрость предстает имманентной Богу-Творцу, атрибутивной Ему, но не в нирване, а в состоянии творчества, обеспечивающего трансцендентность его присовокупления миру. Премудрость в софийном проявлении – это встреча Слова с бытием в соответствии с ранее заданным смысловым полем творческого процесса – прообразом того, что заслуживает бытийности.

По мнению С. Аверинцева, София заполняет онтологическую дистанцию между имманентностью и трансцендентностью Бога, предстает как их творческая (художественная) связь. София, с одной стороны, является смысловым предсуществованием вещей, а с другой – реальностью красоты художественного устройства предметного мира, творческого достоинства бытия. Она предшествует предмет-

⁸ Там же.

ному существованию, но сохраняет волю Творца к актуализации творения, воплощению прототипов в действительность, несущую в себе отблеск духовного происхождения. В Ветхом Завете София называется «художницей», пребывающей у Бога при преодолении бездны и творении им «круга бытия». София намагничивает действительность духовностью Божия замысла. «Действительность, – пишет С. Аверинцев, – которая с православной точки зрения может быть при этом законно представленной и быть достойной этого, располагается точно в “софийных” пределах между имманентностью и трансцендентностью, видимым и невидимым, естественным и сверхъестественным, творением и нетворимой Благодатью, или же, говоря точнее, там, где большая онтологическая граница пересекается и становится открытой благодаря событию Воплощения Христового»⁹.

София становится явленной из момента воплощения Бога, привлекающего к творению человека как через Богочеловека (Христа), так и через Богородицу. С мифологической стороны такое привлечение осознается через аналогию Божией Матери с женским образом мудрости.

София (как и Божия Мать) является образцом единения с Богом путем боговоплощения, условием рождения, когда Слово становится плотью, образом красоты и благодати. Если София, отмечает С. Булгаков, является «Великой Матерью» сущего, то она и предполагает Богоматерь. Так, через Боговоплощение София излучает и славу Бога, и весть о Богопричастности человека. В этом понимании София свидетельствует о достоинстве бытия в его красоте и Божией легитимации.

Именно соотношение человека и Бога, Универсума и красоты актуализирует проблему Небесной и Земной Софии. Под этим углом зрения в небесном измерении софийности речь идет о потенциальности бытия: «организме идей», энтелехии мира, через которую потенция становится энергией, а София предстает как продукт сущего, его творческое начало.

Земная София находится в тесной связи с самообъявлением, самопроявлением Бога, поскольку Он предстает при этом как Творец, желающий бытия. Благодаря божественной креативности возникает мир, который, однако, выступает нетождественным Абсолюту, приобретающим в своей инаковости относительную самостоятельность. Промежуток между Творцом и миром заполняется земной Софией как Божественной эманацией, оплодотворяющей первичный хаос, превращающей его в Космос и утверждающей единство небесного и земного. Через Софию Бог воплощает на Земле архетипы Неба. Этот значит, что по своим возможностям и метафизической природе Земля становится рождающей, плодотворной силой, обозначаемой софийностью.

Порождением единства земного и небесного является Церковь и христианский храм, а в православии – обитель Софии, домостроительство Премудрости. Храм воплощает имя Бога и молитвенное знамение Богородицы. В иконописях храма, отмечает С. Аверинцев, Пресвятая Богородица явлена среди трепещущих

⁹ Аверинцев С.С. София // Аверинцев С.С. София – Логос: словарь. Киев, 2001. С. 161–163.

апостолов, Она предстает сердцем Церкви, а Христос – ее главой. Идея Софии освящает в храме и сердечность, и разумность веры.

Библейская «Книга Царств», обращаясь к Богу, провозглашает: «Небо и небо небес не вмещают Тебя» (8: 27). По мнению С. Аверинцева, София – это не какая-то форма Премудрости, а модус Божия присутствия, заявляющего о себе и в творческом преодолении бездны, и в сиянии Божией Славы, и в женском опосредовании человеческого Боговоплощения, и в предвечной красоте, и в прототипах икон, и в духовных подвигах святых подвижников, и в вечных словах, провозглашенных Творцом в начале мира. София, если использовать для ее характеристики библейскую терминологию, – это отблеск внутреннего света Божия и образ Его благодати, способ явления Божией Премудрости в Славе и Слове как второй ипостаси Троицы.

Однако софийный свет становится явленным через Богоматерь, ведь Дева Мария, которая понесла Слово в мир, стала первым храмом Софии. Связь Софии не только с Логосом, но и с Богородицей знаменательна: Премудрость Божия соединяется с воодушевленным состоянием нетронутости, без которого невозможно действительное творчество; Божественная символика переходит в переживания образов благодати, а содержание Священного Писания поглощает логику текста чувством любви, преодолевает ограниченность сугубо рациональным пониманием Божественных истин и переходит, таким образом, в Богословие сердца. Идея софийности ассоциируется с трепетным чувством тайны единения человека с Богом, объединяющим верующих в неизречимой благодати. Именно в таком понимании концепция софийности является органической частью надежды на спасение человеческого мира, символикой еще не объясненного закона сохранения человечества, который работает в мировой истории. Премудрость Божия, или София, действует как образец вечности, просвещает бытие святостью.

© Крымский С.Б., 2010

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОМ В РАЗНООБРАЗИИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ПРОЯВЛЕНИЙ РЕЛИГИИ*

Феномен сверхъестественного – самый загадочный и противоречивый объект гносеологических усилий человечества. Познавая окружающий мир, человек сталкивался с неизвестной, непознанной сферой бытия, описание которой в самом начале истории оформилось в мифологическое мировоззрение, а в дальнейшем вошло в структуру религиозного сознания. В академическом религиоведении к проблеме сверхъестественного обращались многие авторы (В. Гараджа, П. Гуревич, Ю. Рыжова, Е. Торчинов, И. Яблоков, Е. Дулуман, А. Колодный, Б. Лобовик, А. Онищенко, В. Танчер, П. Саух и др.), что позволило сформулировать научное определение данного понятия как продукта социально-творческой деятельности человека, который имеет субъективно-объективный характер и является результатом религиозно-философской рефлексии о смысле жизни. Понятием сверхъестественного обозначаются те аспекты жизнедеятельности человека, которые не поддаются проверке современными научными методами и выражают реальность, выступающую первостепенной фундаментальной основой физического мира. В религии сверхъестественное – это образы Бога, богов, духов, душ и др., а также сакральные связи и свойства реальных предметов и явлений. Содержание понятия сверхъестественного включает также измененные эмоциональные состояния сознания, выходящие за пределы обычных.

Изучение истории религии дало возможность говорить о взаимосвязи социокультурных и религиозных факторов в процессе формирования и развития идеи сверхъестественного в человеческом сознании, которая, как отмечает украинский исследователь Л. Выговский, «развивалась на основе собственного интеллектуального материала»¹.

Первые представления о сверхъестественном возникли в процессе освоения человеком окружающего мира и организации человеческого общества, когда появились первые раннеродовые организации, что создало предпосылки для коллективного метафизического творчества, связанного с выделением человека из природы. Ранние религиозные представления (анимизм, магия, фетишизм, тотемизм)

* Публикуется в новой редакции по: *Гаврилюк Т.В.* Еволюція уявлень про надприродне // Релігія і церква в сучасних українських реаліях: наук. збірник. Київ, 2007. С. 176–184.

¹ *Выговский Л.А.* Функциональность религий: природа и выяви. Київ; Хмельницький, 2004. С. 195.

отражали содержание мифологического сознания, в котором мир выступал как единое живое целое, а человек был его частичкой. Человек мистифицировал окружающую природу, наполнял ее сакральным и духовным содержанием.

Духовная жизнь окружающего мира проявлялась во всем – человеке, животном, растении, в каждом явлении, с которым человек сталкивался. Как отмечает профессор А.Н. Колодный, на данном этапе «человек не осознает мир как нечто существующее вне его самого, он живет в этом мире, чувствуя себя неотъемлемой его частичкой»². Синкретическое сознание человека фиксировало внутреннее духовное содержание тех или иных предметов и явлений, поэтому собственную внутреннюю сверхъестественную силу обретали как естественные объекты окружающей среды, так и созданные человеком (фетиш, тотем и проч.). В фетишистских представлениях раннеродового общества сверхъестественное мыслилось как телесное, неотделимое от обычного, но наделенное определенными необычными свойствами. Такой тип сверхъестественного украинский исследователь Б.А. Лобовик назвал «чувственно-сверхчувственным»³.

Ощущение единства природы, племени, семьи породило тотемические представления, основанные на вере в сверхъестественные родовые связи с определенным видом животных или растений и, в редких случаях, с отдельными явлениями и предметами природы. Появление тотемизма объясняется условиями жизни человека родового общества. Во всех случаях основой для тотемизации были кровные связи, абстрагированные и перенесенные на те или иные объекты окружающего мира. Дух-покровитель рода (тотем) выступал гарантом единства мира, в которое человек привлекался с раннего детства через обряды посвящения. Благодаря этим обрядам, как показано в книге П. Гэсо «Священный лес», «открывалась коллективная сила. Человек отказывался от своей индивидуальности для того, чтобы стать членом общины <...>, которая соотносилась <...> духу и отождествлялась с животным миром через свой тотем»⁴.

Тотем не только олицетворял единство рода, но и подчеркивал кровное отличие от других родов. Этим положено начало осознания человеком своей причастности к определенному сообществу – роду.

Анимистическое мировоззрение, которое было основой фетишизма и тотемизма, породило представление о душе как носителе жизни. Гносеологическим условием появления этого представления было стремление человека объяснить природу мышления, чувств, воли, а также таких состояний, как сон, потеря сознания и смерть. Абсолютизация этих состояний обусловила понимание их самостоятельного онтологического статуса, сверхъестественной сущности, которая представлялась носителем жизни, двойником человека, его душой.

Выделение невидимой сущности (души) в синкретическом анимистическом мировоззрении породило такое понимание видимого мира, при котором он находился в единстве с невидимым и составлял с ним единое целое. Однако сакрали-

² Колодный А.Н. Україна в її релігійних виявах. Львів, 2005. С. 48.

³ Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. Киев, 1986. С. 177.

⁴ Гэсо П.Д. Священный лес: Магия и тайные обряды племени Тома. М., 1963. С. 165.

зация сверхъестественного, присущая уже ранним религиозным представлениям, создала предпосылки для выделения в дальнейшем духовного (невидимого) как первичного по отношению к видимому.

Таким образом, характерной чертой фетишизма, тотемизма и анимизма была вера в одухотворенность и единство мира. Сверхъестественное в таком мировоззрении было наполнено телесностью и приписывалось миру природы. Сфера влияния сверхъестественного на естественное, по мнению Б.А. Лобовика, определялась границами непосредственно-практического отношения между человеком и силами, господствующими над ним в его повседневной жизни⁵.

Неспособность к рациональному объяснению законов окружающего мира, внутренней жизни человека и в то же время ощущение целесообразности происходящего укрепляли уверенность в существовании бестелесной, духовной сущности – духа или демона – как причины происходящего. Представления об этой сущности со временем усложнялись, мир терял свою целостность, происходила, по выражению протоиерея А. Меня, «метафизическая катастрофа»⁶, при которой мир переставал быть единым и действительным. В сознании человека он постепенно раздваивался на мир видимый (ощутимый) и невидимый (сверхчувственный). Демонический тип сверхъестественного, как обозначает его Б.А. Лобовик, обретал новое качество. Невидимый мир наполнялся духами, которые, имея собственное существование, могли вселяться в предметы как живой, так и неживой природы, в том числе и в человека. Взаимоотношения последнего со сверхъестественным изменялись, поскольку именно оно устанавливало состояние и даже само существование материальных объектов и процессов. В предыдущих верованиях душа исполняла роль жизненного начала, но в то же время была зависимой от тела. Постепенно она стала самостоятельной духовной сущностью, дающей жизнь или же отбирающей ее. Эти процессы положили начало поклонению сверхъестественному.

Сказанное является иллюстрацией того, что изначально религиозные представления были тесно связаны с окружающей природой и процессами, происходящими в ней, и лишь постепенно сверхъестественное оформилось в идеальную форму, стоящую над видимым миром. Эмпирическое освоение мира, осознание природы, с одной стороны, привело к накоплению рациональных позитивных знаний, а с другой – к иррациональному, мистическому их восприятию и толкованию. В сознании человека произошло раздвоение соответствующих объектов отражения: видимого (реального) и невидимого (сверхъестественного). Но на стадии развития, о которой идет речь, мистический элемент все же превалировал.

Вслед за этим произошло и разделение человеческой деятельности на зависящую от него и не поддающуюся его контролю. Были созданы предпосылки для появления символического способа действия, которое должно было приводить к желаемым результатам. Это обусловило раздвоение человеческого познания и зарождение магического способа мышления. Закономерности, которые человек на-

⁵ Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. С. 182.

⁶ Мень А., прот. Магизм и единобожие. М., 2001. С. 37.

блюдал в природе, были перенесены им на невидимый мир. «Анализируя принципы мышления, лежащие в основе магии, – пишет Д.Д. Фрэзер, – мы обнаруживаем, что они сводятся к двум: первый принцип гласит, что сходное происходит от сходного, что следствие подобно своей причине; согласно второму принципу, предметы, которые однажды находились в длительном контакте или общении между собой, продолжают действовать друг на друга тогда, когда это общение прекратилось»⁷. Таким образом, условия и причины удовлетворения повседневных потребностей оказались в области сверхъестественного.

В магическом мировоззрении сверхъестественное выступало регулятором всех аспектов жизнедеятельности человека. Магия формировала и освящала нормы поведения, жизненные цели, быт. В этом мировоззрении почти отсутствовала грань между сакральным и повседневным, сверхъестественное регламентировало все сферы ежедневного существования. В этом отношении справедливо мнение А. Меня о том, что «магизм явно посюсторонен»⁸. Отсутствие высших ценностей и целей развивало человеческий эгоизм. Несмотря на уже существовавшее разделение мира на видимый и невидимый, ценность жизни сосредоточивалась в мире земном. Однако, хотя и появились признаки дифференциации, мир в человеческом сознании по-прежнему сохранял свою целостность и неделимость.

Расслоение человеческого общества, происходившее в результате развития сельскохозяйственной деятельности и накопления эмпирических знаний, привело к новому виду религиозной деятельности – шаманизму, что подготовило почву для выведения сверхъестественного за пределы имманентного бытия. Одновременно религиозное творчество получило новый вектор развития. Из шаманизма выросли пророки, харизматики, религиозные вожди, которые повели человечество дорогами религиозной истории. Появилось начало личностного религиозного переживания и призвания. Именно такие люди выступали живыми свидетелями духовной реальности, которая для обычного человека стала закрытой. Произошла замена коллективного субъекта религиозного творчества индивидуальным.

Отметим, что ранние верования имели сложную систему религиозных взглядов, культов и обрядов. Развитие происходило диалектическим путем. Все перечисленные формы верований были генетически связаны между собой, сохраняли и трансформировали предыдущие представления. Например, шаманизм сохранял элементы дошаманской мифологии, обрядов и ритуалов. Эти формы религии отражали не только условия жизни людей, но и их духовные потребности, развитие культуры, накопление знаний.

Теистический же тип сверхъестественного, по определению Б.А. Лобовика, стал качественным скачком в истории человечества. Формирование пантеонов богов и зарождение представления о Едином Боге-Творце, по мнению многих ученых, было следствием развития экономической и социально-политической сфер общества. Толчком к этому послужили массовые переселения племен. При оставлении обжитых земель и завоевании новых соприкасались культурные традиции

⁷ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 37.

⁸ Мень А., *прот.* Магизм и единобожие. С. 77.

разных народов, их религиозные взгляды, происходило взаимное обогащение. В то же время это приводило к расшатыванию традиционных, укоренившихся религиозных воззрений.

Изучение космологических представлений разных народов приводит к выявлению множества точек соприкосновения в их взглядах. Например, представления о первичном хаосе, пустоте, отделении света от тьмы, неба от земли, рождении супружеской пары богов неба и земли, рождающих новых богов, и т.д. присущи и полинезийским, и новозеландским, и древнегреческим народам, и даже отдаленной от них территориально религии синто. В представлениях о сверхъестественном находила свое отражение социальная жизнь общества. Истоки формирования пантеонов богов теряются в далеком прошлом, но в их образах мы видим абстрагированного, персонифицированного человека с такой же телесной организацией, чувствами, образом мыслей и действий.

Происходило обожествление фараонов, царей, императоров, а также отдельных выдающихся личностей (жрецов, ученых, философов). Пантеоны греко-римской религии, например, отражали высокий уровень развития основных сфер жизни этих империй. Небесная иерархия в них была подобна земной. В то же время каждая сфера человеческой деятельности была причастна определенному божееству. Вследствие этого общество находилось под божественной защитой, а тайны мира принадлежали компетенции богов.

Политеистические пантеоны отражали экономическую, социально-политическую структуру и общественные отношения, а также религиозно-мифологическое мировоззрение народов, ведущих образ жизни, характерный для греческих полисов. Как отмечал К. Тиле, «мир богов должен быть зеркальной картиной человеческого общества, и поэтому для него тоже была создана определенная организация. Как покровители спокойного труда, высшие боги природы получают вновь преимущество и составляют в совокупности государство по типу земного. Появляются сообщества и школы священников, становящихся хранителями и толкователями традиции. В ходе развития самосознания неопределенные и по существу мало отличающиеся один от другого духи превращаются в богов, наделенных отчетливым, определенным характером. Полидемонизм становится политеизмом»⁹.

Однако в политеистических религиях не было качественной разницы между земным и божественным мирами. Это разделение произошло в теистическом типе сверхъестественного.

Зарождение и развитие авраамистических религий (иудаизм, христианство, ислам) имеют отличительную черту, которая характеризует уже новую ступень развития религии. Можно согласиться с мнением А. Сухова о том, что социально-политической основой утверждения идеи монотеизма были длительный период опустошительных войн между Ассирией и Египтом, падение и вознесение государств. Маленькая Иудея находилась на перекрестке событий. Отсутствие стабильности в мире земном рождало предположение о существовании

⁹ Тиле К. Основные принципы науки о религии // Религиоведение: хрестоматия / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 2000. С. 123.

невидимой могущественной небесной силы, которая вершит судьбы государств и народов¹⁰. Идея Единого Бога-Творца, возникнув в иудаизме, унаследовалась христианством и исламом. Однако в силу большого временного разрыва между возникновением этих религий, внутренне- и внешнеполитических событий региона Востока, а также культурного уровня его народов эти религии имеют различные догматические, культовые и организационные предписания. Что касается идеи сверхъестественного, то именно она отличает авраамистические религии от всех существовавших ранее форм верований.

Только Бог авраамистических религий является собственно сверхъестественным, потому что становится Творцом всего существующего. Его природа отлична от природы вещей. Бог – Творец, мир сотворен Богом из ничего актом свободной воли. Бог трансцендентен, сущность его недостижима для человеческого познания. Таким образом, сверхъестественное было не только вынесено за пределы природы, но и противопоставлено ей. Для человека сверхъестественное оказалось за гранью его познавательных возможностей. Там, где возникали затруднения с общепризнанными объяснениями событий или фактов, предполагалось присутствие и действие сверхъестественного. Этим объясняется то, что чудеса всегда говорят о присутствии Бога (сверхъестественного) в конкретной ситуации. В авраамистической традиции однозначным атрибутом сверхъестественного выступает противопоставление ему природного как следствия, абсолютно отличного от причины, как актуализированное проявление творчества сверхъестественного.

В монотеистических религиях сверхъестественное и естественное различаются как монополярный автор и его объективизированное творение. Они определяются как Бог (абсолютный субъект творения) и мир, им созданный (актуализированное проявление Его творческой деятельности, объективная реальность).

Следует отметить тот факт, что различия в представлениях о сверхъестественном в иудаизме, христианстве и исламе базируются также и на понимании человека. Это связано с тем, что граница между естественным и сверхъестественным определяется понятием трансцендентного, выражает мировоззренческую установку, состояние сознания, в котором отражено понимание человека как ограниченного, конечного и несовершенного, а Бога – как вечного, не имеющего границ.

В зависимости от возможности трансцендирования определяется способность познания Бога. Теоретически допускается, что трансцендирование возможно в двух направлениях: естественное – сверхъестественное и сверхъестественное – естественное. Разница в том, что в первом направлении в силу ограниченности человеческих способностей трансцендирование невозможно без помощи Бога. Во втором случае в иудаизме и исламе оно определяется появлением пророков, вестников Божиих, а в христианстве – боговоплощением, очеловечением Бога в образе Иисуса Христа. Трансцендентное становится имманентным человеку, а сверхъестественное понимается как присущее человеческой природе.

¹⁰ Сухов А.А. Иудаизм и христианство. Киев, 1925. С. 107–134.

Основу Никейского Символа веры¹¹ составляют именно положения, которые указывают на окончательный разрыв с античным космологизмом и формирование нового мировоззрения: Бог Един, Он создал мир из ничего; Ветхозаветный Бог тождественен Богу Нового завета; Христос – единственная богочеловеческая личность. Представление о трансцендентной основе бытия создавало трагический разрыв между абсолютным и конечным, вечным и временным, единым и множественным, естественным и сверхъестественным. Попытки преодолеть этот разрыв неизбежно приводили к потере трансцендентных сущностных характеристик, сверхъестественное становилось имманентным источником и процессом упорядочивания естественного, его внутренней сущностью. В результате сформировались представления о трансцендентно-имманентной характеристике сверхъестественного. Появилось понимание познания как трансцендирования, которое стало внутренней сущностью человека, путем преодоления им собственной конечности, а в религиозно-философской интерпретации – свидетельством возможности временного стать вечным, получить спасение.

Понимание взаимоотношений человека и сверхъестественного (Бога) приобрело новые характеристики. Коммуникация между человеком и Богом базируется исключительно на чувстве любви, которая невозможна без свободы. Это связано с догматическими положениями христианского учения: человек в нем выступает не как член национального сообщества (возлюбленный сын Божий в иудаизме – это еврейский народ), не как член религиозно-политического образования (род в исламе), а как член трансцендентно-имманентного сообщества (Церкви), к которому человек присоединяется исключительно актом свободной воли.

Подводя итог, можно выделить несколько этапов эволюции идеи сверхъестественного в истории человечества, которые были обусловлены социокультурными обстоятельствами и процессами интеллектуального развития человека. Первый – понимание сверхъестественного как священного, присущего природе; второй – формирование образов сверхъестественного как отражение социальной жизни общества; третий – выведение сверхъестественного за пределы объективного бытия.

Справедливой представляется мысль К. Тиле о том, что развитие религий (в том числе идеи сверхъестественного) по сути является развитием «религиозного человека, или человека, религиозного по природе»¹². Что же происходит в современном мире? Общество переживает ситуацию не существовавшего ранее плюрализма религиозных воззрений и поликонфессиональности государств. Свидетельствует ли это об эволюции представлений о сверхъестественном? Однозначно можно отметить, что происходят трансформация религиозного сознания, формирование новой религиозности. Этот процесс охватывает широкий диапазон взаимодействия религии, науки, политики, культуры. Современному человеку необходимо научное обоснование истории, морали, смысла жизни, объяснение структуры Вселенной, места в ней человека. Однако изучение и анализ новейших религиозных течений показывают, что представлений о сверхъестественном, ко-

¹¹ Соборное изложение веры // Деяния Вселенских Соборов: в 7 т. Т. 1. Киев, 1887. С. 65–66.

¹² Тиле К. Основные принципы науки о религии // Религиоведение: хрестоматия. С. 137.

торые коренным образом отличались бы от описанных нами типов, не создано. В современном обществе новые концепции возникают путем эклектического объединения фрагментов разных религиозных верований (например, христианства с дзен-буддизмом, даосизма с суфизмом и т.д.), а также путем различного конфессионального толкования установленных истин. Мы наблюдаем появление новой религиозности, которая получила название «внехрамовой», когда человек верит в существование Бога, но ни к какой из существующих конфессий не принадлежит. Однако представление о сверхъестественном в таком типе религиозности все же остается в пределах теистического.

Анализ развития религиозных верований приводит к выводу, что эволюцию представлений о сверхъестественном мы можем наблюдать от ранних религиозных форм до идеи трансцендентного Бога. Формирование же новой религиозности указывает на продолжающееся интеллектуальное развитие человека, но оно происходит в пределах, скорее, адаптации представлений о сверхъестественном к новым реалиям общественной жизни, нежели их эволюции.

© Гаврилюк Т.В., 2010

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ: феноменологический дискурс*

Изучение сущности и исторических закономерностей развития религий все более настоятельно требует изменения концептуальных и методологических подходов. Несмотря на существование секуляризированной науки, в том числе вполне светского религиоведения, и сегодня в основе изучения и представления истории религий чаще всего лежит церковно-христианская концептуальная схема, вследствие чего развитие религии рассматривается сквозь призму прамоноеизма (христианства, буддизма, ислама или какой-либо другой), которая потом распадается из-за появления различных ересей и схизм, но при этом единственно истинное вероучение и его служители продолжают существовать, а все «отпавшие» *de-jure* должны возвратиться в ее лоно. Отсюда бытование в научной среде чисто конфессиональных терминов «схизма», «раскол», «ересь» и т.п. Данное исследование было предпринято с целью показать, что любую религию можно рассматривать как диссипативную систему, для которой закономерно возникновение и развитие множества различных составляющих (направлений, течений, Церквей), а также проиллюстрировать на примере становления христианства, что развитие религий отвечает основным характеристикам хаотических систем.

Создатель теории диссипативных структур (Хаоса) И. Пригожин, получивший в 1977 г. за нее Нобелевскую премию, доказал, что именно нестабильность (хаотичность) в открытых системах является источником организации и порядка, а любое событие – результат нестабильности Хаоса на всех уровнях, включая космологический. История свидетельствует о том, что возникновение новых религий всегда происходило в нестабильных открытых социальных системах, причем сначала они становились причиной разрушения старых социальных связей и дезорганизации, а потом – источником новой организации и порядка. Все крупные религиозные системы со временем формируют сложную структуру со многими составляющими, которые в рамках традиционного подхода рассматриваются как результат распада, раскола той или иной религии на различные течения, направ-

* Публикуется в новой редакции по: Гаюк И.Я. О некоторых закономерностях развития религиозных систем (в свете теории диссипативных систем лауреата Нобелевской премии И. Пригожина) // Вісник Донецького національного університету. 2010. Серія Б: Гуманітарні дисципліни. № 1–2. С. 191–203.

ления и т.п. Теория Хаоса доказывает, что в одной и той же системе (т.е. с одними и теми же исходными данными) закономерно совместимы различные диссипативные структуры из-за нелинейного характера «сильно неравновесных» ситуаций, а малые различия могут приводить к крупномасштабным последствиям¹.

Прежде всего определим значение основных терминов и понятий, используемых в статье, в частности, таких, как Хаос, Логос, религия, религиозная система.

Хаос не является беспорядком в общепринятом понимании этого слова. Согласно Дугласу Хофstadтеру, «... хаос может скрываться за фасадом порядка, но вместе с тем в глубине хаоса всегда прячется сверхъестественный порядок». Б. Вильямс доказывал, что «хаос – это высшая форма порядка, где случайность и бессистемные импульсы становятся организующим принципом скорее, чем традиционные причинно-следственные связи в теориях Ньютона и Эвклида»². Таким образом, содержание термина «Хаос» включает два семантических уровня: Хаос «онтологический» – первичная единая самозамкнутая, недифференцированная, неструктурированная Целостность, Сущее, великое Ничто, в котором потенциально, в виде нереализованной и, быть может, даже не осознавшей себя возможности существует все; Хаос «космологический» (Хаос в понимании И. Пригожина) – неупорядоченная, неструктурированная реальность, являющаяся непосредственным источником содержания форм для Логоса.

Хаос является первоосновой и условием существования мира – именно такой основной онтологический и космогонический принцип можно выделить в большинстве религий. Причиной же Космоса (активной действующей силой, актуализирующей потенциальную вероятность) является Логос, дающий форму. Основные формообразующие и формосохраняющие функции Логоса – игра, числа, язык и письменность, право (особенно кодифицированное) и государство.

Поскольку речь идет о религии и религиозной системе, необходимо прежде всего определить содержание этих понятий. Если религия, в соответствии с этимологией данного слова, – это связь человека с Богом, то такое определение, хотя и обозначает довольно точно сущностное ядро феномена, не подходит для изучения и исследования его как исторического и социального явления, поскольку такая связь – это глубоко личное дело каждого человека, она плохо поддается внешнему выражению, оформлению, кодификации, а значит, и изучению. Вместе с тем любая религия является системой, которая, в отличие от других социальных систем, исходно связана с трансперсональным и транссоциальным измерениями как человеческой личности, так и бытия, и именно эти измерения определяют ее сущность и жизнеспособность. Таким образом, религию можно определить как сложную многоуровневую систему, главным элементом которой является «человек религиозный», а основными структурными составляющими – мистическое ядро, вероучение (догматика), культ (ритуал), организация.

Основной элемент различных социальных систем (экономической, политической, правовой, этнонациональной, религиозной и т.д.) – человек. Следо-

¹ Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант: К решению парадокса времени*. М., 2001. С. 58.

² Вильямс Б. *Торговый хаос: Экспертные методики максимизации прибыли*. Киев, 2000. С. 47.

вательно, его функции и качества, выходящие на первый план, зависят от того, в какой системе он задействован. Система отбирает людей в соответствии со своими потребностями и целями, и составляющие ее люди проявляют и развивают прежде всего те качества, которые необходимы данной системе. Принципиальное отличие религиозной системы и «человека религиозного» от любой другой системы, ориентированной прежде всего на укрепление и развитие социализированного физического плана жизнедеятельности, заключается в том, что религиозная система изначально предназначена для реализации космологического и онтологического смыслов бытия, а для ее жизнеспособности важны люди, в которых реализован или реализуется выход в другие – высшие – сферы, сущность «человека религиозного» составляет выполнение того жизненного предназначения, для которого он был создан.

Вместе с тем любая религия является диссипативной системой, т.е. системой, активность которой порождает хаос, разрушающий уже существующий порядок и одновременно рождающий порядок высшей степени. Это обусловлено прежде всего тем, что основной элемент религии – человек – также является многоуровневой диссипативной системой, эволюцию которой описывают так называемые фрактальные аттракторы (о них речь пойдет далее). Однако человек, будучи феноменом «явленным», т.е. имеющим форму, имманентно является носителем также и принципа Логоса: он строит оформленный мир, причем делает это не только физически, но и ментально. Согласно копенгагенской интерпретации, связанной с выдающимися физиками Н. Бором и В. Гейзенбергом, реальности не существует без ее восприятия, так же как не существует четкой разделительной линии между нами и реальностью, находящейся вне нас. «Реальность конструируется ментальными актами и зависит от того, что мы выбираем для наблюдения»³.

Любая религиозная система, в том числе христианство, развивается, обмениваясь энергией (психической, физической и т.д.) с окружающим миром. В определенный момент исторического становления система из хаотической становится упорядоченной и стабильной – в ней формируются различные организационные структуры (общины, Церкви и т.п.) с фиксированным вероучением, догматикой, культом, обладающие значительным количеством внутренних и внешних связей. Однако процессы обмена (развития) не прекращаются, поэтому происходят диссипация энергии (вызванной активностью), а следовательно, рост энтропии (хаоса) в системе и последующая ее рестабилизация, но уже на новом уровне и с образованием новых системных связей и структур, изменяющих, в свою очередь, сами элементы системы (т.е. людей). Так, переходы христианства на новые системные уровни сопровождались так называемыми кризисами, схизмами, расколами – явлениями, традиционно рассматриваемыми как негативные, тогда как без них существование системы было бы невозможным, поскольку ее жизнеспособность зависит от ее активности, а следовательно, от продуцирования хаоса⁴.

³ Гроф С. За пределами мозга. М., 1993. С. 76.

⁴ Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени. С. 50.

Для возникновения события и формирования мощных религиозных движений, обеспечивающих новый виток эволюции людей, нужен заметный рост диссипации энергии (хаоса) в определенных территориальных рамках. Это случается, когда:

- 1) разрушаются налаженные социально-политические связи;
- 2) появляется Личность, несущая дополнительную энергию, достаточную для активизации (импульса, толчка), или (и) дающая импульс (направление) для социальных трансформаций, т.е. для нового витка, движения, уровня, направления эволюции;
- 3) имеется достаточное количество свободных активных людей, необходимых для раскручивания маховика нового типа эволюции;
- 4) наличествуют «сильно неравновесные» (хаотические) связи, которые являются непременным условием самоорганизации новой системы, а самоорганизация в свою очередь меняет характер и смысл связей, а значит, и элементы системы, т.е. людей, ее составляющих;
- 5) на начальном этапе в рамках одной и той же системы (с одинаковыми исходными данными) имеется значительное количество различных диссипативных структур, что является следствием «нелинейного характера сильно разбалансированных хаотических ситуаций, а незначительные отличия могут привести к полномасштабным конечным расхождениям»⁵.

Проиллюстрируем эти пункты, используя в качестве примера историю становления христианства. Разрушение налаженных социально-политических связей в Иудее происходило вследствие нарастающего давления внешних обстоятельств, противоречащих смыслу иудейской священной истории, трактуемой как история богоизбранного народа. Это противоречие стало особенно осязаемым начиная с эпохи Второго Храма, когда акцент в понимании богоизбранности был перенесен из сферы религиозно-духовной в сферу социально-политическую. При этом начиная с эпохи Александра Великого страна постоянно находилась под властью других государств: 332 г. до н.э. – завоевание Палестины Александром, 323 г. до н.э. – вхождение Иудеи в состав государства Птолемея, вторая половина III в. до н.э. – правление сирийского царя Антиоха III, 189–190 гг. до н.э. – господство Селевкидов, 168 г. до н.э. – гонения Антиоха IV на иудаизм и начало есеевского движения, 164–162 гг. до н.э. – Маккавейское восстание и основание династии Хасмонеев, 63 г. до н.э. – вхождение Палестины в состав Римской империи; наша эра – постоянные религиозно-политические волнения в Иудее, лавина пророков, учителей, спасителей, чудотворцев. Кроме того, именно в Иудее впервые проявился конфликт метафизического уровня между государственным Логосом Рима и религиозным Логосом иудеев. Говоря о государственном или религиозном Логосе, автор исходит из одного из ведущих положений современной теории систем, согласно которому любое образование, состоящее из разнообразных частей и компонентов, образующих достаточно сложные казуальные цепи с соответствующими энергетическими связями, будет обладать ментальными характеристиками, реаги-

⁵ Там же. С. 58.

ровать на различия, обрабатывать информацию и саморегулироваться, поэтому «можно говорить о ментальных характеристиках... культурных групп и наций, экологических систем или даже всей планеты»⁶.

Так, начиная с середины XX в. ведущие представители естественных наук стали говорить о витальных характеристиках даже частиц. А. Кохран утверждал: «Атомы и фундаментальные частицы обладают рудиментарной степенью сознания, воли и самоуправления; основные характеристики квантовой механики, по существу, являются сознательными свойствами материи...»⁷.

Государство как самоорганизующаяся система создает необходимые механизмы для контроля над любыми движениями человеческого материала. Эти механизмы особенно необходимы в тех областях, в которые человек, в отличие от государственного эгрегора, вхож в силу своей естественной природы (иерархической сложности и многоуровневого функционирования), например, в другие слои реальности.

Образование государства стало одной из главных причин появления организационных форм религии: любая религиозная организация (институт) является прежде всего формой функционирования религиозной системы на государственном уровне. Государственная же система выдвигает на политическую арену людей, характеристики которых позволяют им создавать церковные организации и вводить или, скорее, трансформировать новую религию в более или менее отвечающие интересам и целям государства рамки и формы. Для ортодоксального христианства в Римской империи такую роль сыграли апостол Павел (его организационная деятельность и учение, естественно, в соборной интерпретации) и так называемый монархический епископат. Интересно оценивал в этом смысле Римскую Церковь К. Свасьян: «...любопытна и крайне симптоматична сама диалектика ее [Римской Церкви. – И.Г.] путей к высшим эшелонам власти. Уже на исходе второго столетия она занимает вполне привилегированное положение в ряду прочих церквей; трудно сказать, сыграли ли тут роль ее особые заслуги, но вопрос решался не наличием заслуг, а силою их подчеркивания и даже выпячивания. Опыт римской государственности был в ряде существенных черт перенят и усвоен с неслыханной быстротой; в промежутках между гонениями складывался незаметный пока, но на редкость твердый и трезвый аппарат власти, готовый в нужное мгновение продемонстрировать блестящую технику *coup d'état*... Загребая руками неутомимого Павла жар универсального христианства, римская церковь ускоренными темпами вливала новое вино в старые меха наспех и выгодно интерпретируемого Левиафана... христианство в масштабах... Рима... – морфология ловкой адаптации к существующему порядку и утонченная психотехника огосударствления»⁸.

О подобной роли государства писал и К.Г. Юнг: «Ныне мы наблюдаем, как некоторые государства перенимают извечные тоталитарные претензии теократии, неизбежно сопровождаемые подавлением свободной мысли... Нетрудно заметить,

⁶ Гроф С. За пределами мозга. С. 78.

⁷ Selleri F. La Mesure la Conscience. P. 1980. P. 493.

⁸ Свасьян К.А. Становление европейской науки. М., 2002 (РВБ: электронная публикация, 2007. С. 21–22).

что подпольные – если не сказать адские – силы, в прежние времена более или менее успешно интегрированные в гигантскую духовную конструкцию, где они даже могли принести определенную пользу, ныне формируют или пытаются сформировать систему государственного рабства или государственную тюрьму... Никто не отдает себе отчета в том, что организованные на рациональных началах скопления, которые мы называем государствами или нациями, управляются безликой с виду, но страшной силой, сдержат которую не может никто и ничто»⁹.

Согласно римскому священному преданию, своими внешнеполитическими и военными успехами Рим обязан договору с богами этой земли, который заключил второй царь Рима Нума Помпилий. Богов в римском пантеоне было много, но договор был заключен с одним – Юпитером (Деусом Патером, Отцом богов). В соответствии с договором римляне должны были выполнять соответствующие заповеди, предписания и т.д., за соблюдение которых, как писал Вергилий, Риму были обещаны не науки, искусства или богатства, а власть: «Римлянин! Ты научись народами править державно – В этом искусство твое! – ставить условия миру, Милость покорным являть и покорять войной надменных». Тот же Вергилий, сравнивая историческую задачу римского народа с задачей греческого, характеризует ее таким образом: «здесь [у греков. – *И.Г.*] искусство, там всемирное владычество»¹⁰. По Дионисию Галикарнасскому, римляне считали религию необходимым условием процветания государства. Согласно Варрону, религия была как основой государства, так и государственным институтом, соответственно, вся сфера сакрального находилась в ведении светской власти¹¹. Постройка храма на Капитолии дала римлянам святилище, с которым довольно быстро было связано пророчество о всемирном господстве: Юпитер Капитолийский – *Optimus Maximus* – стал главным богом римского пантеона, т.е. в Риме религия, будучи основой государства, возникшего в результате договора между народом и Юпитером Деусом, играла, однако, подчиненную по отношению к светской власти роль.

Почитать других богов в Риме не запрещали, однако соблюдение ритуалов, предписаний и заповедей римской религии для граждан Рима было обязательным. Тем не менее осуществление обещанной договором с Юпитером власти привело к ослаблению почитания богов римского пантеона, поскольку подчинение большого количества территорий способствовало усилению позиций восточных культов. В течение I в. до н.э. – начале I в. н.э. произошло резкое ослабление римской государственности, начались жесточайшая внутренняя борьба за власть и восстания в провинциях. Старый римский государственный Логос дряхлел, а на смену ему должны были прийти новые этносы-государства, сформировавшиеся на основе новой религии¹², поэтому в Римской империи иудейский прозелитизм был запрещен: в нем впервые проявилась идея первенства религиозного начала над началом этни-

⁹ Юнг К.Г. Психология нацизма // О современных мифах. М., 1994. С. 237.

¹⁰ *Шантепи де ля Соссей*. Иллюстрированная история религий. Т. II. М., 1899. С. 387.

¹¹ Там же. С. 404, 432.

¹² Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. М., 1993. С. 534–535.

ческим, а следовательно, и государственным, что впоследствии нашло еще более полное воплощение в мировых религиях – христианстве и исламе.

Логика исторического развития вела к неизбежному разделению империи на две части (условно) – северо-западную и юго-восточную, точкой отсчета стала битва при Акции. Однако фактическая победа Антония обернулась нелепым и трагическим поражением, повлекшим за собой сохранение старых границ империи. Вместо образования двух новых государств, где на основе новой религии – христианства должна была сформироваться и новая государственность, христианское вероучение пришло в систему старых и чужеродных для него государственных связей, что определило специфику исторического развития ортодоксального христианства и в конечном итоге всей западной цивилизации.

Для возникновения события и формирования мощных социальных движений, как было сказано ранее, необходима также Личность. В этой связи возникает закономерный вопрос: какую роль, согласно теории Хаоса, Личность играет во всех этих процессах?

И. Пригожин сформулировал несколько взаимосвязанных условий-требований эволюции:

- необратимость, выражающаяся в нарушении равновесия между прошлым и будущим;

- необходимость введения понятия «событие», которое по самому своему определению не может быть выведено из детерминистического закона. «Событие, как бы мы его не трактовали, означает, что происходящее не обязательно должно происходить»¹³;

- способность некоторых событий изменять ход эволюции. Иными словами, эволюция должна быть «нестабильной», т.е. характеризоваться механизмами, способными делать некоторые события исходным пунктом нового развития, нового глобального взаимообусловленного порядка. Изучение исключительной роли отдельных личностей, по мнению И. Пригожина, позволяет сделать вывод, что именно Личность является тем «событием», которое активизирует социальные механизмы, изменяющие ход эволюции¹⁴. Без существования подобных личностей те же механизмы могли бы породить совершенно другую историю.

Для христианства такой Личностью стал Иисус Христос, а событием (в более узком понимании), запустившим маховик реализации новой вероятности и нового витка эволюции, – Распятие и Воскресение.

Для раскручивания маховика нового типа эволюции необходимо наличие достаточного количества свободных активных людей, появление которых обеспечивает разрушение сложившихся социальных связей, т.е. сильная, активная Личность производит больше энтропии (хаоса), способствуя тем самым взламыванию старых рамок системы. Ослабление существующих связей и их разрыв приводят к появлению свободных человеческих единиц, обладающих дополнительной энергией. Если количество таких людей достаточно и есть Личность, происходит Событие,

¹³ Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант: К решению парадокса времени*. С. 47–48.

¹⁴ Там же. С. 47–48.

энергия которого синхронизирует и придает когерентность движению людей. Так реализуется новая вероятность и начинается новый этап эволюции.

Дальнейшее развитие христианства шло в направлении усложнения системы и появления разнообразных течений и организационных форм, что обусловлено наличием в нем на начальном этапе существования различных диссипативных структур, приводивших в случае даже незначительных различий между ними к полномасштабным конечным расхождениям в первичной христианской «протосистеме». Трагические события последних дней жизни Иисуса Христа и его Распятие, общая напряженная политическая ситуация в стране (как в Иудее, так и в Римской империи в целом) соответствовали состоянию «сильно разбалансированной» хаотической системы. После Распятия учение Христа стали передавать апостолы – люди с разными ментальными, духовными, психическими, физическими характеристиками, проповедовавшие у разных народов с различными автохтонными религиозно-культурными традициями, обычаями, языками и т.п. Естественно, в совокупности все это обусловило закономерное образование и различную эволюцию разных организационно-догматических составляющих христианства (то, что называют различными течениями, сектами, схизмами).

Системно-исторический анализ развития христианского веручения показывает, что ему присущи закономерности, характерные для хаотического режима систем с так называемым нетипичным или фрактальным (дробным) аттрактором, сфера действия которого всегда формирует сложную структуру. Открытие аттракторов («аттрактор» – конечное состояние либо ход эволюции диссипативной системы) с фрактальными размерностями полностью изменило традиционное представление о поведении объектов во времени: «Если ранее существование аттракторов было синонимом устойчивости и воспроизводимости – выход на “то же самое” – при любых начальных условиях, то новые аттракторы с фрактальными размерностями порождают такие типы поведения, которые невозможно ни предсказать, ни воспроизвести (а большинство существующих в природе форм... могут быть охарактеризованы дробными размерностями)»¹⁵.

Изучение развития христианства в I–II вв. показывает, что нет никаких оснований рассматривать его как гомогенную недифференцированную целостность или как совокупность Церквей (в современном значении этого слова, т.е. крупных религиозных организаций), находившихся в определенных иерархических отношениях друг с другом. Слово «экклесия» (церковь) в первые века нашей эры означало только общину, сообщество единоверцев, а контакты между христианскими общинами I–II вв. нашей эры больше соответствуют современному понятию «экуменического общения»: между ними не было иерархических отношений, не говоря уже о подчинении власти какого-либо одного центра.

Уже с первых шагов апостольской проповеди можно говорить о развитии общехристианской системы путем становления разнообразных ее этнонациональных структур. При этом их формирование происходило в рамках уже наметившегося

¹⁵ Там же. С. 67.

к концу I в. размежевания трех крупных типов христианства – христианства Павла (западного, римо-византийского, впоследствии так называемого ортодоксального), Петра (восточного, «несторианского»), и Иоанна (юго-восточного, «монофизитского») (все эти термины употребляются исключительно как названия и не несут никакого конфессионально негативного смысла). Образование этих типов христианства привело к формированию настолько разных структур, что говорить о них обобщенно как об однородном явлении можно лишь условно. Впоследствии на их основе возникли основные организационные составляющие христианской системы. В более узком смысле к ним относятся «несторианство» (Ассирийская Церковь Востока), «монофизитство» (Древневосточные Церкви), Римо-Католическая Церковь, Православные Церкви и протестантизм, в широком – все мощные догматически-организационные движения, возникающие внутри христианства или на его пересечении с другими религиями. Именно то, что христианство является диссипативной системой с фрактальным аттрактором, в рамках которой даже близкие, но не совпадающие начальные условия порождают разную эволюцию, обуславливает появление разнообразных направлений, течений и Церквей.

Период, в течение которого существовало в какой-то степени гомогенное христианство, – это время жизни (активной деятельности) самого Иисуса Христа. Сразу после его смерти среди апостолов начались споры о характере миссионерской деятельности, которые впоследствии привели к выделению общин «Павловых», «Петровых», «Иоанновых» (см.: 1Кор. 1: 12), потом – к формированию разных, хотя и схожих, традиций, норм, обычаев и т.д. Заметим, что в развитии всех религиозных систем четко прослеживается такая закономерность: после смерти основателя (пророка, мессии, учителя) в общине практически сразу возникают расхождения относительно понимания и толкования его учения, преемственности власти, путей дальнейшего развития общины и т.д., что в социальном плане обусловлено политическими, экономическими и психологическими факторами. Однако на первичном уровне возникновение разных веток эволюции происходит вследствие диссипативного характера религиозной системы, которой присуща именно такая специфика развития.

Любая религия является естественным феноменом, закономерно возникающим в соответствующих условиях и развивающимся по своим внутренним законам. Эволюция римо-византийского христианства до середины III в. также происходила в определенной степени естественно (оставляя в стороне факт псевдоморфозы, связанной с сохранением империи как единого государственного образования). Христианская религиозная идея объединяла представителей разных народов в новые этнорелигиозные, впоследствии – юридические сообщества: происходило образование новых «христианских» этносов, организационное становление религиозных общин со своей иерархией и управлением, освоивание жизненного пространства, что было связано со стремлением к государственному самоуправлению и церковной автокефалии¹⁶. Пока эти процессы не обрели силу и размах, государство не придавало особенного значения новой религии. Однако в III в. империя увиде-

¹⁶ Шпенглер О. Закат Европы: Всемирно-исторические перспективы. Т. II. Мн., 1999. С. 221–223.

ла перед собой значительную политическую, организационно оформленную силу, которую она должна была либо уничтожить (такие попытки предпринимались – на уровне государственной политики – со второй половины III и до начала IV в.), либо включить в государственную систему, но только в качестве ее составляющей, а не как равноценную ей параллельную систему организации социума.

Напомним, что территориальное образование огромной империи изменило политические и социально-экономические условия жизни многих народов, что привело к кризису сознания всех слоев населения, прежде всего средних и нижних вследствие их социальной пассивности. Причиной этого стало разрушение традиционных социальных связей и ориентиров, ценностей, т.е. традиционного (привычного) образа жизни. Образование огромного государства требовало новой формы управления (политической системы): возникла империя. Новая политическая система требовала новых социальных связей, обеспечивающих включение людей в нее. Разрушение старых форм жизни и необходимость поиска своего места в новом мире вызывают активизацию духовно-религиозных исканий, но империи тоже необходима новая, отвечающая ее интересам, система духовно-религиозных норм и ценностей, которые скрепят изменившуюся систему государственно-правовых отношений. Поиски новой идеологии, как правило, проходили двумя путями (чаще всего выступавшими как два этапа и одновременно – как два варианта выбора): реставрация или реорганизация старой религии (иногда – искусственное создание на ее основе нового культа, например культа императора в Римской империи) либо принятие в качестве основы совершенно новой религии. На первом этапе Римская империя использовала реформированные античные культы, позже – искусственно созданный культ гения императора в качестве обязательной государственной религии. Были и попытки организовать государственную языческую церковь. Около 300 г. известный неоплатоник Ямвлих создал для такой церкви мощную систему вероучения, культа и духовной иерархии, а его ученик Юлиан «...посвятил, а впоследствии и отдал свою жизнь делу увековечения этой церкви. При раскопках даже находили надписи, которые переводятся как: “Есть только один Бог, и Юлиан пророк его”»¹⁷. Но попытка императора Юлиана была обречена, т.к. она была предпринята, когда место общеимперской церкви уже заняла Церковь западного христианства.

В христианстве, объединившем представителей практически всех народов гигантской страны, Римское государство увидело необходимую ему цементирующую идеологическую основу нового политического режима – империи. После прекращения государственных гонений на христианство, уничтоживших прежде всего наиболее искренне верующих и не пригодных для функционирования в политической системе христиан, началась эпоха включения новой религии в сферу интересов государственной политики Рима, «втискивания» ее в «прокрустово ложе» чужеродных для нее государственных связей. Последующее развитие западного христианства в условиях империи, т.е. при наличии доминирующего принципа старой государственности, привело к формированию Церкви как государствен-

¹⁷ Там же. С. 260.

ной системы, которая или постоянно стремится полностью заменить собой государство в качестве Принципа, задающего и диктующего характер обустройства общества (Римо-Католическая), или функционирует как часть государственной бюрократической машины (Православные Церкви). Императоры, начиная с Константина Великого и Феодосия I, издавали государственно-церковные постановления, являвшиеся законом и в социально-политической, и в церковно-религиозной сферах, а императорские эдикты и рескрипты не только имели силу закона в церковной жизни, но и часто подменяли собой решения церковных властей¹⁸. Римо-Византийская Церковь получила юридический статус единственно законной, государственной Церкви, а также возможность с помощью политического и силового аппарата государства навязывать свою волю другим Церквям и общинам.

Особенно ярко это проявилось при формировании так называемого христианского канона, начатом, к слову, по распоряжению императора Константина. Со времени возникновения христианской системы у разных христианских общин, а позднее – у разных типов христианства существовали заметные различия в понимании и интерпретации христианского учения. Поскольку развитие любой системы является развертыванием и укреплением форм, то естественным был переход от устной традиции к письменной фиксации, а от письменной фиксации – к кодификации священных текстов. Если в I в. различия были заметны между разными вариантами устной традиции, то в начале II в. «расхождения существовали уже между устной традицией и книгами, а также между книгами и книгами»¹⁹. И хотя отбор священных текстов был в значительной мере делом крепнущей Церкви (кодификация традиции явно происходила параллельно с формированием христианских организаций), значительную роль в отборе играла и «традиция почитания отдельных сочинений, а эта традиция в разных областях была различной»²⁰. Так, сирийские христиане приняли «Диатессарон» Татиана, Маркионитская Церковь признавала только 10 посланий апостола Павла и сокращенный вариант Евангелия от Луки. Списки наиболее почитаемых сочинений формировались в разных областях империи: в Риме (четыре Евангелия, послания апостолов – не все из современного новозаветного канона, Деяния апостолов в одной книге, Откровения Иоанна и Петра), в городах Малой Азии, Карфагене, Александрии и Сирии. Александрийский канон III в. был значительно шире римского: в него помимо основных новозаветных произведений были включены «Дидахе», «Пастырь» Гермы, Откровение Петра, Послания Климента и Варнавы. В Антиохии почитали «Диатессарон», свой набор священных писаний был у христиан-гностиков и у эбионитов. Христиане Сирии даже после принятия Лаодикийского канона 363 г. (в который вошли все современные новозаветные сочинения, кроме Откровения Иоанна, включенного в него в 367 г.) не признали Откровение, коптские христиане вообще не приняли этот

¹⁸ Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Серг. Посад, 1914. С. 564–565.

¹⁹ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 200.

²⁰ Там же. С. 201.

канон, поскольку имели свои священные книги²¹. Тем не менее в 419 г. в качестве единственно истинного и законного для всех христиан был принят новозаветный канон в современном его виде, а другие христианские писания, за исключением небольшого количества «дозволенных», были объявлены апокрифическими, т.е. в ортодоксальном толковании – еретическими.

Апостол Петр, как и большинство первых христиан, был иудео-христианином. Вера в Иисуса Христа и проповедь его учения не мешали ему соблюдать закон Моисея. В Иисусе Христе он видел прежде всего Пророка, Учителя, хотя и признавал его, согласно Евангелиям, Мессией. Петр активно проповедовал в Антиохии. Позднее именно там произошло становление «несторианского», точнее – иудео-христианского (петринистского) христианства, догматика которого основывается на антиохийском богословии. Стремление к автокефалии и догматическая специфика христианства восточного типа полностью были осознаны во второй половине IV в., а уже в начале V в., еще до христологических споров, персидские христиане соборным решением 410 г. провозгласили независимость своей Церкви от Византийской. Поместный Собор 423 г. в Селевкий-Ктезифоне запретил клиру любые апелляции к греко-православному антиохийскому Патриарху. В 484 г. на соборе в Бет-Лапатском (Сузиана) Персидская Церковь официально провозгласила и свою догматическую обособленность от Византийской Церкви²². Отметим, что после отделения «Несторианской» Церкви от Константинополя Сасаниды прекратили государственные гонения на христиан Персии, что также свидетельствует о тесном симбиозе Римского государства и Римо-Византийской Церкви.

Антиохийская богословская школа стала особенно весомой благодаря выдающимся теологам, которых византийские власти в 449 г. изгнали из Эдессы (окончательно школу закрыли в 489 г.), после чего они перебрались в Низибию. В отличие от богословия Александрийской дидаскалии, базирующегося на мистическом Евангелии от Иоанна, в основе антиохийского богословия лежали Ветхий Завет и синоптические Евангелия. Устав 496 г. свидетельствует, что Низибийская школа была похожа на еврейские раввинистические школы «beth hammidrash». В ней изучали только Священное Писание, при этом Ветхий Завет – все три года обучения, а Новый – только в последний, третий год. Наибольшим авторитетом пользовались комментарии на Священное Писание Феодора Мопсуэтского. Неудивительно, что для армян, сирийцев, александрийцев персидское христианство («несторианство») было иудейской ересью.

В отличие от римо-византийского юго-восточное христианство Иоанна развивалось естественнее: оно охватывало приграничные области империи, поэтому влияние римского государственно-правового поля здесь было слабее. Этот тип христианства больше, чем другие, связан с его мистической, духовной стороной, а значит, в нем особое место занимает не организация, а личность, ищущая и познающая Бога в себе. Неслучайно именно в Египте зародилось монашество, двумя главными чертами которого являются освобождение от оков этого мира, т.е. выход

²¹ Там же. С. 202–205

²² Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 390.

из системы государственных связей, и поиск собственного пути самосовершенствования и единения с Богом.

Христианство Иоанна также эволюционировало по двум направлениям. Первое, по своим организационным характеристикам стоящее ближе к христианству Павла, образовали Древневосточные (так называемые Монофизитские) Церкви, являвшиеся автокефальными национальными Церквями армян, западных сирийцев, коптов, и эфиопов²³. Позднее вмешательство римских, а затем и византийских императоров в церковные дела привело не только к обособлению Монофизитских Церквей, но и к политическому отделению юго-восточных регионов Римской империи.

Второе направление представляли слабо структурированные общины, группы, наиболее полно сохранившие характер и дух первых христианских общин (эбиониты, христиане-гностики, монтанисты, манихеи и т.д.). Находки в Хенобоскионе дали ученым основание говорить о том, что в Египте распространялась «разновидность христианского вероучения, не совпадавшая с учениями малоазийских и римских христиан»²⁴.

Знаменательно, что многие христианские богословы тоже отмечали сущностную разницу между христианством Иоанна и Петра. Так, выдающийся итальянский теолог Иоаким Флорский (ок. 1132–1202) создал на основе символического толкования Библии новую концепцию мировой истории, согласно которой вся история делится на три эры, соответствующие трем Лицам христианской Троицы – Отцу (Бог – господин, человек – раб), Сыну (отношения отца и ребенка) и Духу Святому (близость к Богу). Эра Духа Святого, по мнению теолога, начнется ок. 1260 г.: в ней основой жизни станет духовная свобода; авторитарная и жадная Церковь Петра (речь идет о Римо-Католической Церкви) уступит место Церкви Иоанна, которая откажется от груза мирской власти, а дух свободы, любви и мира победит насилие и уничтожит саму его возможность²⁵.

Тема христианства Иоанна как специфического феномена христианского универсума прослеживается в трудах известных богословов и мыслителей с III в. и на протяжении всей его истории: для Оригена и Григория Нисского истинное христианство было религией Святого Духа, об этом же писали выдающиеся представители итальянской религиозной мысли XIII в., например Франциск Ассизский (неслучайно прослеживаются его связи с суфийским движением); в XIX–XX вв. о третьем Царстве Духа Святого, о христианстве Духа Святого писали Г.В.Ф. Гегель, Г. Ибсен, Ф.В.Й. Шеллинг, Ф. Достоевский, В. Соловьев, М. Федоров, Н. Бердяев и др. Во II тысячелетии эта тема получила в первую очередь мессианскую окраску, но это свидетельствует о том, что именно Иоанново учение отождествлялось у известных мыслителей с истинным христианством.

Таким образом, от начала апостольской проповеди мы наблюдаем эволюцию христианской системы по трем различным направлениям, связанным с деятельностью апостолов Иоанна, Павла и Петра. Объединяет эти три типа христианства личность Иисуса Христа. Сам Иисус Христос, его проповеди – это еще не социаль-

²³ Шпенглер О. Закат Европы: Всемирно-исторические перспективы. Т. II. С. 221–225.

²⁴ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. С. 138.

²⁵ Аверинцев С.С. София–Логос: словарь. Киев, 2001. С. 86–87.

ная система, не история, а, говоря словами Н. Бердяева, вступление «метаистории в историю»²⁶. История христианства, системное его развитие в пространстве и времени началось после завершения земной жизни Иисуса Христа и происходило благодаря разным личностям и в разных условиях, результатом чего стало образование трех настолько отличающихся друг от друга типов христианства, что это давало некоторым ученым основание говорить о разных религиях.

В связи с этим нет оснований: а) изучать христианство после окончания земного пути Иисуса Христа как гомогенную недифференцированную целостность; б) сводить изучение разных структурных составляющих христианской системы к его неструктурированному гомогенному состоянию при жизни Иисуса Христа, ведь исходные условия «недостаточны для объяснения причин образования структуры. Необходимо также учитывать реальные процессы, приводящие к выбору одной из вероятных структур»²⁷.

В своей земной жизни Иисус Христос играл для своих учеников и последователей роль, которая в теории диссипативных систем называется центром равновесия; все другие факторы были второстепенными, т.е. незначительно влияли на развитие общины. В критических пороговых точках поведение системы становится неустойчивым, и она может эволюционировать по нескольким альтернативным направлениям, которые приводят к формированию соответствующих устойчивых модов, что наглядно демонстрирует история развития христианства. После Распятия Иисуса Христа, которое стало такой «пороговой точкой», на первый план вышли личные характеристики его учеников, влияние разных условий жизни общин, разбросанных по огромной территории, местных религиозных, культурных традиций и т.д., причем эти влияния возрастали по мере удаления от «центра равновесия». Совокупность всех этих факторов и определила эволюцию христианской системы на первом этапе по трем разным направлениям. Однако в «чистом» виде ни один из этих типов не существует: при доминировании основных черт какого-либо типа всегда наличествует та или иная степень взаимопроникновения.

Таким образом, на примере анализа первого этапа становления христианства можно сделать вывод, что природа его развития полностью соответствует основным характеристикам диссипативных (хаотических) систем с фрактальным аттрактором. Использование теории диссипативных систем для изучения религиозной истории дает возможность более полно и точно понимать и освещать характер и особенности исторического развития религий, избегая при этом столь частой при традиционном подходе конфессиональной интерпретации религиозных феноменов.

© Гаяк И.Я., 2010

²⁶ Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М., 1993. С. 264.

²⁷ Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени. С. 58.

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ПРОЦЕССАХ ИСТОРИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ РЕЛИГИЙ*

Вопрос возникновения отдельных религий всегда был сложным для советского религиоведения, поскольку оно пыталось решать его в марксистском каноническом контексте: религия – продукт определенной исторической эпохи и имеет исключительно социально-экономические и классовые корни. На основе отдельных высказываний классиков марксизма отстаивалась мысль, что религии – плод коллективного творчества масс.

Так, Ф. Энгельс отмечал, что «все религии древности были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними»¹. Подобную позицию, согласно которой основателем религии является общество вообще, отстаивал и К. Маркс. В частности, он отмечал: «Человек создает религию... Но человек – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию»². Как видим, хотя К. Маркс и признает человека создателем религии, однако не подразумевает какого-то конкретного человека. В его понимании это не «человек-индивид», а «человек-общество», некий «сверхчеловек», который один, по его словам, олицетворяет и «государство», и «общество». Таким образом, согласно К. Марксу, создателем религии выступает некий «мир человека», «государство» и, как видим, снова «общество».

Марксистская концепция возникновения религии представлялась как главная, а потому нивелировала любую идею о формотворческой роли отдельной личности в этом процессе. Между тем тезис о религии как плоде коллективного творчества масс может быть воспринят только до определенной степени. Он справедлив при осторожном его употреблении в основном в отношении архаических или отдельных национальных религий (и то скорее из-за их давности, отсутствия определенного историко-документального материала, вероятных

* Публикуется в новой редакции по: *Павленко П.Ю.* Роль особи в релігійному житті: особа як фунда-тор і ідеолог релігії // *Українське релігієзнавство.* 1999. № 12. С. 15–28.

¹ *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: в 30 т. Т. 19. С. 301.

² *Маркс К.* К критике гегелевской философии права: введение // Там же. Т. 1. С. 384.

письменных свидетельств об их создателях и т.д.). Однако эта концепция отнюдь не может быть справедливой в отношении возникновения цивилизационных, мировых религий.

Так, применение советскими христианооведами упомянутых тезисов как априорной формулы, во-первых, автоматически перечеркивало деятельность ведущих христианских идеологов (не только Иисуса Христа, апостола Павла, которых советская религиоведческая наука истолковывала как мифические фигуры, но и отдельных раннехристианских деятелей I–II вв.), нивелировало их ведущую роль в процессе зарождения и становления христианского вероучения, а во-вторых – обуславливало антинаучный подход к выяснению причин возникновения религии Евангелий, источников формирования ее вероучения.

Вообще в советской науке при выяснении истоков мировых религий срабатывала формула «выдать желаемое за действительное». В соответствии с ней задавался общий тон в таких исследованиях: если религия является творением масс (а это марксистское догматическое положение не могло быть подвержено сомнению), то «не может быть, потому что не может быть никогда» отдельных создающих, образующих религию индивидов, даже если они признаются частью этих масс.

Парадоксально, но сам Ф. Энгельс не исключал роли отдельных индивидов в создании религии, отмечая, что «религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней [религии. – П.П.] и понимают религиозные потребности масс»³. В целом этот тезис в ряде работ некоторых советских религиоведов обыгрывался таким образом, что давал им право говорить о религии как о творении идеологов⁴. Впрочем, советское религиоведение все же отстаивало «каноническую» марксистскую позицию, согласно которой возникновение религиозных систем «антинаучно» связывать с отдельными религиозными лицами.

Среди советских исследователей истоков религии лишь С. Токарев (и надо отдать ему должное за определенную смелость в высказывании нехарактерной для советской науки точки зрения) отстаивал позицию, согласно которой основателем конкретной религиозной системы выступает именно конкретное лицо, а не общество. «Нельзя же думать, – отмечал ученый, – что даже элементарные, всем доступные и всеми разделяемые племенные верования зарождались сразу, самостоятельно и в одном и том же виде в головах всех членов племени и каждого в отдельности. Это было бы чудом почище любого религиозного чуда. Условия возникновения верований в каждой определенной общественной среде (в каждом определенном племени) были более или менее одинаковы, но сами верования зарождались – или, лучше сказать, осознавались, осмыслились – вначале в голове одного или нескольких людей, а уже потом передавались от одного к другому, от родителей к детям, от стариков к подросткам. И есть все основания полагать, что именно в головах специалистов, посвятивших себя этого рода деятельности, раньше чем в чьих-либо других головах, оформлялись, ви-

³ Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Там же. Т. 19. С. 297.

⁴ См.: Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971. С. 39–40.

доизменялись, усложнялись религиозные представления, а уж от них попадали и ко всем другим»⁵.

Таким образом, позиция закрепления статуса основателя религии за обществом, которая имела место в советском религиоведении и которая в свою очередь вытекала из произведений классиков марксизма, далека от объективности, поскольку не раскрывает сам механизм возникновения той или иной религии. Действительно, если автором религии является общество, то возникает вопрос, каким образом совокупная масса отдельных индивидов смогла породить ее в своих недрах? Видимо, советское религиоведение предполагало, что в процессе творения религии участвовал каждый отдельный индивид как член этого общества. Однако эта идея абсурдна уже на том основании, что все индивиды вместе не способны вследствие объективных причин быть единомышленными не только в понимании земных явлений (не говоря уже о сверхъестественном), но и на чисто бытовом уровне.

На наш взгляд, истоки религии надо связывать не только с общественными отношениями, общественными условиями, а с конкретными лицами, которые и выступают основателями религиозных систем. «Проповедь нового религиозного учения, – отмечает А. Мень, – вторгается в исторический процесс как нечто зародившееся в глубинах духа. И хотя успех ее в основном зависит от общественных условий, но не сами эти условия ее создают»⁶.

Знакомясь с вероучением той или иной национальной или мировой религии, исследуя ее культ, священные тексты и традиции, прежде всего можно отметить, что в центре ее всегда стоит определенная сакральная личность, с которой связывается факт основания религии, происхождение ядра ее вероучения. Действительно, в центре иудаизма мы видим личность Моисея, христианства – Иисуса Христа, ислама – Мухаммада, буддизма – Гаутамы-Будды. Такая сакральная личность как некий идейный первоисточник формулирует главные концепты религии и тем самым определяет ее идеологический курс и дальнейшее развитие. Иными словами, теоретически и практически должен существовать ее конкретный основатель.

Современного исследователя может удивить, до какого абсурда доходило советское религиоведение в вопросах выяснения первоисточников возникновения христианства. «Эта религия, – отмечается в «Настольной книге атеиста», – родилась в условиях разложения рабовладельческого строя и первоначально была выражением бессильного протеста рабов и беднейших слоев населения против гнета рабовладельцев. Не видя выхода из создавшегося положения, беднота обращала взоры к небу. Так возник образ божественного спасителя Иисуса Христа»⁷. На страницах советских изданий создателями религии Евангелий была масса рабов и бедноты. Однако возникает вопрос: как эта убогая масса смогла разработать догматику религии, ретранслировать в своем сознании определенные философские

⁵ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1965. С. 592–593.

⁶ Мень А., *прот.* Истоки религии. Брюссель, 1991. С. 38.

⁷ Настольная книга атеиста. М., 1985. С. 59.

и религиозные представления предыдущих религиозных систем, создать образ Христа-Логоса? Вывод один: подобная тенденция ведет не к объективности и конструктивности решения проблемы происхождения христианства, а лишь к вульгарному упрощению его истоков.

Отметим, что для советского религиоведения наиболее сложной была проблема истоков религии Евангелий. Это объясняется прежде всего почти полным отсутствием конкретных исторических свидетельств о раннем христианстве и о его основателях⁸, что в свою очередь и вызвало появление так называемой мифологической теории, согласно которой христианство возникло «стихийно» в Палестине и неизвестно каким образом⁹. Личность Иисуса подавалась как чистый мифологизм, созданный христианами.

Эта мысль частично верна, поскольку действительно образ евангельского Христа формировался под определенным влиянием образов Митры, Осириса, Аттиса, Адониса и культовых вероучений о последних. В свете открытий кумранских рукописей, папирусных фрагментов Евангелий, анализа общих законов мифотворчества ряд исследователей еще в советское время (А. Каждан, И. Амузин, М. Кубланов, И. Свенцицкая) ставили вопрос о возможном историческом существовании галилейского проповедника по имени Иисус. Возникновение и распространение идей «мифологической школы» приходится лишь на конец XIX – начало XX в. В первые же века в произведениях даже самых откровенных антихристиан (Цельс, Порфирий, Гиерокл, Флавий Клавдий Юлиан, авторы Талмуда и др.) Иисус при всей враждебности к его личности фигурировал прежде всего как историческое лицо, с которым связывалось возникновение христианства. При этом мы должны проводить четкую грань между человеком Иисусом (Иисусом Галилеянином, или Иисусом из Назарета), факт существования которого неоспорим, и Иисусом Евангелий, Иисусом как Богом, в образе которого даже на страницах канонических синоптических Евангелий (Матфей, Марк, Лука) все же легко разглядеть черты, хотя в известной мере мифологизированные, но принадлежащие одному конкретному человеку.

На основании текстов об Иисусе из Назарета, достоверность которых не вызывает сомнений (например, у Цельса и в Талмуде), можно предположить с большой долей вероятности, что Иисус как будущий глашатай нового религиозного учения формировался в атмосфере иудейской диаспоры в Египте. Так, Цельс пишет, что Иисус из Галилеи, став взрослее и «нанявшись по бедности поденщиком в Египте и искусившись там в некоторых способностях, которыми египтяне сла-

⁸ Известно, что уже ранняя Христианская Церковь начиная со второй половины I в. постановила уничтожать все, что хотя бы косвенно могло умалить Божественное достоинство Христа. В первую очередь это было связано с началом формирования культа Иисуса Христа в христианстве. Важно было представить Его перед верующими прежде всего как Бога, а не как человека. Страшной катастрофой был пожар 391 г. в Александрийской библиотеке, организатором которой был, как известно, один из выдающихся иерархов тогдашней Церкви, александрийский епископ Феодор. В огне был уничтожен ряд уникальных книг и рукописей, в том числе и христианских.

⁹ *Энгельс Ф.* Откровение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: в 30 т. Т. 21. С. 8.

вятся, вернулся, гордый своими способностями, и на этом основании объявил себя богом»¹⁰.

Тексты Талмуда связывают факт появления христианства также с деятельностью Иисуса, который принес свое учение в Палестину из иудейской диаспоры, в частности из Александрии Египетской. В связи с этим мы не разделяем мнения М. Кубланова, который, опираясь на отдельные высказывания Ф. Энгельса, считает, что в истоках первобытного христианства нельзя найти «какой-то внешний первотолчок», «одноактный взрыв», с которого оно началось¹¹.

Отметим, что это положение было слишком популярным среди советских христиановедов, которые, к тому же, не проводили четкого разграничения между ранним, первоначальным христианством и христианством времен Вселенских Соборов. Но между этими этапами все же существуют значительные доктринальные разногласия. «Даже если отсечь евангельские мифы, – отмечает тот же М. Кубланов, – само представление о христианстве как творении одиноко возвышенной над своим возрастом выдающейся личности, которая вне связи со всем многосоставным сплетением общественных сил создает из собственной духовной “глубины” новую религию, которая в готовом виде дается миру, является глубоко ошибочным, методологически неверным»¹². И все же происхождение новой религии прежде всего связано с диаспорным проповедником Иисусом, черты учения которого хорошо прослеживаются в канонических Евангелиях и первых главах книги Деяний апостолов.

В Евангелиях от Матфея, Марка и Луки, наиболее богатых человеческими чертами Иисуса, мы видим, что последний как личность выделялся среди палестинских иудеев. Совершенное знание им иудейского Священного Писания, которое он комментировал вне контекста традиционного иудаизма, с одной стороны, его либеральное отношение к традиционной культово-обрядовой сфере (храмовая служба, суббота, обрезание) – с другой характеризовали Иисуса Христа прежде всего как диаспорного иудея.

В контексте разговора об Иисусе Христе пренебрежение или, справедливее будет даже сказать, сознательное замалчивание фактов о нем как об исторической личности было обусловлено заранее заданным тенденциозным подходом к изучению истоков не только христианства, но и религии как определенной идеологии вообще, поскольку, констатируя историчность Иисуса, нужно признавать его и основателем христианства и первым его предвестником, что, по известным причинам, было недопустимым в контексте советского религиоведения.

На наш взгляд, толчком к возникновению тех или иных религиозных систем служит деятельность конкретных личностей (пророков), которая детерминруется сферой духовно-божественного бытия. В отношениях с последней пророки получают в результате экстатического акта (откровения) определенный религи-

¹⁰ Цит. по: *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства: античные критики христианства. М., 1990. С. 274–275.

¹¹ *Кубланов М.М.* Возникновение христианства. М., 1974. С. 52.

¹² Там же. С. 55.

озный опыт, сакральное знание, понимание идеи Бога. Этот опыт можно охарактеризовать как интуитивный, в некоторой степени – как переживание (духовное «видение»), связанное с реальным присутствием божественного рядом с человеком и одновременно в самом человеке.

Вот как описывают это состояние З. Миркина и Г. Померанц в книге «Великие религии мира». Во время экстатического действия человек «как бы выпрыгивает из пространства и времени. Теряет ощущение своего тела и <...> летит в небо, к своему богу. Потом он рассказывает, что видел там. Он это действительно “видел”»¹³. «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю – в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2Кор. 12: 2–4). Собственно, подобный опыт в различных формах прослеживается практически у всех народов мира и в различные историко-временные эпохи. Впрочем, владение последним как актом видения божественного еще не характеризует человека как пророка.

Так, между оракулами или пифиями античного мира и иудейскими ветхозаветными пророками или христианскими апостолами есть существенная разница. Отметим попутно, что характерной чертой и обязанностью библейских пророков было говорить от имени Бога, а не передавать собственные ощущения, собственный эмоционально и психически пережитый опыт¹⁴. Личность пророка не стоит в стороне от сферы божественного бытия, а непосредственно и постоянно находится в ней на уровне собственного духа, своего сознания. Пророк непосредственно общается с Богом, т.е. является инструментом, через который говорит голос религиозного объекта. Именно пророк, имея профетический опыт, потенциально должен считаться если не главным (Иисус или Мухаммад), то одним из основателей религии (как апостол Павел или Дж. Смит).

«Я и Отец – одно» (Ин. 10: 30), – провозглашает Иисус. Его воля, его жизнь представляют одно целое с жизнью и волей Бога. На основании евангельских текстов видно, что Иисус не имеет видений: Бог не говорит с ним как с существом, стоящим в стороне Его, поскольку сам Бог находится внутри него. Иисус, переживая это постоянное единство, таким образом, провозглашает лишь то, что исходит из его духа, который один говорит ему о Боге. Так, находясь в непо-

¹³ Миркин З., Померанц Г. Великие религии мира. М., 2006. С. 20.

¹⁴ В Библии «пророками» всегда называются люди, которых Бог призвал из среды Израиля, чтобы те под Его вдохновением возвещали народу Его волю. Пророк, древнеевр. *nābîy* – буквально «человек, пребывающий в состоянии вдохновения, творческого подъема». Слово *пророк* происходит от старославянского *пророкъ*, которое, в свою очередь, является калькой греч. *προφήτης* (*prōphētēs*) – 1) вещун; 2) толмач оракула или пифии, собственно жрец, обязанностью которого было только записывать непонятные звуки, которые те издавали в состоянии религиозного экстаза, чтобы после придать им хоть какую-то понятную форму и содержание и таким способом дать этим звукам свое толкование; 3) вдохновенный оратор; 4) поэт. *Προφήτης* во время перевода иудейского Святого Писания на греческий язык (LXX) было определено как смысловой эквивалент древнеевр. *nābîy*.

средственным общении с последним, именно на этом основании он называет себя Сыном Бога¹⁵.

В этом контексте отметим, что характерную черту профетического опыта, как видно из ряда религиозных текстов, составляет акт озарения. Последний заключается в том, что человек, как ему кажется, внезапно, совершенно неожиданно для самого себя, казалось бы, без всякой причины всем своим существом начинает ощущать живое присутствие какого-то другого бытия, Абсолюта, Бога в себе.

Как отмечается в буддийских легендах, Гаутама-Будда сформировал основополагающие принципы своего учения после трех лет, проведенных в раздумьях и душевных муках, поиске смыслов и самоотречении. «И вот как-то сидя под деревом Бодхи (познания) и, как обычно, подвергаясь глубокому самопознанию, Гаутама вдруг “прозрел”. Он познал тайны и внутренние причины кругооборота жизни, познал четыре священные истины»¹⁶. Весь его внутренний опыт внезапно словно собрался воедино и родил плод. Пришло долгожданное «просветление», в результате которого Гаутама-Будда с чрезвычайной ясностью вдруг увидел всю свою жизнь и почувствовал общую связь между людьми, между человечеством и незримым миром. Вся Вселенная, подобно панораме, была представлена его взору. Став «Буддой», он познал причины мироздания и миросуществования. Отныне он знал, с кем надо бороться, чтобы находить спасение от этого страшного мира, полного зла, несправедливости, плача и скорби.

Все библейские пророки, насколько о них можно судить по Библии, были божественными избранниками. В книге пророка Иеремии находим следующее: «И было ко мне слово Господне: прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде, нежели ты вышел из утробы, Я освятит тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер. 1: 4–5).

На свою избранность указывает и Мухаммад. Согласно его биографии, через несколько лет после женитьбы с ним начало происходить нечто неординарное. Без всякой на то видимой причины его тело начинало дрожать, словно при ознобе, лицо становилось бледным и покрывалось крупными каплями пота, а порой ощущались даже судороги. При этом, что характерно, он не терял сознание. Сочетались ли подобные явления со слуховыми или зрительными галлюцинациями – неизвестно, поскольку сам Мухаммад не любил касаться этой темы и запрещал близким расспрашивать его о том, что с ним происходит¹⁷. Однако подобные явления наиболее полно описывают сам процесс экстатического акта, выхода сознания религиозного человека на иной план миропонимания. Напомним, что нечто подобное происходило, как о том можно судить из Евангелий, и с Иисусом Христом (Лк. 9: 29–35; 22: 44). Состояние религиозного экстаза является для пророка тем каналом, который выводит его в мир другого бытия (инобытия) и через который между этим миром и пророком устанавливается прямая

¹⁵ Ренан Э. Жизнь Иисуса. СПб., 1906. С. 111.

¹⁶ Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1983. С. 203.

¹⁷ Панова В., Вахтин Ю. Из Жизни Мухаммеда // Наука и жизнь. 1990. № 8. С. 134.

и непосредственная связь, и пророк, раскрывая тайну, получает новые настоящие смыслы-руководства.

Возникает важный вопрос: что представляет собой тот религиозный объект, сфера бытия которого для человека возникает как некое инобытие и с которым вступает в контакт религиозная личность? Понятно, что этот объект можно истолковывать как чистую иллюзию или фантазию. Однако подобная позиция никоим образом не может считаться нами верной, поскольку, как мы видим, экстатическое состояние переживается (физически и психически) и осознается человеком как конкретный выход его за пределы себя, т.е. как переход к новой реальности.

Отсюда напрашивается вывод, что реальность сверхъестественного, которую переживает религиозный индивид, существует или только на уровне его сознания (в таком случае она является всего лишь иллюзией, вымыслом, галлюцинацией, бредовой идеей), или непосредственно и объективно, независимо от самого человека, и открывается ему в момент экстаза. Как видим, вопрос слишком сложный и требует серьезного самостоятельного исследования. Впрочем, можно утверждать, что личностное «я» человека нельзя рассматривать в его отдельной, сравнительно малоактивной части рационального сознания, как отмечает С. Лурье в предисловии к русскому изданию труда У. Джеймса «Разнообразие религиозного опыта», но во всей полноте его сознательной и подсознательной жизни¹⁸. Именно жизненные примеры создателей и известных сподвижников религий подтверждают это.

Иными словами, на основании этих примеров можно сделать вывод, что так называемое разумное, рациональное сознание составляет, вероятно, лишь одну из форм познания мира. Напрашивается предположение, что должны существовать и другие способы мировосприятия, которые отделены от нашего обычного рационального опыта. С учетом этого онтологический круг сфера нашего эмпирического познания должна быть значительно расширена.

Попутно заметим, что уже в течение примерно четырех тысяч лет восточные религии отстаивают так называемые карты внутреннего пространства и разрабатывают средства приведения человека в особые состояния сознания, чрезвычайно далекие от обыденного. Так, понятия «дхиана», «самадхи», «фана», «даат», «турийа» и многие другие, которые мы встречаем в буддизме, раджа-йоге, суфизме, кабале, кундалини-йоге, означают по сути одно и то же состояние сознания. Этим состояниям в восточных культурах отводится важнейшая роль, их связывают с такими идеями, как «спасение», «спасение от страданий», «просветление» и т.д. Личность в результате этих методик освобождается от «ложного мышления» и созерцает то, что «выходит за пределы ее мыслей», т.е. находится за вербальной реальностью. Во время длительных медитаций наступает момент погружения в их объект [им могут быть, например, в восточных религиях особые рисунки-

¹⁸ Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 4.

изображения (мандалы, янтры), в других – религиозные идеи, одна из черт или личность Бога], слияние с ним.

Отметим, что Шри Ауробиндо (основатель интегральной йоги) отстаивает идею «безмолвного разума». Его метод предусматривает вывод человека на уровень некоего «сверхсознания». По его словам, лишь тогда, «когда останавливается машина ума, человек делает разного рода открытия и, прежде всего, он понимает, что если способность думать – это замечательный дар, то способность не думать – дар более великий... Первая задача йоги – это научиться свободно дышать. И разрушить, конечно, эту ментальную завесу, которая пропускает лишь один вид вибраций... найти внутри себя другое “я”, которое невозможно оценить на ментальном уровне»¹⁹.

Следовательно, сознание основателя религии частично или полностью начинает отождествляться с миром инобытия, что превращает пророка в его представлении и представлении его сторонников в уникальную личность, исключительность которой выражается во владении истиной и наличии непосредственных отношений с божественным миром, превращает его в лидера, сильную и волевою личность, посланца и предсказателя божественных истин.

Отметим, что подобные экстатические явления можно истолковывать и как психическую патологию (собственно это и осуществлялось марксистской наукой, которая делала вывод, что любое религиозное чувство возникает на основе психически-патологического состояния* и является симптомом ненормальной психики²⁰, поскольку внешне выглядит как симптомы безумия). Действительно, анализ религиозных текстов иудаизма, христианства, ислама доказывает, что их создатели если и не страдали различными нервными и психическими заболеваниями, то хотя бы частично были склонны к ним. Например, родные и близкие Иисуса Христа, слушатели его проповедей считали его сумасшедшим (Мк. 3: 21; Ин. 10: 20). Впрочем, предположение ненормальности необходимо делать очень и очень осторожно, поскольку ценность или бесценность тех или иных переживаний религиозного человека (а в контексте нашей статьи – религиозного основателя) может быть осознана только путем непосредственного применения к ним оценочных критериев, основанных, во-первых, на нашей собственной интуиции, а во-вторых – на добытых опытом знаниях об отноше-

¹⁹ *Сатпрем*. Шри Ауробиндо или Путешествие сознания. Л., 1989. С. 44–45.

* А поскольку марксистская психология представляла собой, как считалось в советское время, «новый исторический этап, олицетворявший начало действительно научной [в противовес, разумеется, западной, как ненаучной. – П.П.], последовательно материалистической психологии, то главная ее функция в обществе сводилась к идеологической, к служению классовым интересам» (А. Леонтьев). Это справедливо и в отношении советской психотерапии, функция которой была скорее не лечебной, а карательной. Следовательно, такое идейно и социально враждебное явление, как религия, в контексте советской психологии и психиатрии нашло свое соответствующее истолкование.

²⁰ См.: *Медведев Н.В.* Наука и религия в психических явлениях. М., 1955; *Портнов А.А., Шахнович М.И.* Психозы и религия. Л., 1967.

нии этих убеждений к нашим моральным потребностям и ко всему тому, что мы называем истиной²¹.

У. Джеймс отмечает, что, согласно постулатам психологии, не существует ни одного состояния сознания, которое определялось бы как нормальное или ненормальное, патологическое²². Об этом написано и в специальной медицинской литературе советского времени. «Норма является важнейшей категорией медицины и, в частности, психиатрии. В философско-методологическом плане наблюдается ограниченность существующих определений этого понятия»²³. Это объясняется тем, что любой заранее определенный критерий «нормальности» или «нормы» будет субъективным, поскольку «норма» устанавливается согласно «норме» отдельных субъектов. Так, одни исследователи исходят только из количественных, среднестатистических критериев в определении нормы. Например, В. Парин и Е. Бабский считают, что средняя норма – это понятие абстрактное, не имеющее физиологического смысла. Вторые, акцентируя внимание на индивидуальных особенностях того или иного организма, учитывают лишь «биохимическую норму» и ее вариации. Третьи же отстаивают мнение, что любая норма имеет лишь относительный характер: другими словами, каждый руководствуется своей собственной нормой. Как отмечает А. Слободяник относительно последнего, «это соображение тоже не лишено оснований»²⁴.

Руководствуясь любой установленной кем-нибудь «нормой», которая будет, как мы уже отметили, субъективной вследствие того, что в медицине фундаментальные понятия, в том числе «болезнь» и «норма» «не поддаются бесспорным определениям»²⁵, в разряд психически ненормальных мы рискуем автоматически поставить всех тех, кто не попадает под наш стандарт «нормальности» (прежде всего нужно иметь в виду всех общепризнанных гениальных лиц, творчество которых связано с неординарным, а в контексте психиатрии и психологии – часто «ненормальным» стилем мышления и которые, олицетворяя высшую степень творческой и интеллектуальной одаренности, предоставили цивилизации качественно новые и уникальные творения, открыли до этого неизвестные пути творчества²⁶).

Что касается экстатических актов как религиозных переживаний, то, безусловно, религиозный экстаз является все же определенной фазой психической, как принято считать, ненормальности, патологии в свете рационального. Однако, как замечает тот же У. Джеймс, именно «на границе безумия, болезни, душевной неуравновешенности... есть известные особенности и склонности, которые в связи с высшей степенью интеллектуальной одаренности дают большее основание предположить, что это лицо окажет влияние на своих со-

²¹ Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта. С. 24.

²² Там же. С. 21.

²³ Слободяник А.П. Психотерапия, внушение, гипноз. М., 1977. С. 309.

²⁴ Там же. С. 309

²⁵ Дильман В.М. Четыре модели медицины. Л., 1987. С. 13.

²⁶ Гениальность // Советский Энциклопедический словарь. М., 1982. С. 291.

временников, чем в том случае, если бы душевный склад такого человека приближался к норме»²⁷.

Иными словами, проблема творческой и интеллектуальной гениальности как неординарности должна рассматриваться нами всегда лишь через призму качественных оценок, т.е. практического внедрения полученных гением или религиозной личностью идей на общественно-цивилизационном уровне, влияния этих идей на человека, его сознание. Оценивать состояние гениальности как ненормальность можно только в случае конкретной социальной агрессивности этих идей (угроза жизни или здоровью человека, половое растление и т.п.), которую условно следует назвать «*деструктивной психической патологией*» (в отличие от обычной «психической патологии», применяемой в психологии и психиатрии в отношении отдельных гениально одаренных личностей, в том числе религиозных деятелей). Следовательно, всякая психическая неординарность должна рассматриваться в связи с совокупностью общественных отношений – моральных, юридических, правовых, культурных, социальных и религиозных.

Так, в частности, все основатели мировых религий и их отдельных направлений (Моисей, Гаутама-Будда, Иисус Христос, апостол Павел, Мухаммад, Дж. Смит, А. Уайт и др.) непременно должны признаваться нами как личности гениальные, поскольку провозглашаемые ими идеи (несмотря на то, что последние были получены ими, как они сами нередко это подчеркивали, во время экстатического акта, который можно расценивать как состояние психической патологии) и основанные ими учения (иудаизм, буддизм, христианство, ислам, а в пределах христианства, например, мормонство или адвентизм) заметно влияли и продолжают влиять на состояние человека, морализируют и корректируют социальные отношения.

Неординарность, феноменальность и гениальность основателей религиозных систем вызывает со временем их сакрализацию. Подобная тенденция не обошла в свое время даже Пифагора и Платона, которым человеческая масса, признавая наличие у них каких-то возможностей контактировать со сверхъестественным, «видеть» его, приписывала божественное происхождение, сакрализировала их. Конечной точкой процесса сакрализации такого лица, его целью непременно является этап превращения его в культовое божество, перенос, перестановка его из земного существа в ранг небожителя. Подобное можно увидеть на примере буддизма (культ поклонения Будде как антропоморфному символу или идеалу совершенства человека), христианства (культ Иисуса Христа как Бога*), зороастризма (культ Заратустры**) и др.

²⁷ Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта. С. 28.

* Как об этом можно судить из Евангелий, сам Иисус никогда даже полусловом не обмолвился об установлении какого-то культа в честь себя. В Евангелиях он предстает прежде всего пророком, религиозным учителем, реформатором, отменяющим старые уклады религиозной жизни и представления об антропоморфном Боге и провозглашает новые религиозные ценности. Мы должны понимать разницу между Иисусом Христом-пророком как настоящим основателем религии Евангелий и Иисусом Христом как культово-догматическим объектом поклонения для большинства христианских конфессий.

** Хотя историчность основателя зороастризма достоверно не установлена, большинство ученых считают Заратустру, или Заратуштру, реально существовавшим лицом.

Итак, подводя итоги, можно сделать вывод: истинным творцом религии всегда выступает не некая абстрактная совокупность индивидов, т.е. общество, как это следовало из марксистской (а позже – и советской) концепции истоков религии, а конкретный индивид, религиозная личность (или группа лиц). Другими словами, первоотчетком, первоотчетателем возникновения религии всегда является отдельная личность, которая формирует главные вероучительные принципы новой религиозной системы. Это утверждение справедливо и в отношении так называемых цивилизационных, или мировых религий. Вместе с тем такую схему возникновения религий необходимо применять также в отношении архаических верований, несмотря на отсутствие документального материала или письменного изложения их вероучений. Религии возникают в первую очередь как плод творческой деятельности отдельного лица, а не общества. Основателем и идеологом религии всегда выступает некий конкретный, неординарный религиозный индивид.

© Павленко П.Ю., 2010

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ «ВТОРИЧНОГО» МИФОТВОРЧЕСТВА*

Смены типов цивилизационного развития, происходящие во всемирной истории, или попытки, предпринимаемые в этом направлении, сопровождаются резким усилением мифотворчества. Известный парадокс подобных ситуаций заключается в том, что возрождение мифа – первого исторического типа массового мировоззрения, присущего архаическому сознанию, – происходит в условиях уже социально дифференцированного (т.е. принципиально полисубъектного) общества с развитыми формами духовной культуры, неоднородными социальными потребностями и интересами.

Неомифами, число которых заметно возросло в современной культуре, пронизано обыденное сознание, искусство, литература, политика и т.п. С повышением роли науки в общественной жизни, формированием новой, социотехнической реальности в XV–XX вв. расширяется сегмент натуралистического и социотехнического мифотворчества в культуре. Неомифы в свою очередь стимулируют воспроизводство сопутствующих сайентологических верований, сайентологических религий современности, объединяемых понятием “New Age” («Новый Век»). Под воздействием неомифов актуализируются формообразования, которые, как казалось еще недавно, были достоянием истории культуры. Сами по себе неомифы, генетически близкие им, а также сопутствующие мировоззренческие формы существуют как определенное связанное целое в контексте парадоксографического сектора культуры той или иной эпохи.

Формирующаяся сегодня в рамках гуманитарной мысли целостная концепция вторичного мифотворчества, рассмотрение его истории, основных направлений, методологии и методов, источниковедческой базы выявляют его глубинные *антропологические основания*. Натуралистические и социотехнические мифы в религиоведческом измерении являются феноменами религиозной веры, в философском – мировоззренческими формами, социокультурном – феноменами культуры. Установлено, что сферой воспроизводства «вторичных» мифов является парадоксографический сектор культуры – ее универсальный феномен.

* Публикуется в новой редакции по: Щедрин А.Т. Людина в контексті «вторинної» міфотворчості // Культура України: зб. наук. праць / за ред. В.М. Шейка. Харків, 2009. С. 81–93.

Неомифы, как и другие мировоззренческие формообразования, составляющие парадоксографический сектор, объединяет существенная черта: они направлены на пересмотр *представлений об окружающем мире, месте человека в нем, возможностях самого человека*. В культурах разных эпох эти формообразования существовали в определенных границах, «нишах». На рубеже II–III тыс. возникают весомые опасения за саму судьбу рационалистически ориентированной культуры в связи с катастрофическим расширением границ этой «ниши», широкой экспансии мифа в культуре. Все громче звучат предупреждения о том, что «в свое время платой за недооценку иррационального в человеке и общественной жизни явилось поражение греческой философии (и всей античной культуры) в ее столкновении с христианской религиозно-мифологической верой... Не столь уж беспочвенны опасения, что аналогичное поражение ждет современную рационалистически ориентированную философию и... тех, кто уповает на спасительные традиционнопросветительские ценности и идеалы европейской культуры»¹. Отмеченные обстоятельства придают актуальность исследованию антропологических измерений вторичного мифа, сопутствующих ему мировоззренческих форм.

Архаический и вторичный миф: антропологические основания

Вторичный миф эпохи цивилизации имеет общие черты с мифом архаическим, так же в силу своей мировоззренческой природы выступает способом самоосознания человека в окружающем мире и одновременно – основой формирования «поведенческой программы» человека, его мировоззренческой культуры. Фундаментальное отношение «человек – мир» является источником вторичного, как и архаического, мифотворчества; именно из него «прорастают» мифы, мифологемы, верования и суеверия самой разной мировоззренческой природы, функционирующие на различных уровнях культуры.

В контексте архаического мифа возникают мощные основания для развития и воспроизводства мифов последующих эпох. На протяжении десятков тысяч лет безусловного господства архаических мифологических представлений о мире складывается целостный психофизиологический механизм инстинктов, потребностей и эмоций в их социокультурной опосредованности. Устойчивое сохранение этого механизма в течение длительного времени и актуализация в экстремальных ситуациях, в которых оказываются как отдельные индивиды, так и социальные сообщества, содействуют удовлетворению мировоззренческих потребностей этих субъектов в культурах различных эпох².

В эпоху цивилизации фундаментальное отношение «человек – мир» претерпевает качественные изменения; оно, по крайней мере, выглядит как тройственное: «человек – человек», «человек – общество», «человек – природа»; последнее удваивается, приобретает новые измерения: «человек – «*вторая природа*»», «общество –

¹ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 175.

² Щедрін А. Т. «Вторинна» міфотворчість як соціокультурний феномен: (проблеми релігієзнавчої культурологічного аналізу). Харьков, 2007. С. 65–89.

«вторая природа»». В отличие от Архаики культура, духовная жизнь общества и его мировоззренческое сознание впервые теряют холистичность. Бытие «разорванно-го» сознания, поиски целостного видения мира превращаются в новое существенное основание воспроизводства вторичных мифов.

Архаическое мифотворчество является исторически первой, но вовсе не единственной обобщенной формой наглядно-чувственной образности. Вторичный миф, воспроизводящийся в условиях глубоких социокультурных трансформаций, означает способность усиливать «градус» культурной креативности, направленной на продуцирование обобщенных форм наглядно-чувственной образности: она приобретает форму фольклорную; литературно-художественную; квазинаучных мифологем и т.д.; полиморфных мифоподобных, квазимифологических структур, имеющих отчетливо выраженную мировоззренческую природу³. Эти формообразования, отражающие глобальный кризис науки, получили название «квазинаучные формы культуры»⁴. В контексте этих форм вторичный миф активно претендует на роль регулятора практической деятельности людей.

Вторичный миф в социокультурном пространстве цивилизации

В отличие от традиционных мифов, вторичным мифам специалисты уделяли лишь эпизодическое внимание. Во многом это было связано с процессами формирования и функционирования самого механизма воспроизводства вторичных мифов в разные эпохи. Важным составным элементом этих механизмов является специфический феномен культуры, который получил название *парадоксографии* (от греч. *παράδοξος* – неожиданный, странный – описываю) и окончательно сформировался в культуре Античности, а конкретно – в произведениях античных авторов, которые создавались путем эклектического заимствования и последующей систематизации сообщений, добытых из контекста других произведений (естественнонаучных, исторических, биографических и т.д.). Парадоксографические сочинения, подчеркивал В.И. Вернадский, «отвечали чувству чудесного, питавшемуся христианскими легендами, отвечали мистическим настроениям, стремлению получить силы для борьбы с темными условиями действительности»⁵. По своей мировоззренческой направленности эти феномены кризисного сознания поздней Римской империи удивительно перекликаются с сюжетами современной парадоксографии⁶. Они отражали представления о сверхъестественном, которое противо-

³ Найдыш В.М. Фольклорная родословная квазинаучных мифологем // Человек. 1998. № 1. С. 5–19; Щедрин А.Т. «Нові» релігії, окультино-містичні течії та «вторинна» мифотворчість: «вікна» до «постхристиянської» цивілізації? // Культура України: зб. наук. прац. Харків, 2006. Вип. 17. С. 49–60.

⁴ Наука и квазинаучные формы мышления / отв. ред. В.М. Найдыш. М., 1999. С. 13.

⁵ Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М., 1988. С. 111.

⁶ Щедрин А.Т. «Вторинна» мифотворчість як соціокультурний феномен: (проблеми релігієзнавчо-культурологічного аналізу). С. 42–43, 108; Щедрин А.Т. Іморталізм як соціокультурний феномен пізньої Античності і постмодерну: (досвід порівняльного аналізу) // Науковий вісник. Серія: Філософія [Харківській нац. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди]. 2010. Вип. 32. С. 73–81.

стояло естественному, о чудесном, которое противоречило обыденному, об *аномалиях, которые отвергали норму*.

Ситуация, аналогичная той, которая наблюдалась в эпоху поздней Античности, неоднократно воспроизводилась в Средневековье, эпоху Возрождения, Новое время⁷. Следовательно, культура каждой эпохи имеет свой парадоксографический сектор, процессы в котором существенно влияют на религиозную креативность. Источники формирования этого сектора изменяются от эпохи к эпохе. На рубеже XIX–XX вв. *источником парадоксографических сюжетов стала собственно наука*, об этом, в частности, свидетельствовало возникновение *спиритизма, теософии, антропософии* на границе между наукой и религией⁸. В контексте культур различных эпох неомифы и сопутствующие им различные по своему происхождению мировоззренческие формы *позволяют «очеловечить» нечеловекосоразмерный мир* в такие моменты развития социума, когда эта чуждость человеку выступает особенно отчетливо и в потрясающих воображение формах.

Следует также отметить, что в социокультурном пространстве различных эпох натуралистические и социотехнические мифы были (и остаются) феноменами с неопределенной степенью вхождения в устойчивые сферы культуротворчества. Вторичное мифотворчество, сопутствующие ему сайентологические верования трансформируют существующие, реально функционирующие *картины мира*, способствуют их антропологизации. В частности, речь идет о таких картинах мира, как научная (НКМ), религиозная (РКМ), мистическая (М^{*}КМ), художественная (ХКМ). В условиях углубления кризисного состояния общества, которое приобретает глобальные масштабы, просматривается существенное оживление важных положений мифологического мировоззрения с присущей ему мифологической картиной мира (МКМ)⁹. Эта специфика вторичных мифов во многом определила особенности их изучения.

На протяжении XX в. заметное воздействие на воспроизводство неомифов, а затем и «ньюэйджеровской» религиозности оказывала и *научная фантастика* (НФ). Она способствовала облегчению наведения «мостов» между разными сферами культуры (наукой в академических и девиантных формах, литературой и искусством, религией, мистикой и т.д.); образованию «пересечений» между ее отдаленными элементами; синтезу представлений о естественном и сверхъестественном; соединению рационального и иррационального; заимствованию идей и образов в ХКМ-НФ как из НКМ, так и РКМ; преодолению границ между возможным и невозможным, по своему «очеловечивая» нечеловекосоразмерный мир.

⁷ Щедрін А.Т. Парадоксографія як проблема академічної культурології: (українознавчі аспекти) // Сучасна україністика: наукові парадигми мови, історії, філософії. Ч. II. Харків, 2010. С. 140–145; Щедрін А.Т. Социотехническое мифотворчество как феномен культуры (единство утопического сознания и натуралистических мифов) // Філософські перипетії: Вісник ХНУ ім. В.Н. Каразіна. № 706. Харків, 2005. С. 102–115.

⁸ Історія релігії в Україні: у 10 т. Т. 8. Нові релігії України / за ред. А. Колодного. Київ, 2010. С. 49–59, 59–70.

⁹ Щедрін А.Т. «Вторинна» мифотворчість сьогодення як соціокультурний феномен: методологічні й методичні аспекти дослідження // Науковий вісник. Серія: Філософія [Харківської нац. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди]. 2006. Вип. 22. С. 133–143.

Вторичный миф как объект и предмет исследования в философско-культурологической, религиоведческой традиции

Устойчивый интерес к мифу проявился в немецком романтизме. Для него миф был прототипом поэзии, из которой позднее развились наука и философия, важной частью социокультурного механизма мировоззренческого освоения достижений естественных наук, сделанных ими открытий на рубеже XVIII–XIX вв. «В натурфилософии, развившейся из идеалистического начала, – отмечал Ф. Шеллинг, – заложено первое отдаленное основание той будущей символики и той мифологии, которые будут созданы не одной личностью, но эпохой в целом»¹⁰. В натурфилософии этой эпохи актуализировались ставшие, казалось бы, достоянием истории культуры магические и мистические учения. Рост вторичного мифотворчества в социокультурном пространстве эпохи находил отражение в *альтернативных формах науки*¹¹.

В 60–70-е гг. XIX в. были сформулированы важные идеи о непрерывности процесса мифотворчества, его универсальном характере. «Мифологический процесс присущ человеческой природе, – утверждал А.Н. Веселовский. – Как в былые времена он произвел богатство языка и натуралистического мифа, так он продолжает творить и в века позднейшие на других почвах, отправляясь уже не от первичных впечатлений и непосредственного знания, а от богатства объективного знания, которое накопилось в человечестве веками»¹². Действительно, вторичный миф оказался способным к самым широким заимствованиям из различных сфер культуры, прежде всего в силу собственной мировоззренческой природы.

Сегодня философия мифа как направление междисциплинарных исследований интенсивно развивается¹³. При этом методология изучения вторичных мифов базируется не только на философских основаниях, но и на сочетании с ними социокультурного и религиоведческого подходов, которые позволяют выявить их соответствующие проекции в социокультурном пространстве различных эпох¹⁴.

¹⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966. С. 151; илл. 8.

¹¹ Порус В.Н. Альтернативы научного разума (К анализу романтической и натурфилософской критики классической науки) // ВИЕиТ. 1998. № 2. С. 18–50.

¹² Веселовский А.Н. Собр. соч. Т. XVI.М.; Л., 1938. С. 10.

¹³ См.: Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М., 2000; Найдых В.М. Философия мифологии: от античности до романтизма. М., 2002; Щедрин А.Т. «Вторинна» мифотворчість як соціокультурний феномен: (проблеми релігієзнавчо-культурологічного аналізу). Харків, 2007. С. 42–43, 108; Он же. Іморталізм як соціокультурний феномен пізньої Античності і постмодерну: (досвід порівняльного аналізу) // Науковий вісник. Серія: Філософія [Харківської нац. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди]. 2010. Вип. 32. С. 73–81.

¹⁴ Щедрин А.Т. «Вторинна» мифотворчість як соціокультурний феномен: (проблеми релігієзнавчо-культурологічного аналізу). С. 31–34.

Феноменология вторичного мифотворчества в социокультурном пространстве постмодерна

Сложность анализа процессов актуального мифотворчества состоит также в том, что они накладываются на другие процессы – *глобализационные, интернационализацию* культурной жизни, ускоренную *информатизацию* общества, *космизацию* культуры и т.п., включают их в свой механизм. Об этом свидетельствует, в частности, анализ тех форм натуралистических мифов, которые приобрели распространение в глобализирующемся социокультурном пространстве во второй половине XX в. и все активнее становятся средством заполнения «экзистенциального вакуума», компенсаторами утраты смысла жизни у растущего числа современников, заменой реальности желаемым, миром симулякров¹⁵; факторами воспроизводства «ньюэйджеровской» религиозности. Среди них следует отметить:

– мистифицированную «уфологию» (от англ. UFO – Unidentified Flying Objects – неопознанные летающие объекты), которая превратилась в ядро актуального неомифотворчества;

– «теорию древней астронавтики» (ТДА); наряду с представлениями о визитах на Землю пришельцев из космоса в геологическом и историческом прошлом (популяризатором которых являются неутомимые Эрих фон Дэникэн, З. Ситчин) в этой теории функционируют мифологема «Погибшая Венера», в которой экологические фобии нашего времени обосновываются ссылками на феномены культуры Мезоамерики; фигуры плоскогорья Наска; имеющая почти четыре десятилетия истории мифологема «Луна – творение внеземного разума» и т.д.;

– концепцию (концепции) «параллельных миров» (КПМ), которые дополняются представлениями об «аномальных зонах», «альтернативной истории»;

– концепцию «путешествий во времени» (КПВ) – форму натуралистического мифотворчества, которая возникла на рубеже XX–XXI вв.; она «обрастает» натуралистическим и социотехническим мифотворчеством, о «Филадельфийском эксперименте», «машинах времени», «иновременах», присутствующих в нашем времени, «временных петлях» и «трещинах», «хроноскопах» и т.д.; «мифология покоренного времени» превратилась в существенный элемент массовой культуры;

– концепцию (концепции) *полтергейста*, которая активно выступает связующим звеном между натуралистическо-космологической и натуралистическо-антропологической постмодернистской мифологией;

– концепцию (концепции) «*паранормальных способностей человека*» (ПСЧ), в которой функционирует сложный спектр представлений о телепатии, телекинезе и т.д., имеющих свою продолжительную историю; появление «детей Индиго» предлагается рассматривать как новую эволюционную ступень в развитии Homo sapiens и т.д.;

– концепции «*жизни после жизни*»; часть из них прямо смыкается с иммортализмом не только традиционно-доктринального христианства, но и спиритизма, теософии; иные носят натуралистический, светский характер, активно ассимилируют в свое содер-

¹⁵ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 100.

жание концептуальные основания эниологии, реаниматологии; получают распространение неоориентальные представления о реинкарнации;

– мистическую криптозоологию (от греч. *Κρυπτός* – тайный, скрытый, и... зоология) и т.п.;

– экологические мифы и фобии различной природы.

Ситуация постмодерна в разнообразных формах выявила также и то обстоятельство, что *связь человека с созданным им же предметным миром*, миром материальной культуры, техники *утрачивает ясность и «прозрачность»*. «Человеческий материал оказался неадекватным созданной им самой материальной культуре, – отмечал А.А. Зиновьев. – Человек просто не в состоянии овладеть и нормально оперировать непомерно большим числом довольно сложных операций с предметами материальной культуры, без которой он уже не может сделать ни шагу»¹⁶. Антропологические границы развития материальной культуры, обозначившиеся на рубеже II–III тыс., уже на «горизонте» обозримого будущего очерчивают контуры «постчеловеческого» мира, в котором творец и создатель «второй природы» выглядит совершенно излишним, крайне ненадежным и опасным звеном¹⁷. Светская эсхатология получает дополнительные импульсы для дальнейшего развития, а технофобии становятся основанием для экспансии вторичных мифов в социокультурном пространстве постмодерна.

Вторичное мифотворчество и религиозная креативность в социокультурном пространстве постмодерна

В структуре актуального мифотворчества центральное место занимает толкование проблем бытия внеземных цивилизаций, имеющих глубинные антропологические измерения¹⁸. Этому способствовала *космизация культуры человечества*, ускорившаяся с середины XX в. и ставшая существенной мировоззренческой доминантой развития культуры; что было обусловлено НФ. Центральное место в перечне вновь возникших неомифов, отвечающих глубинным, сущностным характеристикам культуры постмодерна, принадлежит проблемам *внеземного разума, внеземных цивилизаций (ВЦ), их потенциальных технико-технологических возможностей установления контактов с нами*¹⁹.

Вопрос о бытии ВЦ – это прежде всего вопрос о месте человека во Вселенной, трансформации основного мировоззренческого отношения в широкий спектр новых: «человек – Вселенная», «человек – Иные во Вселенной», «человек – универсум (мир)». Перспективы человечества на космологической шкале времени во многом

¹⁶ Зиновьев А.А. Логическая социология: материальная культура // Социально-гуманитарные знания. М., 2001. № 5. С. 177.

¹⁷ См.: Куртц П. Испытание потусторонним. М., 1999.

¹⁸ Щедрин А.Т. Концепция внеземных цивилизаций в контексте научного знания и нетрадиционных верований // Вестник ХГПУ: Философия. [Харьков], 1999. Вып. 67. С. 166–183; Щедрин А.Т. «Silentium Universi»: («Мовчання Космосу») як соціокультурний феномен // Культура України. Вип. 13. Харків, 2004. С. 27–46.

¹⁹ Щедрин А.Т. Феномен «Мовчання Неба»: (соціокультурні виміри проблеми буття позаземних цивілізацій і «вторинне» мифотворення) // Філософська думка. 2008. № 3. С. 47–61.

будут определяться тем, одинок ли человек во Вселенной и если нет, то кто его соседи, Другие? Не случайно К.Г. Юнг на заре космической эры подчеркивал парадоксальность бытия человека. «Человек, – отмечал он, – сам для себя загадка... В деле самопознания ему не с кем себя сравнивать... Он представляет собой на этой планете уникум, лишенный сравнимого подобия. Возможность сравнения, а вместе с ней и самосознания появилась бы лишь в том случае, если бы мы могли установить связь с другими теплокровными человекоподобными существами, живущими, может быть, в других созвездиях. А до тех пор *человечество... остается... для себя загадкой*»²⁰ (курсив наш. – А.Щ.).

Ответом на эту потребность было формирование двух программ решения данной проблемы, которые функционировали на разных уровнях культуры, но имели общие антропологические основания. В рамках современной НКМ с конца 50-х гг. XX в. начала складываться программа СЕТИ; эта широко вошедшая в социокультурный контекст аббревиатура произошла от английского «Communication with Extra-Terristrial Intelligence» («связь со внеземным разумом») и отражала усилия, направленные на поиск радиосигналов от внеземных цивилизаций. Более поздний термин – «проблема SETI» (от англ. Search for Extra-Terristrial Intelligence «поиск внеземного разума») – таких ограничений по направленности не содержал и предполагал возможность обнаружения следов астроинженерной деятельности, посещения Земли пришельцами в геологическом прошлом; поиск кибернетических инопланетных зондов в Солнечной системе. За пределами современной НКМ возникла уфологическая программа, или UFO-программа, изначально оппозиционная по отношению к реально функционирующей НКМ и утверждающая актуальное присутствие в атмосфере, океанах, Ближнем Космосе инопланетной техногенной деятельности. С 1947 г. – начала «эпопеи НЛО» – до 70-х гг. XX в. уфология превратилась из специфического явления американского социокультурного пространства в интернациональный феномен, не признающий границ²¹.

Наблюдения НЛО, которые на протяжении второй половины XX в. превратились в массовые, были интерпретированы в контексте широкого спектра концепций, имеющих мировоззренческую природу. Одной из них был целостный миф об «НЛО – космических кораблях внеземлян». С одной стороны, этот неомиф способствовал превращению проблемы бытия ВЦ в экран вселенских размеров, на котором разворачивалась мистерия смены блистающей утопии сотрудничества и взаимопонимания между «братьями по разуму» мрачными *антиутопиями отчуждения, подозрительности и прямых «звездных войн» между космическими цивилизациями*²². Эта «смена вех» оказалась созвучной целому ряду принципиальных установок культуры постмодерна. С другой стороны, миф об «НЛО – космических кораблях вне-

²⁰ Юнг К.Г. Современность и будущее. Минск, 1992. С. 24.

²¹ Щедрін А.Т. Уфологія як соціокультурний феномен: (від модерну до постмодерну) // Культура України. Вип. 22. Харків, 2008. С. 88–100.

²² Щедрін А.Т. «Нові» релігії, окультино-містичні течії та «вторинна» міфотворчість: «вікна» до «постхристиянської» цивілізації? // Культура України. Харків, 2006. Вип. 17. С. 49–60; Сиверцев М.А. Межрелигиозный диалог в эпоху глобализации // Человек. 2002. № 5. С. 76–87.

землян» стимулировал попытки моделирования, «заимствования» предполагаемых внеземных технологий инженерами Земли²³. Одновременно растущее взаимодействие двух программ постепенно сформировало представление о *галактическом социокультурном пространстве*, в которое включено человечество как объект внешних экзокультурных воздействий, а не субъект космического культуротворчества.

В условиях глубокой социокультурной трансформации, связанной с изменением хронотопа земной культуры, начала практического освоения космического пространства уфология стала смыслообразующим, интегративным ядром вторичного мифотворчества. «Уфология – это мифология космической эры. Ныне в нашем распоряжении не только ангелы, танцующие на кончике иглолки, но и космические инопланетные корабли и представители иной, внеземной жизни. Все они – продукт творческого воображения. Издревле оно выполняет поэтическую и экзистенциальную функцию», – справедливо отмечает П. Куртц; уфология – «вера новая, обращающая взор человечества к небу»²⁴. Она подвергается осуждению со стороны традиционно-доктринальных религий. Нерешенность проблемы аномальных явлений окружающей среды (АЯОС) генерирует формы наглядно-чувственной образности, которые служат основанием для новой, «ньюэйджеровской» религиозности.

Рост влияния уфологии на массовое сознание, «мировоззренческий импринтинг» ярких образов «чужих», осуществляемый электронными СМИ, их превращение в элемент массовой культуры на фоне обострения как глобального кризиса современной культуры, так и ее локальных форм привели к *трансформации сюжетов новой парадоксографии в религиозно-философские учения*. На информации, полученной «Извне», выстраивают свою теологическую доктрину и обосновывают необходимость глубокого, качественного реформирования общества религиозно-философское учение *Международное Разльское движение* (МРД), совокупность течений, которые объединяются понятием ченнелинг (от англ. *channel* – канал), другие аналогичные секты, количество которых с каждым годом заметно возрастает²⁵.

Изучение этих новообразований в социокультурном пространстве (и конфессиональном как его составной части) позволяет найти ответ на вопрос: «Насколько невероятными, поразительно причудливыми будут религии будущего, вскормленные идеями научного и ненаучного воображения?»²⁶. Основателем первого из них является французский деятель К. Ворилон (Разль). В 80–90-х гг. XX в. МРД охватил 48 стран. Мировоззренческими основаниями этого учения являются утверждения о реальности ВЦ, внеземном происхождении жизни и человека на Земле и другие тезисы, имеющие существенные области соприкосновения с неомифами различ-

²³ Щедрин А.Т. Социотехническое мифотворчество как феномен культуры (единство утопического сознания и натуралистических мифов) // Філософські перипетії: Вісник ХНУ ім. В.Н. Каразіна. № 706. [Харків], 2005. С. 102–115; Он же. Уфологія як соціокультурний феномен: (від модерну до постмодерну) // Культура України. Вип. 22. С. 88–100.

²⁴ Куртц П. Испытание потусторонним. С. 538–539, 540.

²⁵ Щедрин А.Т. «Вторинна» мифотворчість як соціокультурний феномен: (проблеми релігієзнавчо-культурологічного аналізу). С. 279–282.

²⁶ Куртц П. Испытание потусторонним. С. 540.

ных эпох. Главная цель МРД состоит в строительстве посольства для представителей ВЦ; сама возможность контакта с которыми, по мнению приверженцев этого учения, формирует принципиально новые отношения между людьми. Основы социальной политики, предложенные МРД, предусматривают определенную последовательность шагов по решению глобальных проблем современности; в контексте МРД было подвергнуто критике также современное католичество, которое осуждает мероприятия по планированию семьи.

Доктрина ченнелинга (как и спиритизма, теософии и т.д.), его картина мира создавались на основе веры в *Непрерывное Откровение*, качественно отличающее его от традиционно-доктринальных религий. Его начало было положено «Книгой Урантии» («Urantia Book») и возникшим вокруг нее Обществом «Книги Урантии» (Urantia Book Fellowship – UBF). Этот исходный документ ченнелинга представляет собой антологию из 196 текстов, «продиктованных» различным людям внеземными сверхъестественными сущностями. Они создавали представления о систематических контактах землян с внеземным разумом и его решающей роли в духовной эволюции человечества. Боги древности, мудрецы, чародеи разных эпох рассматривались ченнелерами как работники Галактической Иерархии Света. В доктринальное ядро этого учения вошли неомифы, сформировавшиеся под влиянием НФ и носящие *метаантропологический характер*, в частности, обзор генотипов Галактической Семьи (описания цивилизаций Лиры, Веги, Плеяд, Ориона, их истории, кросс-культурных связей, войн и союзов и т.д.), утверждения о контактах разных культур Земли с пришельцами из Космоса в разные эпохи прошлого и в настоящем.

Глобальная цивилизация, которая формируется сегодня, включает религиозный плюрализм, а его важными особенностями являются не только глобализация феномена неформальной религиозности, к которой относятся МРД и ченнелинг, но и появление внеконфессиональной, внецерковной, «ньюэйджеровской» религиозности, развитие института «приватной», индивидуализированной веры²⁷. Неомифы и сопутствующие им мировоззренческие формы активно участвуют в построении индивидуализированных картин мира своих сторонников, превращаются в важный элемент их духовного сознания, побуждают к антропологическому освоению нового образа мира, возникающего в современной культуре. Неомифы формируют мистическую (эзотерическую) картину мира, дистанцированную от реально функционирующих научной и религиозной; приобретают признаки новой утопии (онтологическо-космологической, хронотопии, экоутопии «Живой Земли», танатопии) или экологической антиутопии «Погибшая Венера»; являются формой реализации хилиастических и эсхатологических ожиданий.

В этом процессе появляется заметное ускорение. В частности, в культовых «Звездных войнах» Дж. Лукаса анимистические, магики-аниматистские представления о безликой, деперсонализированной Силе, находящейся в основе мироздания, проецируются на отдаленное будущее; в созданной им ХКМ они соседствуют

²⁷ Сиверцев М.А. Межрелигиозный диалог в эпоху глобализации // Человек. 2002. № 5. С. 76–87; Щедрін А.Т. «Вторинна» міфотворчість і відтворення приватної релігійності постмодернової природи // Історія релігій в Україні: науковий щорічник 2008 рік. Кн. II. Львів, 2008. С. 363–371.

с межзвездными полетами, картинами кросс-культурных связей между цивилизациями Галактики. Такая ХКМ повлияла на активизацию поисков «скрытых возможностей человека» у сторонников *девиантной науки*; не без ее влияния начался путь многочисленных искателей «Мест Силы» в нашем настоящем. А уже в 2007 г. религиоведами было зафиксировано *появление в ряде стран мира новой религии под названием Джедай, в основе которой – вера в Светлую и Темную Стороны Силы*²⁸.

Таким образом, вторичные мифы являются многомерными объектами, имеющими различные «проекции» в культуре: в религиозном измерении это феномены религиозной веры, в философском – мировоззренческие формы, социокультурном – феномены культуры. Сферой их воспроизводства является парадоксографический сектор культуры – ее универсальный феномен. И традиционные, и вторичные мифы имеют глубинные антропологические основания. Фундаментальное отношение «человек – мир» является источником вторичного, как и архаического, мифотворчества, мифологем, верований и суеверий самой разной мировоззренческой природы, функционирующих на разных уровнях культуры. Все они направлены на пересмотр представлений об окружающем мире, месте человека в нем, возможностях самого человека. Перспективы человечества на космологической шкале времени во многом будут определяться ответом на вопрос, одинок ли человек во Вселенной. Этот ответ предлагают вторичные мифы, которые являются также основанием «ньюэйджеровской» религиозности. Неомифы и сопутствующие им мировоззренческие формы становятся средством заполнения «экзистенциального вакуума», компенсаторами утраты смысла жизни.

Насыщение социокультурного пространства эпохи этими мировоззренческими формообразованиями ведет к изменению его геометрии, появлению определенного системного эффекта. Паутина вторичных мифов качественно изменяет мироощущение и мировосприятие не только отдельных индивидов, но и культуры в целом. Смещаются перспективы – далекое иллюзорно приближается, а реально возможное, достижимое отдалается, приобретает черты неосуществимого. В искривленном социокультурном пространстве коренным образом изменяется характер информационных процессов; современники перестают понимать очевидное и признают реальным принципиально невозможное. Место вторичных мифов в культуре, их креативный потенциал требуют углубленного культурологического, философско-религиоведческого анализа, укрепления междисциплинарных подходов к их изучению.

© Щедрин А.Т., 2010

²⁸ Релігійна панорама. 2007. № 5 (80). С. 48–49.

ПОЛИТИКА И РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ*

Постоянное возрастание роли религиозного и политического факторов в развитии современного техногенного общества ставит новые задачи перед религиоведением в осмыслении новых общественных явлений и процессов. Определенным следствием этих процессов можно считать появление новой структурной составляющей религиоведения – политологии религии, развивающейся на стыке политологии и религиоведения.

Политология религии охватывает ту область религиоведения, которая занимается осмыслением сущности и смысла религиозного феномена с политологической точки зрения, рассматривает политику как важную часть социумной детерминанты, создающую необходимость и возможность появления и существования религии, изучает особенности процесса взаимовлияния религиозного и политического факторов развития общества. Результатом этого взаимовлияния может быть как политико-религиозный синкретизм, который наиболее ярко проявляется в теократических и цезарепапистских моделях сосуществования религии и государства, так и некоторое дистанцирование религии от политики, что наблюдается в настоящее время (правда, с определенными оговорками) в странах, где реализуется принцип свободы совести.

Взаимодействие религии и политики является объективным процессом, ведь у этих форм общественного сознания практически одни и те же носители. Политика как общественное явление возникло на том этапе развития человеческого общества, для которого было характерно появление этнической, социальной и религиозной дифференциации, и представляет собой сферу взаимоотношений различных социальных групп и индивидов по поводу использования институтов публичной власти для реализации своих общественно значимых интересов и нужд. Если рассматривать приверженцев разных религиозных направлений как определенные социальные группы, которые, как подтверждает история человечества, в большинстве стараются использовать в своих целях власть (инквизиция, ранний

* Публикуется в новой редакции по: Саган О. Політика і релігія // Політологія: підручник. Київ, 2001. С. 358–373.

кальвинизм, ислам, иудаизм и т.п.), то становится очевидным, что религия и политика – явления неотделимые.

Взаимодействие религии и политики может происходить на двух уровнях:

а) внешнем – общественном (теократия, цезарепапизм, государственная Церковь и т.п.) и индивидуальном (глава / иерарх Церкви как глава / чиновник государства и наоборот);

б) внутреннем (структурном и функциональном).

Это взаимодействие нашло свое идеологическое оформление в определенных религиозных и политических концепциях. Отдельно можно выделить явления религиозного реформаторства и фундаментализма как важные факторы политической жизни общества. Следствием взаимодействия религиозного и политического факторов является формирование определенных моделей государственно-церковных отношений как форм сосуществования религии и государства – базовых элементов политической системы общества.

Структурный уровень взаимодействия религии и политики

Этот уровень взаимодействия определяется приблизительно одинаковой структурой религии (религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения и религиозные организации) и политики (политическое сознание, политическая деятельность, политические отношения и политические организации), которые, при условии одних и тех же носителей этих форм общественного сознания, не могут не накладываться.

Каждый элемент религиозного комплекса также структурируется. В частности, религиозное сознание имеет два уровня – теоретический (концептуальное содержание религии) и практический (ежедневный, бытовой). Наибольшее влияние на формирование и развитие политики оказывает именно теоретический уровень религии, который формируется прежде всего на основе текстов Священного Писания (Веды, Трипитака, Авеста, Библия, Коран и т.п.), других книг, священных для верующих (произведения отцов христианской Церкви, Сунна и другие общепризнанные книги вероисповедного характера). Теоретическая религиозность является основой не только богословских, но и почти всех известных философских, этических и социально-политических учений, а также оказывает прямое влияние на формирование или обоснование определенного политического устройства, общественных отношений, связанных с проблемой публичной власти. Институты последней, со своей стороны, вместе с религиозными учреждениями закрепляют сформированные стереотипы сознания и поведения верующих.

Не менее важную роль в политической жизни общества играет религиозная деятельность индивидов (внекультовая и культовая). Верующий человек в своей внекультовой религиозной деятельности на теоретическом и практическом уровнях может влиять на ход политической жизни общества путем выполнения политических заказов властных структур или же критики последних с опорой на религиозные доктрины. Значительно меньше возможностей влиять на политику или быть под ее влиянием.

янием имеет культовая деятельность индивидов. Тем не менее эти влияния полностью не исключаются (например, отлучение от Церкви по политическим мотивам).

В соответствии с религиозным сознанием верующего реализуются и существуют (благодаря религиозной деятельности) религиозные отношения (внекультовые и культовые). Обе эти формы необходимы для политического развития общества, однако наибольшее влияние на него оказывают внекультовые религиозные отношения, которые актуализируются внекультовой религиозной деятельностью. Политика не может пренебрегать религиозными отношениями, поскольку их носителями могут быть целые народы или значительные общественные группы, а сами отношения могут иметь терпимый / нетерпимый характер, быть нейтральными и т.п., что может существенно влиять на функционирование политических учреждений в обществе. Важной для политики является форма или способ фиксации и опосредствования религиозных отношений.

Наиболее тесно взаимодействует с политической жизнью общества четвертый элемент религиозного комплекса – религиозные организации, которые представляют собой институционализированную форму религиозных культовых систем. Как основные социальные учреждения, которые не потеряли своего значения и по сей день, религиозные организации призваны упорядочить жизнь и деятельность людей, частично дублируя, таким образом, функции учреждений публичной власти. Взаимоотношения последних с религиозными организациями никогда не были однозначными и постоянно изменялись – от доминирования определенных светских общественных институтов и детерминирования ими особенностей развития религиозного фактора до полного подчинения светских учреждений религиозным.

Кроме того, характер взаимовлияния политических учреждений и религиозных организаций зависит также от типа последних. Например, Церковь или деноминация, имеющие большое количество последователей в определенной стране, могут диктовать выгодные им условия, в том числе корректировать деятельность политических учреждений и партий. В более сложном положении находятся секты и харизматические культы, функционирование которых всегда затруднялось (во многих странах усложняется до сих пор) именно на политическом уровне, ведь органы власти вынуждены реагировать на давление доминирующих религиозных центров. Противодействие деятельности, а иногда и репрессии против приверженцев отдельных Церквей, сект, культов часто становились причинами не только экономической, но и политической нестабильности общества (например, изгнание гугенотов из Франции; гонения на иудеев в разных странах; преследование христиан в мусульманских странах и т.п.).

Функциональный уровень взаимодействия религии и политики

Тесная связь религии и политики обуславливается также теми основными функциями (а в результате осуществления этих функций – и определенной ролью), которые выполняет религия в обществе. Проведем их беглый анализ.

Мировоззренческая функция, которая ориентирована в первую очередь на определение места и роли человека в созданном Богом мире, формирует взгля-

ды по вопросам зарождения и развития мира, человека и общества и т.п. Именно эта функция определяет цель жизни и идеалы верующего. С одной стороны, сформированные с помощью религии миропонимание, мироощущение и т.п. могут побуждать человека вступать в конфликт с носителями или субъектами политики (государством, партией и т.п.), если последние противоречат взглядам, оценкам и нормам религиозно ориентированного индивида или религиозной институции (чаще всего это бывает в условиях пребывания этого индивида / институции в иноверной среде). С другой стороны, в условиях единоверной среды верующие могут активно влиять на структурные компоненты политики в целях введения в ранг обязательных определенных взглядов и норм поведения, принимать участие в формировании политических доктрин.

Не менее важной в политической жизни общества является и компенсаторная функция религии, которая смягчает или полностью снимает бессилие, зависимость и ограниченность человеческого существования как в изменении объективных и субъективных условий бытия, так и в построении собственного сознания. Политика, функциями которой всегда были принуждение в интересах отдельных слоев населения и удовлетворение интересов власти, не могла не использовать возможности компенсаторной функции религии, ведь она снимала напряжение социального противостояния путем проповеди равенства всех в своей греховности (христианство), страданиях (буддизм), покорности (ислам), обещала за перенесенные на земле страдания счастливую жизнь в потустороннем мире. Важную роль выполняет также психологический аспект компенсации: религия, давая человеку уверенность в себе и определенную мотивацию к деятельности, сглаживает социальные конфликты, вызванные неудачной политикой в сферах общественной жизни (экономической, социальной, культурной, национальной и т.п.).

Коммуникативная функция религии дает возможность верующим обмениваться определенной информацией, оценками религиозных или нерелигиозных явлений. Для политики важно то, что религиозное учение пропагандирует братское или терпимое отношения хотя бы к единоверцам, что является одним из необходимых условий правдивой интерпретации полученной информации, положительно го восприятия человека человеком.

Для стабильного функционирования политической жизни общества актуальна также регулятивная функция религии, ориентированная на осуществление определенного управления деятельностью, поведением верующих, упорядочение отношения между ними. До Новейшего времени истории человечества религия практически единолично занималась регламентацией норм сосуществования (мораль, право) и образцов поведения (воспитания) индивидов, устанавливала систему контроля над их деятельностью, поощрением / наказанием, разрабатывала и всячески внедряла желательные мотивы деятельности. Таким образом, эта функция религии, социализируя личность, дублирует такую же функцию политики, которая также включает личность в сложный мир общественных отношений.

Дублируется (на базе той части общества, которую представляют верующие) еще и такая функция и религии, и политики, как интегрирующе-дизинтегрирующая. Ведь в пределах определенного вероисповедания происходит объединение инди-

видов. При наличии в обществе различных Церквей и религиозных направлений (особенно таких, которые противостоят друг другу), религия может выполнять и дезинтегрирующую функцию, выступать источником политической напряженности. Религиозные конфликты не только потрясали политические основы отдельных государств, но и служили причиной изменения политических систем в международных или региональных масштабах (Крестовые походы, Реформация, мусульманская экспансия и т.п.).

Важную роль в развитии общества играет культуротранслирующая функция религии, которая приводит к наследственности политических традиций, ведь передача культурного наследия (в том числе политической культуры) определенного народа от поколения к поколению обеспечивает непрерывность его развития. Культуротранслирующими проблемами, но в своем предметном поле и со своей мотивацией, занимается также политика, одной из функций которой является обеспечение последовательности и новационности социального развития как общества в целом, так и отдельного человека. Вместе с тем религия, как и политика, может выполнять не только культуротранслирующую, но и культуропрерывающую функцию в отношении отдельной нации. Особенно ярко это проявлялось в развитии и распространении мировых религий. Подобная картина наблюдается и в политике, где изменение общественного устройства часто уничтожает и большинство культурных достояний народа (например, большевистская экспансия 1918 г. на Украину).

Наиболее тесно из всех названных функций религии с политикой связана легитимно-разлегитимизирующая. Эта функция обосновывает, освящает и в определенной мере узаконивает (легитимизирует) некоторые общественные порядки и учреждения, определенные формы отношений, нормы поведения и т.п. Религия может давать определенную оценку общественным явлениям, формировать соответствующее отношение к ним, при этом различные конфессии могут по-разному оценивать одно и то же явление. Например, Реформация освятила с помощью Священного Писания появление буржуазных общественных отношений, а в Русской империи Православная Церковь с помощью той же Библии всячески защищала феодальные порядки. Разлегитимизирующая роль религии проявляется, как правило, в тех случаях, когда определенная социальная группа находится в иноверном государстве и, используя религиозные доктрины, старается изменить существующие порядки.

Таким образом, благодаря названным функциям религия выполняет важную конструктивную (или деструктивную) роль в развитии и функционировании политической структуры общества. Эта роль зависит:

– от особенностей вероучения и культа, организационных характеристик конкретной конфессии или религиозного направления (в том числе меры использования достижений искусства и науки, интегрированности в общество и т.п.). Помимо названных форм взаимовлияния религиозного и политического сознания, догматы, каноны, обрядовые традиции определенной религиозной системы влияют на процессы институционализации ее в обществе, организационное структурирование ее религиозных объединений. Так, вера протестантов в индивидуальное спасение без посредников подорвала авторитет и необходимость клириков. Не нуждается в институте священства и буддизм, где путь верующего – индивидуальное спасение;

– времени влияния, ведь одна и та же конфессия в разные периоды может как защищать, так и разрушать определенную политическую структуру;

– особенностей конкретного региона, где это влияние происходит. Одна и та же конфессия может одновременно в различных странах защищать и разрушать отживающий общественный порядок. Это можно объяснить тем, что за незначительным исключением религия имеет внесословный, общеклассовый характер. Верующие в Бога (богов) могут принадлежать к разным социальным группам, но их вера может быть одним из главных факторов объединения этих групп для общей борьбы (решения определенных задач) с иноверцами или даже другими государствами (Крестовые походы, войны Арабского Халифата и т.п.).

В определенных исторических условиях в одном обществе могут прогрессировать процессы секуляризации, а в другом – сакрализации. Одна и та же конфессия может относиться к власти как к представителям «темных сил» (например, христианство на раннем этапе его истории) или же как к помазанникам Божиим. В свою очередь каждое конкретное государство и его политические учреждения по-своему понимают, истолковывают и осуществляют свои практические действия в сфере взаимоотношений религии и политики, которые часто приводили к войнам между единоверными государствами и массовым уничтожением единоверцев. В некоторых странах религиозные учреждения полностью находятся под контролем государства. Например, ряд Лютеранских Церквей подчинены (согласно Аугсбургскому соглашению) светской власти, которая осуществляет функции церковного управления. Главой Англиканской Церкви и высшей апелляционной инстанцией в церковных делах является монарх. Главами Церквей были, а во многих случаях остаются и ныне, монархи стран доминирования ислама или христианства: халиф – представитель Аллаха на Земле; православный царь – помазанник Божий; император в Японии – верховный жрец богини Аматерасу и т.п. Существуют и противоположные примеры, когда факт избрания первосвященником автоматически открывает доступ к неограниченной светской власти (Папа Римский, Далай-Лама и т.д.).

Связь религии и политики усиливается также целенаправленными действиями церковных учреждений, первоиерархов религиозных течений в направлении максимального представительства Церкви в политических учреждениях в целях лоббирования собственных интересов.

В определенные периоды развития человечества связь религии и политики была настолько тесной, что можно говорить даже о религиозно-политическом синкретизме. При этом религия воспринималась как неотъемлемый элемент политического фактора и наоборот. Можно привести множество подобных примеров. В частности, жрецы в ранних цивилизациях выполняли и государственные функции: писали законы, делали астрономические расчеты, руководили сбором налогов, строительством оросительных систем, занимались судопроизводством и т.п. Вместе с тем в древнекитайской религии выполнение сугубо религиозных функций было поручено государственным чиновникам.

Стоит отметить и другой аспект этого вопроса, примеров которого особенно много в Новой истории человечества, – использование религии политическими силами как важный фактор порабощения народов. К такому методу прибегали

практически все империи Нового времени: Османская, где принятие ислама рассматривалось как условие уменьшения экономического и политического давления; Британская, использовавшая католицизм и англиканство как орудие в борьбе за свое утверждение в колониях; Российская, для которой православие стало средством ассимиляции поработенных народов, и т.п. Соответственно распад империй приводил к массовому отказу целых наций от этих «имперских Церквей».

Взаимодействие религии и политики обусловило появление определенной богословской и политической литературы на эту тему. Практически каждая Церковь (религиозное направление) имеет свое социальное учение, в котором отражены ее взгляды на различные стороны общественной жизни – политику, экономику, общественный порядок, собственность, семью и т.п. Такое учение является дополнительным средством наполнения социальной жизни верующего религиозным содержанием, обоснованием приоритета религиозного над нерелигиозным. При этом с изменением особенностей общественного бытия происходит изменение и социального учения Церкви, которая, по словам Иоанна Павла II, «должна воспринимать социальную весть Евангелия не как теорию, но прежде всего как основание и руководство к действию»¹.

Новые реалии XX в. привели к возникновению большого количества идей, целью которых было введение в орбиту христианства представления о человеке как субъекте общественно-политической деятельности. Направлениями этой своего рода «политической теологии» можно назвать сформированные в середине и второй половине XX в. «теологию политики», «теологию мира», «теологию надежды», «теологию революции», «теологию освобождения», «женскую теологию» и др., авторами которых зачастую были различные по взглядам мыслители – от приверженцев умеренного реформизма до леворадикалов.

Все эти теологические системы, возникшие как реакция на противоречия и кризисные явления определенных сфер современного общества, рассматривают человека прежде всего как политическую сущность, которая выполняет свое назначение в общественных отношениях. Способом реализации христианской веры для индивида является его непосредственное участие в общественно-преобразующей деятельности. Именно под этим углом зрения переосмысливаются ныне основные понятия христианского вероучения, в частности о спасении и грехе, любви и милосердии и др., получая определенный политический оттенок. Политическая теология претендует на выражение интересов не отдельных общественных групп и классов, а всего человечества, доказывает, что христианство не является пожизненным союзником несправедливых политических систем и общественных структур.

© Саган А.Н., 2010

¹ Центессимус аннус. Гл. VI, п. 57.

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ РЕЛИГИИ В КУЛЬТУРЕ*

Анализируя многообразие проявлений современного культурологического знания и в полной мере учитывая взаимодействие и взаимовлияние всех его основных форм, нельзя не увидеть наличие разногласий в толковании таких понятий, как религия и культура. До сих пор сохраняются различия в размышлениях о том, что такое культура и какова роль в ней религии.

Содержание культуры крайне разнородно (материальные, духовные, художественные разновидности человеческой деятельности, ее процессы, результаты, проявления в самом человеке), а функциональный диапазон религии слишком широк, чтобы можно было рассуждать о ней как о феномене, а не об отдельных ее функциях и их проявлениях в культуре. Различные науки обращались к изучению этих явлений, но каждой из них присуще сведение целостности культуры или религии к узкопредметной части, стороне, аспекту – этнографическому, социологическому, психологическому, технологическому, искусствоведческому и др.

Возникает необходимость преодолеть эти затруднения и подняться от интуитивного ощущения целостности религии и культуры до их теоретического осмысления как систем, отличающихся полифункциональностью и самой высокой степенью сложности по своему устройству. Религия предстает системой исторической, которая саморазвивается и саморегулируется, будучи органически связанной с человеком.

В процессе исследования особенностей укоренения религии в культуре необходимо прежде всего определить основание анализа. Очень плодотворными оказались системный и структурно-функциональный анализ культуры и религии, а также подход к осмыслению вопроса, каким образом функциональный диапазон религии связан с функциональным диапазоном культуры.

Существуют две тенденции в понимании религии и ее соотношения с обществом: дихотомическая и трансцендентно-имманентная. Первая исходит из разграничения религии и общества как «самостоятельных величин», качественно отличных друг от друга сфер, признает трансцендентность сущности и содержа-

* Публикуется в новой редакции по: Бодак В. Функціональні можливості релігії в культурі // Бодак В.А. Релігія і культура: взаємодія і взаємовпливи. Київ, 2005. С. 35–50.

ния религиозного феномена. Сущность религии, выраженная в догматическом учении, богослужении и т.д., является несоциальной. Она не относится к этому миру, она – «сверхмировая», ее характеризуют «вечные истины», «вневременные принципы», «надысторическое зерно», «трансцендентный смысл» и проч. Социальную сторону имеют лишь отдельные явления религии, прежде всего ее видимые образования – организации, учреждения, поведение и коммуникации верующих и т.п. Трансцендентно-имманентное понимание пытается соединить оба аспекта рассматриваемого явления: религия присуща обществу, существует внутри него и в то же время выходит за его пределы.

Системный взгляд на культуру и религию позволяет увидеть их сложное взаимодействие и целостное единство материальной и духовной форм деятельности, а также синкретически объединяющую их художественную деятельность.

Вместе с тем подход, предполагающий лишь констатацию (и подтверждение конкретными примерами) вхождения религии в культуру через искусство, моральные и правовые нормы, идеологию, слияние религиозных и светских институтов путем реализации в них своих функций, довольно узкий. На наш взгляд, более перспективен в культурологическом исследовании религии анализ объективности ее многофункциональности, причинами которой являются извечное единство религии с культурой, связь с государством, властью и ее способность удовлетворять не только духовные, но и социальные, антропологические потребности человека и общества, а также тот исторический факт, что предпосылки религиозного (или мистического) отношения человека к миру были первой в истории человечества известной нам формой «духовной культуры», которая не имела своей целью материальное производство или чисто биологическое выживание.

Религия оказалась стойким феноменом культуры, который проник практически во все ее сферы (кроме науки). С развитием научного знания, светской культуры и искусства становятся зримыми культурная неоднородность, сложность ее структурирования и функционирования. Необходимость в осмыслении культуры появляется тогда, когда она начинает выступать целостностью, объединяющей различные ее составные части. Однако возникает вопрос: каким образом религия «входит» в культуру, закрепляется в ней и почему неизменно сопровождает на всех этапах ее развития, занимая то главное, то второстепенное место?

Анализируя вхождение новой религии (инкультурацию) в уже существующую культуру, важно оценить, как это религиозное явление воспринимается культурными и государственными институтами, влияет на мировоззрение данного общества, что привносит в него. Религия в данном случае выступает в роли новации для культуры, и ее признание или непризнание обществом зависит в основном от двух факторов – объективной необходимости общественной и индивидуальной жизни и возможности адаптации новых идей к существующему стандарту понимания. Выживают те актуальные для культуры идеи и понятия, которые адаптированы к ней, а потому способны «выжить» в ее среде.

Вхождение религии в культурное пространство можно рассматривать также как влияние самого религиозного феномена на культуру, его связь с различными аспектами последней. Как справедливо отмечает Б.А. Лобовик, «религия консти-

туируется в обществе и его культуре на дорогах приспособительного и сакрального отношения к ним. В первом случае речь идет, конечно, не о субъективированном понятии приспособленчества – религиозное сознание естественным образом приспосабливается к велениям времени, осваивается с изменяющейся социокультурной действительностью»¹.

Главным критерием при определении того или иного явления как моделирующего основания всегда выступает характер его воздействия на объективную действительность с ее предельно широкими связями, отношениями, свойствами. Религия входит в культуру через объективные потребности человека и общества, реализует в ней свои функции, создавая собственную форму и влияя на содержание других культурных форм через самосознание человека и социума. Каждая из функций религии так или иначе воплощалась в культуре, точнее – находила в ней форму религиозной картины мира, религиозного искусства, литературы, архитектуры, морали и т.п., причем одновременно во многих областях. Точно так же функции самой культуры представлены сразу несколькими ее отраслями.

Многие авторы стремятся выявить и охарактеризовать различные функции религии в культуре. Так, в «Академическом религиоведении» выделены компенсаторная функция, коммуникативная, мировоззренческая, интегративная, регулятивная, терапевтическая, культуросохраняющая и ряд других². Е.В. Соколов в работе «Культурология»³ основной акцент делает на шести функциях религии – защитно-адаптивной, преобразовательной, коммуникативной, сигнификативной, нормативной и «психической разрядки», а также называет еще три, связанные с личностью, – функции «гоминизации, социализации, инкультурации». Ю.В. Ананьев в исследовании «Культура как интегратор социума»⁴ перечисляет девять функций религии: адаптивную, образовательную, когнитивную, валюативную, информативную, коммуникативную, нормативную, регулятивную, интегративную. Как видим, дифференциация функций религии в культуре у различных авторов неодинакова, однако суждения во многом совпадают.

Бесспорно, в культуре религия выполняет ряд важнейших функций, главной из которых является создание и укрепление общественной солидарности. Кроме того, религия прежде всего путем культовой практики конституирует общество как целое: подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание (дисциплинирующая функция), укрепляет социальное единство (интегративная функция), поддерживает традиции, верования, ценности (воспроизводящая, трансляционная функция), возбуждает чувство удовлетворения, социальный энтузиазм (вдохновляющая, эйфоризирующая функция). Религия выполняла и выполняет также и познавательную функцию, которая, однако, в настоящее время принадлежит преимущественно науке. Реагируя на это изменение, Э. Дюркгейм утверждал, что в действительности нет религий, которые были бы ложными, и что

¹ Культура: Религия: Атеизм / под ред. Б. Лобовика. Киев, 1991. С. 25–26.

² Академічне релігієзнавство / за ред. А. Колодного. Київ, 2000. С. 558.

³ Соколов Э.В. Культурология. М., 1994.

⁴ Ананьев Ю.В. Культура как интегратор социума. Н. Новгород, 1996.

все они по-своему являются истинными. «Неправильно думать, – писал он, – что наука, с одной стороны, и мораль и религия – с другой, представляют собой виды <...> антиномий, поскольку эти две формы человеческой активности в действительности происходят из того же источника»⁵.

Религия выполняет также культуросохраняющую и культуротворческую функции. Приобретая в культурном пространстве свои формы, она становится зримой. Культурологическое влияние произведений искусства и литературы на религиозные сюжеты нельзя недооценивать. Все, что формализуется в культуре, так или иначе влияет на нее. Религия как традиция выступает средством понимания, интерпретации существующих установок, норм, правил, ценностей, смыслов. Традиция – это сохранение некоторой когнитивной системы, общей для большого количества людей. Она поддерживается всеми доступными культуре средствами, а если речь идет о религиозной культуре, то и всеми средствами, доступными религии. Сохранение религиозной традиции в данном контексте можно сопоставить с необходимостью поддержания определенной когнитивной системы, интерпретации знаков, текстов, смыслов, ценностей, этики, морали, норм поведения.

Сохранение в культуре и традициях определенного когнитивного поля необходимо прежде всего потому, что рядом с объективным и общечеловеческим существует субъективное. В отсутствие канона, догмата, авторитета, общественного договора человек произвольно трактует смыслы, нормы, ценности. Этот анархизм чаще приводит к хаосу, чем к изменению культурной парадигмы в сторону усложнения. Религия в этом смысле имеет культуросохраняющее значение, оберегая традицию, обосновывая ее авторитетом Бога.

В культуре религия задает иерархически построенную систему норм, согласно которой одни действия разрешены, а другие – запрещены, и тем самым определяет моральные позиции по отношению к миру. Было бы ошибкой считать, что нормативная функция религии – это нечто привнесенное властными структурами, скорее это объективное требование оптимизации жизнедеятельности как человека, так и общества, поскольку некоторые формы религиозного поведения, будучи универсальными, не принадлежат какой-то определенной религии, равно как и определенному государственному строю. Религия формирует, интерпретирует и передает из поколения в поколение правила и нормы, которые общество предъявляет индивиду и тем самым делает его общественным, а следовательно – и моральным существом. Религиозные нормы в силу своей абсолютности имеют наибольшее значение для интеграции общества. Религиозность является побудительной силой, мотивом социального действия, направленного на практическое овладение действительностью. Любая религия призвана обеспечить господство человека над обстоятельствами его повседневной жизни. Кроме того, религия формирует у своих последователей способность к рационализации окружающего мира, необходимым следствием которой становится легитимизация по отно-

⁵ Durkheim E. *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*. Paris, 1912. P. 635.

шению ко всем звеньям действительности, обосновывает и объясняет мир в его упорядоченности.

На это обстоятельство указывал Т. Парсонс. Он отмечал, что религия выполняет легитимативную функцию, выступая «системой поддержки образцов». Она состоит из «структурных, символически значимых систем, в которых и посредством которых ориентируются и направляются социальные системы и личности». В примитивном обществе, изучение которого является предметом культурной антропологии, все ценности, по Т. Парсонсу, имеют сакральный характер. В развитом обществе выстраивается сложная иерархия ценностей, принадлежащих к праву, морали и искусству. Однако и в современном правовом государстве «легитимизация имеет начало прежде всего в религиозных обоснованиях», – убежден Т. Парсонс. Из «высших обоснований», по его мнению, вытекают «другие, более низкие уровни узаконения»⁶.

Придание религиозного смысла важно для каждой отдельной сферы общественной жизни. В «примитивных» обществах религия была непосредственно вплетена в повседневную жизнь и не имела специальных институтов. В процессе общественной дифференциации она превратилась в особую сферу жизни общества, институционализировалась. Наряду со своей первичной функцией социализации индивида религия стала решать задачи легитимизации государственного строя, нравственности и др. Поскольку в наличном человеческом бытии нет никакой точки соприкосновения, которая соединила бы различные, иногда противоположные силы общества, религия перенесла окончательное их объединение в потусторонний мир. Бог стал трансцендентной формулой, именем социально интегрированного единства, в котором достигается наичистейшее, самое возвышенное и завершенное осуществление того, что в обществе всегда остается прерывистым.

Религия играет главную роль в создании «жизненного мира» не только человека, но и культуры, поскольку ей как смылосозидательной инстанции подчинены все другие средства придания смысла.

Особое значение в человеческой жизни имеют отдаленные цели, прежде всего цель самого бытия, синтезирующая частные основы целепологания. Ее задает нравственно-религиозная идея спасения, воздаяния за бедствия, невзгоды и несчастья, перенесенные человеком в жизни. Религиозная интерпретация мира является средством овладения им, освоения многочисленных смыслов окружающей действительности для формирования адекватных смыслов действия. В этом случае иррациональность воспринимается в форме переживания многих возможностей поведения, разнообразных альтернатив в способах действия. Вероучение обеспечивает религиозное смыслоназначение повседневной жизни людей.

Религия является также формообразующим фактором в освоении человеком мира. Очевидно, что человек, будучи рожденным в определенной культуре, усваивает все ее нормы, правила, каноны. Без этого невозможен процесс социализа-

⁶ Американская социология: перспективы, проблемы, методы / под ред. Т. Парсонса. М., 1972. С. 365, 368.

ции. Культура дает форму собственным переживанием человека. Если речь идет о религиозной культуре, то это готовая форма для выражения собственных иррациональных чувств, потребности в защите, справедливости и др. Светская культура также дает форму для воплощения внутреннего состояния поиска, творчества.

Следует отметить, однако, что в светской культуре, в отличие от религиозной, отсутствует форма, через которую человек мог бы адекватно выразить все потребности собственной иррациональной природы. Религиозная картина мира выводит человека в сферу трансцендентного, в то время как светская ограничивает его имманентным. В светской культуре отсутствуют форма, объект и предмет познания, религиозная картина мира представляет Бога как предельно абстрактный персонифицированный объект, включающий мир, человека, законы и причины бытия. Культы, обряды и ритуалы в культурологическом смысле вводят ценность, отсутствующую в светской культуре, – отношения человека с Богом.

Известно, что человеку свойственно переживать трансперсональный (в терминологии С. Грофа), мистический (или религиозный) опыт, быть свидетелем необъяснимых рационально (в том числе с позиций научной рациональности) событий, а также стремиться выйти за экзистенциальные, социальные, антропологические ограничения⁷. Это возможно только при трансценденции сознания и наличного бытия за пределы имманентных состояний. Кроме того, откровенная социальная несправедливость, несовершенство общества и межличностных отношений, моральное несовершенство формируют в душе человека неистребимое стремление к красоте, гармонии, нравственному идеалу. При отсутствии подобного стремления у человека и общества не было бы ни духовной культуры, ни гуманизма, ни социального прогресса.

С. Булгаков пишет: «Религия является переживанием трансцендентного, что становится... имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживанием трансцендентно-имманентного... В категориях религии трансцендентно-имманентное есть основное формальное понятие, в котором осознается связь с Божеством»⁸.

Следовательно, основная полярность религиозного сознания – это противоположность трансцендентного в пределах замкнутого круга сознания. То, что находится за этим кругом, в его пределах не существует и является собственно трансцендентным.

Религия является производительной силой человеческой способности к трансцендентированию, с помощью которой исторически сложившееся и символически заданное мировоззрение принимается индивидом и перерабатывается во внутреннюю субъективную форму наличного бытия; необходимым компонентом становления человека, символически-трансцендентным основанием содержания и определителем ценности его существования.

Осознание факта собственной смертности приводит человека к поиску смысла жизни. Традиционно в культуре ответ на это дает только религия, расширяя,

⁷ См.: Гроф С. За пределами мозга. М., 1993.

⁸ Булгаков С.Н. О культе // Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 30.

прорывая пространственно-временные границы человеческого существования. Как человек, так и культура способны удерживать равновесие между конечностью жизни и вечностью, инспирируя содержание за пределы имманентного бытия.

Ориентирующая сила религии особенно важна в кризисных, предельных ситуациях, ставящих под вопрос существование повседневного мира. Следует отметить, что возникновение пограничных состояний и экстремальных ситуаций – не исключение, а правило в жизни как отдельного человека, так и народа, культуры, непреодолимая часть экзистенции, а следовательно – экзистенциальных проблем. Было бы большой ошибкой игнорировать их, считать случайностью или думать, что их можно каким-то образом избежать. Если бы такая установка была принята за основу, то эта функция из культуры искренилась бы вовсе, в результате чего человек и культура потеряли бы значительную долю как своего содержания, так и своего иммунитета.

Пограничные состояния и экстремальные ситуации не могут не возникать, они закономерны. Следовательно, в арсенале культуры и человека должна непременно присутствовать функция преодоления экзистенциальных проблем, лишь одной из которых являются пограничные ситуации. Должны быть и адекватные средства их решения, в противном случае человек и культура окажутся нежизнеспособными. Таким образом, ориентирующая функция религии обеспечивает человеку и социуму возможность выживания. Не только иная сфера культуры, но и вся светская культура в целом эту проблему не решают, поскольку, в отличие от религии, не имеют для этого адекватных средств. Религия же структурирует такие ситуации, устанавливает связь с «нормой», противостоит хаосу и конструирует наполненный смыслом процесс жизни.

Социализирующая функция религии очевидна, но она настолько важна, что ее нельзя не упомянуть, поскольку религия функционирует через постоянные свои действия, происходящие в контексте социальной связи. Религия изначально существует в культуре как социальная реальность и в процессе социализации усваивается индивидом вместе с тем комплексом идей, ценностей и культовых действий, которые она с собой несет.

Социальные реалии человеческой жизни – это стремление к пониманию, любви, признанию (которое приходит как реакция на человеческие действия), ощущению реальности своего мира, собственной правоты через общение с единомышленниками. До тех пор мир человека никем не разделен, его как бы не существует ни для кого, кроме его носителя. Однако именно благодаря религиозным институтам, через таинства и обряды, поддержку религиозного описания мира и общение с теми, кто его разделяет, осуществляется его реальность. Это лишь одна из социальных функций религии, которая прежде всего связана с трансцендентными ценностями и перестройкой ради них наличного собственного бытия верующего и его внутреннего мира.

Не все действия человека, однако, являются социальными, т.е. ориентированными на поведение других. В частности, не относятся к социальным действия религиозного характера, если они не выходят за пределы созерцания, прочитан-

ной в одиночестве молитвы и др. Именно так понимает социальное действие М. Вебер. Так же его понимает и современная социология.

Потребность в защищенности, определенности, стабильности также можно отнести к одной из социальных потребностей человека. Ее удовлетворяют общество и государство. Однако человеку необходима и высшая защита – защита Бога, Высшего Разума, чего-то безусловно сильного и справедливого. Эту функцию выполняет религия.

Одной из потребностей человека было и остается придание некоторого высшего, сакрального смысла своего бытия или хотя бы некоторым аспектам своей деятельности. Случается так, что даже в структурах повседневной жизни обнаруживаются измерения религиозного. Под их влиянием у человека в процессе интернализации формируется «индуктивная вера». П. Бергер говорит, что «священный мир может оказаться в игре, а также и в других сферах человеческой жизнедеятельности. Следовательно, существует религиозность, являющаяся жизненно необходимой и само собой разумеющейся в наше плюралистическое столетие. Эта внедренная в частное пространство религиозность может даже игнорироваться, но именно она творит индивидуальный религиозный опыт повседневности»⁹.

В контексте выяснения содержания культуротворческой функции религии представляется возможным говорить и о ее вдохновляющей роли. Творчество – это процесс, неотъемлемой частью которого является сам творческий. Настоящее, значимое произведение искусства определяется не столько сюжетом, темой (этим обусловлен только его светский или религиозный характер), сколько духом, содержанием, внутренним опытом, в том числе и мистическим (или религиозным), пережитым его автором, точкой отсчета, отталкиваясь от которой действует человек-творец. В светском по форме иногда может быть больше сакрального по содержанию, а в религиозном – светского.

Однако нередки случаи, когда для человека вообще отсутствует сакральная составляющая его жизни, что имеет психологические и социальные последствия не только для него, но и для общества, в которое он включен. Предмет веры зачастую определяет Церковь, община, даже государство, если оно связано с Церковью. Диапазон сакрального в разные времена и в разных культурах был различным в зависимости от степени влияния религии на культурное пространство, но никогда нельзя было полностью избавить человека от сакральных истин, ценностей, переживаний без нанесения ущерба как его психике и здоровью, так и благополучию всего общества в целом. Сакрализация бытия культуры, мира, человека – в этом, на наш взгляд, также заключается жизненно важная функция религии.

Очевидно, что, обладая столь широким функциональным диапазоном, религия не может не иметь мировоззренческой функции, прежде всего потому, что она представляет в культуре современное описание мира, причем, на наш взгляд,

⁹ Berger P.L. Auf den Spuren der Engel. Frankfurt, 1981. S. 66.

более сложно структурированное, более полное и последовательное, чем в любой другой отрасли культуры (хотя заметим, что это религиозное описание мира, безусловно, не является рациональным, научно обоснованным, а зачастую, с точки зрения его эмпирики, вообще бездоказательным).

Религиозность периода до научной революции XVII в., даже до начала XX в., значительно отличается от современной. Это обусловлено историческим развитием культуры и общества. Следует отметить, что вплоть до XVII в. сама культура как специфическое явление не была предметом специального рассмотрения. По нашему мнению, это можно объяснить, с одной стороны, многовековым господством религиозного сознания, для которого истинный творец – это Бог, а подлинное бытие самого человека – на небе, а не на земле и не в культуре, созданной самим человеком, а с другой – отсутствием в тот период противопоставления «религия – культура» вследствие неразделимости этих сфер.

Кардинальную роль в их разделении сыграло появление научной картины мира в дополнение к религиозному его видению. До этого религия не имела серьезной альтернативы в описании мира. Тезис «Бога нет» в средневековой культуре поставил бы человека перед фрустрацией такого масштаба, преодолеть который было бы невозможно из-за отсутствия иной адекватной идеи, которая объясняла бы мир, легитимизировала его порядки и защищала человека в экзистенциальных ситуациях внутреннего и внешнего характера.

Для динамического развития культуры недостаточно субъективных истин отдельных индивидов, поэтому только научная и религиозная картины мира могли претендовать на истину. Учитывая то, что научная картина мира стала существенно отличаться от религиозной лишь несколько веков назад, можно говорить, что в течение тысячелетий другой общепризнанной истины, помимо религиозной, не существовало. С этих позиций культурологическое влияние религии приобретает значение системообразующего фактора как для общества в целом, так и для структурирования внутреннего мира отдельного человека, а следовательно, имеет мировоззренческое значение.

В современной культуре мировоззренческая функция религии сохраняется (несмотря на то что верующими считают себя далеко не все), поскольку религиозное описание мира является структурно более полным, целостным и последовательным, чем даже научное, хотя и не базируется на эмпирических доказательствах и принципах научной рациональности. Это объясняется, во-первых, более широким функциональным диапазоном религии, а следовательно, и возможностью включать в описание мира те отрасли, которыми наука не занимается; во-вторых – возможностью ее аргументации выходить за пределы научной рациональности и эмпирического доказательства, имманентного бытия мира, человека, культуры.

Культурологическая функция религии – это результирующая всех других ее функций, каждая из которых имеет объективную природу и объективную необходимость как для внутреннего мира человека, так и для функционирования общественных институтов. Функциональный диапазон религии очень широк, поскольку он касается всех основных уровней существования и развития человека и культуры – онтологического, антропологического, социального,

праксеологического, экзистенциального, в том числе дихотомии «трансцендентное – имманентное».

Все функции религии объективно обусловлены, как и необходимость их формализации, результатом которой является культура (и не только религиозная). При этом мы не говорим, что религия первична по отношению к культуре, поскольку первичным является требование реализации, стабилизации, развития человеческой природы и общества. Каждая функция религии обусловлена сразу несколькими факторами и находит свое отражение практически во всех элементах культуры.

Онтологические и антропологические основы имеет и светская культура (поскольку культуры – и религиозная, и светская – создаются людьми, реализующими в них свои потребности), однако у нее нет того функционального диапазона, который имеет религия. В светской культуре отсутствует элемент, являющийся основным в религии, – богообщение и все, что с этим связано, в частности стремление к совершенству божественной природы, получению помощи Бога в земных делах, Его любви, благодати, откровений, знамений. Таким образом, ограничиваясь лишь светской культурой, человек не способен удовлетворить все потребности собственной природы, а заодно и реализовать весь свой антропологический потенциал.

Однако из этого не следует, что светская культура вторична по отношению к религиозной, поскольку по своему содержанию принадлежит к последней как категория частного к целому (не в том смысле, что входит в религиозную культуру, а в том, что отражает только некоторые частные аспекты жизни). Отдельное необходимо, но оно не может заменить целое, а целое зачастую невозможно понять без его частных.

Артефакты формализации внутреннего состояния человека и потребностей общества называются религиозной культурой, артефакты формализации других аспектов внутренней реальности и общественных процессов становятся культурой светской. Как религиозная культура влияет на светскую жизнь, так и светская – на духовный мир человека. Не только одна культура влияет на другую, но и разные стороны жизни индивида – друг на друга. В этом, в частности, заключается ответственность творца, художника, ученого перед обществом, а также учителя перед учеником, государства перед своими гражданами.

Идея, которая транслируется через культуру, при современных средствах массовой информации быстро становится доступной широкому кругу людей, осуществляя влияние на их мир.

Религиозные догматы, обряды, ритуалы, атрибуты, общины – это часть культуры, которая должна концентрировать внимание человека на Боге. Однако, тесно переплетаясь с тканью культуры, религия никогда не была ее единственным выражением, поскольку человек имеет еще и эмоциональную и рациональную природу, а временное – это все, что есть в его распоряжении, и именно оно является репрезентом вечности.

Стоит, однако, обратить особое внимание на то обстоятельство, что культура неоднородна с точки зрения как развития собственных подсистем, так и субъ-

ективности внутреннего мира составляющих ее индивидов. Все элементы культуры образуют единый самоорганизующийся живой организм. Если смотреть на этот процесс только с исторической или феноменологической точки зрения, то можно сделать ошибку. Феноменологический анализ должен быть дополнен процессуальным, концептуальным, основанным прежде всего на системном подходе, принципе холизма, учете состояния всех подсистем культуры как целого, а также качества внутренних связей этих подсистем. Как справедливо отмечает Е.К. Быстрицкий, «фиксированное нами совпадение между уникальностью бытия любой культурной общности и индивидуальностью личностного бытия в культуре находит свое подтверждение не только в хорошо известной гуманитарной традиции сближения и даже отождествления “наук о культуре” и “наук о человеке” (“гуманитарное знание”), равно как и в общих методологических трудностях постижения культурно-исторического бытия людей общими средствами теоретического мышления»¹⁰.

Неоднородность культуры и ее составляющих обусловлена тем, что в ней обязательно присутствуют все элементы: те, которые творят, привносят в мир новое знание, те, которые его хранят и транслируют, и те, которые его потребляют. Это могут быть как отдельные личности, так и общественные институты. Следует учитывать, что культура – это абстрактное явление, фоновое состояние жизни общества, через которое социализируются его члены. Представляется необходимым разграничить исследовательские вопросы: «Что дает религия культуре в целом, процессам и институтам, развивающимся в ней?» и «Что дает религия становлению отдельного человека, развивающемуся в универсуме культуры?». Это влияние зачастую не синхронизированное: для одних исторических институтов религия может выступать в роли тормозящего фактора, для других (а также для отдельных индивидов) – выполнять не только культуросохраняющую и культуротранслирующую, но и развивающую функции.

Неоднородность институтов культуры, как и ее субъектов, составляет основу ее гомеостаза. Религия в силу своей многофункциональности актуальна для всех культурных институтов или только для их части. Именно широкий функциональный спектр религии отражен в культуре с помощью религиозной картины мира, религиозной морали, религиозного культа, сюжетов религиозного искусства. Рассматривая проблему соотношения и взаимоотношений религии и культуры, мы пришли к выводам, которые не были очевидными в начале нашего исследования: функциональный диапазон религии не просто шире любой другой сферы культуры, не просто проявляется в духовной культуре, а практически совпадает с функциональным диапазоном последней, влияя при этом опосредованно также и на культуру материальную. Никакое другое явление культуры, взятое отдельно, такого функционального диапазона не имеет.

Общая модель вхождения религии в культуру имеет множество структурных компонентов, которые проявляются в функциях религии в культуре и на-

¹⁰ Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. Киев, 1991. С. 163.

ходятся как минимум в пяти плоскостях – онтологической, антропологической, социальной, праксеологической и функциональной. Отметим, что выделение этих плоскостей в самостоятельные реалии весьма условно, в действительности они, как и функции религии, взаимопроникающие. Это синкретическое единство, которое мы искусственно разбиваем на составляющие, поскольку изучение его в противном случае невозможно. Однако при исследовании проблемы этот синкретизм всегда нужно учитывать¹¹.

Все рассмотренные в рамках настоящего исследования факторы объективны, соответствуют естественным законам человеческой природы и общества, определяют весь функциональный диапазон религии, неизбежно проявляемый в культуре, способствуют вхождению в нее религии, поскольку функциональный диапазон последней позволяет актуализировать все заложенные в человеке и обществе потребности, которые можно рассматривать как причины человеческой активности не только в материальной, но и в духовной сфере. Онтологические, антропологические, социальные, психологические основания, на наш взгляд, являются причиной культуры вообще – как религиозной, так и светской.

© Бодак В.А., 2010

¹¹ Бодак В.А. Релігія і культура: взаємодія і взаємовплив. Київ, 2005.

КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА*

XXI век ставит христианство перед новыми проблемами. По-разному их оценивают и пытаются решить Католическая и Православные Церкви. Если первая предлагает модель объединенной Европы как «единой христианской Европы от Атлантики до Урала» с «общим корнем христианской культуры» и «объединенным христианским сообществом», которое «дышит обеими легкими» – восточным и западным, то Православные Церкви, в частности Русская Православная Церковь (РПЦ) и Украинская Православная Церковь (УПЦ), а также Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата (УПЦ КП) по-иному воспринимают культурно-цивилизационные вызовы в условиях глобализации и секуляризации Европы.

РПЦ обеспокоена расширением границ объединенной Европы к востоку и возможным вхождением в нее в недалеком будущем стран с многомиллионным православным населением. Иерархи из Московского Патриархата считают, что евроинтеграция «несет угрозу сохранению духовной, культурной, религиозной идентичности православного народа, поскольку нужно будет приспособить свою жизнь к чуждым православию этическим и ценностным стандартам». Российское православие оскорблено тем, что его ставят перед дилеммой: «или православие изменится, или будет отброшено мировым содружеством, под псевдонимом которого выступает западная культура».

Исходя из своей духовной традиции, РПЦ воспринимает европейский антропоцентричный гуманизм, либерализм и свободу совести как стандарты чужого для себя миропонимания и мироощущения, которое «разрушает национально-культурную и религиозную идентичность, ведет к обеднению полноты Божия мира, его унификации, в конечном итоге, гибели»¹. Следовательно, католической модели «объединенной христианской Европы от Атлантики до Урала» противоп-

* Публикуется в новой редакции по: *Яроцкий П.* Культурно-цивілізаційні аспекти міжрелігійного діалогу // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. Київ, 2009. С. 232–244.

¹ *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // Релігійна свобода: науковий щорічник. Київ, 2002. № 6. С. 50–51.

ставляется идея православно-славянской цивилизации, православной культурной идентичности, «Святой Руси».

УПЦ КП по другим причинам не воспринимает католическую модель «объединенной христианской Европы». Патриарх Филарет считает кризисным современное состояние религии и европейской цивилизации. Последняя, сформировавшись на принципах нехристианского гуманизма, перестала быть христианской, считает Патриарх УПЦ КП. Европейская цивилизация сделала вопрос религии и веры предметом свободного волеизъявления граждан; в конце второго тысячелетия это привело к религиозному полиформизму. Следовательно, секулярная культура современной Европы ставит на повестку дня не веру в истинного Бога, а мораль. «Христианского Бога, как она полагает, уже нет, а христианская мораль подменяется почему-то общечеловеческой. Сегодня религиозная сфера включает все религиозные традиции и религиозный опыт. Это называется синкретизмом»².

Патриарх Филарет обвиняет европейскую цивилизацию в том, что она «открыла двери восточным религиям, выбросила из общественной жизни христианство», а столкновение с мировыми религиями обнаружило, что «секуляризация является порождением христианского мира», и «она не распространяется на другие религиозные традиции». Из этого следует, как отмечает Патриарх, что «христианство проигрывает в столкновении с исламской цивилизацией»³. Глобализация, по словам Патриарха, «не знает государственных границ», «не считается с культурной идентичностью», безразлична «к религиозным традициям народов». В связи с этим вывод Предстоятеля УПЦ КП о перспективах западного европейского христианства эсхатологически и апокалипсически пессимистичен. Западная европейская христианская цивилизация ассоциируется, по его убеждению, с Вавилонской башней.

Католическое видение культурно-цивилизационного развития Европы в XXI в. характеризуется перспективным реализмом, дискурсом которого является социально-этическая концепция с доминированием в ней приоритетности достоинства человека. В социальном учении Католической Церкви акцентируется внимание на том, что в свободном обществе должны преобладать ценности, которые обеспечивают благо каждому человеку. Любые экономические реформы должны способствовать становлению человеческого и справедливого общественного порядка. Во времена понтификата Иоанна Павла II католическая концепция культурно-цивилизационного развития мира и прежде всего – Европы приобрела новую содержательность в виде перспективного движения к установлению «цивилизации любви». Понятийно-категориальный аппарат католического социального учения стал пополняться такими определениями, как *субсидиарность, солидарность, развитие, соучастие, органическая концепция общественной жизни, универсальное назначение благ, общество свободного труда и развития*.

² Доповідь Святішого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета на Помісному Соборі 9–10 січня 2001 року // Православний церковний календар 2001 року. [Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви.]

³ Там же.

Учение католицизма в последние годы понтификата Иоанна Павла II все больше оперировало экономическими понятиями, социальными оценками, морально-этическим измерением результатов общественного прогресса, практическими выводами и предложениями. В нем доминировала персоналистская парадигма в обосновании цивилизационного развития, в центре которой поставлено достоинство человека, приоритетность личности в контексте капитала, рынка, общества. В этих положениях и выявилось различие православного теоцентризма и католического антропоцентризма. «Новый тип гуманизма» выдвигался Иоанном Павлом II на первое место в антропологическом обосновании социально-этической доктрины Церкви. Направляющим вектором этой доктрины были: персонализация, становление личности, гуманизация общественных отношений.

События в Европе последнего десятилетия XX в., как считал Папа Иоанн Павел II, создали предпосылки для отмены идеологических барьеров и открыли путь к единству Европы. Используя уже упомянутую метафору об «обоих легких», этот Папа ставил перед собой цель – достичь взаимообогащения духовных, культурных и религиозных традиций Востока и Запада. Однако «вместо ожидаемого сообщества духа, – с горечью в последние годы своего понтификата не переставал отмечать Иоанн Павел II, – наблюдаем новые деления и конфликты. Такая ситуация требует от политиков, людей науки и культуры, всех христиан активных действий для достижения интеграции Европы». В то же время он предостерегал европейцев от опасности, которая кроется в проекте объединения Европы на почве исключительно экономической и политической, в некритичном отношении к потребительской модели жизни. «Если хотим, чтобы новая объединенная Европа была долговременной и крепкой, она должна строиться на тех духовных ценностях, которые ее когда-то сформировали, с учетом богатства и разнообразия культур и традиций всех ее народов. Это должно быть Большое Европейское Сообщество Духа»⁴.

Глава Католической Церкви постоянно доказывал, что прогресс экономики в любом государстве не может осуществляться за счет человека и ограничения его основных прав и свобод. Это должно быть развитие, в котором «человек является подлежащим», т.е. важнейшим и самым ценным фактором. Механизмами социально-этической доктрины в тот период Католическая Церковь пыталась решать триединую задачу: разоблачать несправедливые ситуации и тенденции развития общества; стимулировать позитивные изменения в социуме и всестороннее развитие человека; утверждать приоритетность достоинства личности (доминанта персоналистской философии Иоанна Павла II). «Сумеет ли христианская Европа стать Европой “самаритянской” – милосердной, гуманной? Сумеет ли христианство на эту высоту человеческого духа поднести государство?» Именно в этом Папа видел критерий эффективности «евангелизации Церкви и мира» – важнейшего духовно-гуманитарного задания XXI в.⁵

Нынешний понтифик Бенедикт XVI уводит Церковь от непосредственного участия в построении справедливого общества, почти не оперирует тем

⁴ Яроцкий П.Л. Папа Іван Павло II: «Слуга єдності» і великий гуманіст // Віче. 2001. № 5. С. 130.

⁵ Там же.

гуманистически-персоналистским понятийно-категориальным аппаратом социального учения, который определял также действенный антропологический стимул в «евангелизации Церкви и мира». Нынешний Папа считает, что создание справедливого гражданского общества – это «генеральное задание каждого нового поколения», а Церкви принадлежит функция «очищения разума» и «этической формации». Настаивая на этой «сторожевой роли» Церкви, Бенедикт XVI так аргументирует свою позицию: «Социальная справедливость не является делом Церкви, поскольку должна реализоваться с помощью политических факторов. И все же Церковь заинтересована делом строительства справедливости путем воссоздания интеллигенцией мобилизации человеческой воли на требования добра»⁶.

Однако если Иоанн Павел II постоянно подчеркивал, что Церковь не связана ни с одной идеологией, не обнаруживает свое расположение к какой-либо политической программе, то нынешний глава Католической Церкви заявляет о своих симпатиях к либерализму. Прочитав книгу Марчелло Пэра (итальянского философа и сенатора) «Почему мы должны называться христианами? Либерализм, Европа, этика», Папа написал послание автору, выразил благодарность и отметил, в частности, такие желаемые для Католической Церкви ценностные векторы развития либерализма в современной Европе:

- сущность либерализма укоренена в христианском представлении о Боге, потому что либерализм отображает божественный акт создания человека по подобию Бога, от которого человек получил дар свободы;

- базируясь на либерально-христианских фундаментах, Европа найдет свою идентичность и не станет космополитической реальностью;

- либерализм не перестанет быть либерализмом, останется верным себе, если приобщится к христианской доктрине добра и этим предпримет решающий шаг к преодолению своего внутреннего кризиса;

- трезвый рационализм, широта философского взгляда и сила аргументации автора апологетики либерализма (Марчелло Пэра) чрезвычайно нужна сегодня Европе и всему миру;

- либерализм возвращается к своим корням благодаря учению Церкви, которая, адресуясь к светским лицам, к неверующим, не предлагает им обращаться к Богу, а призывает прежде всего найти общие основы свобод и прав человека – сердцевину либерализма.

Папа Бенедикт XVI считает, что «особенно заслуживает внимания» осуществленный автором книги анализ «концепции межрелигиозного и межкультурного диалога», которая «чрезвычайно ясно дает понять, что межрелигиозный диалог – в узком понимании этого слова – невозможен, в то время как больше необходим межкультурный диалог <...> Учитывая, что из-за религиозных отличий диалог невозможен без того чтобы не отступить от собственной веры, нужно быть готовым встретиться лицом к лицу с публичным обсуждением культурных последствий

⁶ *Benedict XVI. Encyklika «Deus caritas est». Warszawa, 2006.*

глубинных религиозных отличий. Здесь диалог, взаимные коррекции и обогащения возможны и нужны», – констатирует Папа⁷.

Эти высказывания Понтифика о философии диалога вызвали в его адрес упреки, поскольку были восприняты как возражение против диалога между религиями. Новая формула разграничения межрелигиозного и межкультурного диалога (предоставление приоритета последнему, призыв к публичному обсуждению культурных последствий глубинных религиозных различий) положена в основу современной ватиканской концепции, которую представил кардинал Жан-Луи Торан, президент Папского совета по межрелигиозному диалогу. Суть этой формулы заключается в следующем:

- существует непреодолимое отличие богословской веры (принятия объявленной истины о Троице и Боге) от верований других религий (совокупности опыта и размышлений, которые происходят из мудрости и религиозности их последователей в поисках истины);

- следовательно, богословский диалог между христианами и адептами других религий невозможен, потому что богословскую веру нельзя сравнивать с верованиями;

- христиане и последователи других нехристианских религий не верят в одного и того же Бога; даже монотеистичность нехристианской религии (ислама, иудаизма) не может быть мотивацией для широкого богословского диалога;

- у христиан и монотеистов-нехристиан различные отношения с Богом; еще в большей степени это касается священных книг этих религий, поскольку христиане не являются последователями «религии Книги» (как в исламе), а поклоняются Слову, которое есть не чем иным, как Лицом, т.е. Иисусом, который никогда ничего не писал и не диктовал⁸.

Кардинал Жан-Луи Торан считает, что Ватикан должен вести серьезный диалог с людьми других религий, сузив его, однако, к таким темам, как креационизм (сотворение мира и человека), семья, пост, потусторонняя вечная жизнь. При этом он ссылается на соборную декларацию *Nostra aetate*, которая якобы именно такой формат богословского диалога актуализирует в широком смысле. Однако разграничение межрелигиозного диалога в «широком понимании» с христианскими религиями и в «узком понимании» с нехристианскими (даже монотеистическими) вызвало недоумение, поскольку это очевидный отход от того понимания межрелигиозного диалога, который «запатентован» в соборной декларации *Nostra aetate* и манифестирован предыдущим понтификом Иоанном Павлом II.

Широкое «пространство спасения» и «круги диалога спасения» очертил Папа Павел VI в своей первой энциклике «*Ecclesiam suam*». «Различные круги диалога спасения», как завещал этот понтифик, охватывают не только католицизм, а вслед за ним – православие, протестантизм, но и другие монотеистические религии – иудаизм, ислам, а также политеистические религии и даже «внерелигиозных людей доброй воли». Эта новая «сотериологическая конструкция народа Божия» была раз-

⁷ Католицький вісник. 2009. № 2. С. 5.

⁸ Там же. С. 6.

вита в соборных документах – «Декларации об отношениях Католической Церкви с нехристианскими религиями», «Декрете об экуменизме», «Декларации о религиозной свободе». Все названные соборные документы сделали возможным поворот от признания лишь единственно спасающей Церкви (Католической) к «широкому сотериологическому пространству», в котором нашлось место для других религий, не только христианских, и даже к «аффирмации» (утверждению, удостоверению) религиозных ценностей, присущих различным формам религии, – от верований анимистов до буддизма и индуизма. Этим религиям, как отмечал Иоанн Павел II, присущи «духовные ценности», а именно: учение о существовании Наивысшего Существа, которое основывается на врожденном религиозном ощущении (ранние религиозные верования); усилия, направленные на углубленное обогащение тайной трансцендентного и правдивое постижение смысла человеческой экзистенции (индуизм); осознание недостаточности временного существования человека и его стремление достичь морального совершенства с помощью ряда ценностных средств (буддизм).

Как видим, налицо существенные расхождения в отношении к нехристианским монотеистическим религиям (не говоря уже о политеистических) при сравнении современной ватиканской концепции межрелигиозного диалога с соборной и послесоборной трактовкой «пространства спасения» и «различных кругов диалога спасения».

Нынешние руководители Ватикана, сужая тематику диалога с нехристианскими религиями, выводят его за пределы самого существенного, что может актуализировать этот диалог, – сотериологической ценности того или иного религиозного учения. Наблюдается очевидная ревизия концепции II Ватиканского собора (1962–1965) в угоду консервативным элементам, которые в последнее время активизировались в Католической Церкви. Это свидетельствует о том, что аффирмация по посттриденским образцам эклезиологической и сотериологической эксклюзивности Католической Церкви не предана забвению. Периодически об этом напоминает в документах Святого Престола, начиная с Декларации «*Dominus Iesus*» (5 сентября 2000 г.), продолжая «Ответами на вопросы, которые касаются некоторых аспектов Церкви» (10 июля 2007 г.) и заканчивая концепцией о сужении межрелигиозного диалога с нехристианскими религиями (поскольку существует риск в чем-то «отступить от собственной веры») и его замене «обсуждением культурных последствий глубинных религиозных отличий», о чем и говорил президент Папского совета по межрелигиозному диалогу кардинал Жан-Луи Торан.

Поскольку ислам расширяет свои границы и укрепляет свои позиции в христианской Европе, диалог с ним становится актуальным и для Католической, и для Православных Церквей. В последнее время об этом заявлял и Предстоятель УПЦ митрополит Владимир (Сабодан). Рассуждая о том, от чего будет зависеть судьба христианства в XXI в., в частности на европейском континенте, Предстоятель УПЦ пришел к выводу, что наиболее актуальной проблемой представляется «динамичный рост ислама в Европе». Для христианства, считает митрополит, это является вызовом, поскольку «ислам исповедуют сегодня 1,5 млрд человек, и эта религиоз-

ная традиция очень активно развивается, а количество людей, которые исповедуют эту религию, в Европе стремительно растет»⁹.

В этой ситуации для христианской Церкви и цивилизации в целом, как подчеркнул митрополит Владимир, «очень важно установить доброжелательные и партнерские отношения с европейскими мусульманами». Предстоятель УПЦ актуализирует христианско-мусульманский диалог, который, по его убеждению, должен быть «диалогом просветленных и обогащенных верой сердец и культур». Следовательно, это должен быть межкультурный диалог, доминантой которого становится понимание свободы христианами и мусульманами, а также связь между понятием человеческой личности и свободы. Но если предлагаемый содержательный формат диалога превратится в апологию лишь «христианского понимания человеческой личности и свободы», то вряд ли мусульмане его воспримут. Можно согласиться с митрополитом Владимиром в том, что «исламскому сознанию кажется подозрительным понятие свободы», ассоциирующееся у мусульман с современным секуляризованным и либеральным обществом на Западе как обществом, которое непосредственно выросло из христианской морали. В данном случае вырисовывается актуальность христианско-мусульманского диалога с доминантой межкультурной составляющей, который сегодня стоит в повестке дня как для Католической, так и для Православных Церквей. Это должен быть диалог глубокий, взвешенный, интеллектуальный, менее всего сведенный к богословско-конфессиональной окрашенности. На весах такого диалога должны быть положены: сущностный аспект достижений и взаимовлияний христианской и исламской цивилизаций, проникновение и взаимообогащение европейской и арабской культур и в конечном итоге понятие «свобода», актуальное и для сообщества мусульман на европейском континенте, и для христианских меньшинств в мусульманских странах.

Вместе с тем межрелигиозный диалог в контексте экуменической тенденции приобретает сегодня особое значение после избрания Патриархом Московским и всея Руси митрополита Кирилла, прежнего влиятельного православного дипломата – руководителя отдела Московского Патриархата по внешним церковным связям. Фигура и митрополита, и нынешнего Патриарха Кирилла вызывала раньше и, тем более, сегодня пристальное внимание на Западе, прежде всего в Ватикане.

Что же было определяющим в отношениях Московского Патриархата с Католической Церковью и, в частности, со Святым Престолом, до избрания митрополита Кирилла Патриархом? *Свобода совести, секуляризованное общество, либерализм и глобализация* – эти феномены Западного мира РПЦ всегда критиковала и не воспринимала. Богословские авторитеты Московского Патриархата выстроили целостную систему табу относительно таких явлений Нового и Новейшего времени, как либерализм и моральные ценности объединенной Европы, противопоставляя им православный традиционализм как апробированное мироощущение и мировосприятие православного российского сознания.

⁹ Митрополит Владимир: вернуться в вертикальное положение // Зеркало недели. [Київ], 2009. 24 янв. № 2 (730). С. 13.

Однако митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл фундаментальный вызов нашей эпохи видел в необходимости выработки человечеством такой цивилизационной модели своего существования в XXI в., которая бы предусматривала «всестороннюю гармонизацию разнонаправленных императивов неолиберализма и традиционализма». Митрополит Кирилл в такой методологической последовательности обосновал свою модель «разнонаправленных императивов»:

- сопротивление консервативного начала и традиционного мировосприятия форсированному насильственному утверждению неолиберальных ценностей;
- консерватизм и традиционализм как выражение принципа особенного и отдельно-го против глобализма и универсализма как выражения принципа всеобщности;
- актуализированное противостояние между принципом национально-культурной самобытности и концепцией прав и свобод человека.

Истоки деградации в развитии современной Европы митрополит Кирилл (во время возглавления им отдела внешних связей Московского Патриархата) находил в XVIII в., когда в эпоху Просветительства зародилась и в последующие столетия значительно укрепилась либеральная доктрина – идея всеобъемлющего освобождения индивида от социальных, политических, национальных, религиозных и других ограничений. «Личности нужно было освободиться от гнета внешних для нее сил, поскольку человек, возгордившись, представлял себя абсолютной и конечной ценностью, а свое благо – критерием справедливости общественного обустройства»¹⁰.

Чему же оппонировал митрополит Кирилл? Что именно чуждо современной социальной концепции РПЦ (одним из идеологов которой был именно он)? Почему российское православие негативно относится к вхождению Российской Федерации в объединенную Европу?

Ответ базируется на таких постулатах:

- представление об обезображенной грехом природе человека отсутствует в современном западном мышлении, в нем торжествует комплекс идей, которые имеют языческое происхождение и утверждались в культуре Западной Европы в эпоху Возрождения;
- авторитетом Ренессанса освящена концепция антропоцентричности мироздания, средоточием социума стал индивид;
- духовная эволюция европейской общественной мысли произошла путем отхода от ценностей христианства к регрессивной языческой этике и языческому мировосприятию;
- западное христианство, приняв постулат о свободе человека как высшей ценности его земного бытия, как социально-культурную данность, освятило союз неоязыческой доктрины с христианской этикой;
- современные международные стандарты по своей сути являются стандартами исключительно западного либерализма.

¹⁰ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. *Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы* // Релігійна свобода: науковий щорічник. Київ, 2002. № 6. С. 50–51.

Таким образом, европейский антропоцентризм, ренессансные истоки европейской свободы как наивысшей духовной ценности, европейский либерализм (даже опирающийся на христианские постулаты и основанный на свободе и правах человека; который Папа Бенедикт XVI предлагает Европе и всему миру) категорически отвергаются духовными авторитетами Московского Патриархата (а также УПЦ, которая находится в молитвенном и каноническом единении с последней, и УПЦ Киевского Патриархата) как «языческие» и «неоязыческие», поскольку в них доминирует приоритетность достоинства человеческой личности «богоподобного Человека» вместо «греховного человека». Российское православие категорически отмежевывается от постулатов и стандартов евроинтеграции. Признавая их эффективность во внешнеполитической сфере, иерархи РПЦ видят в них угрозу России как государству и российскому православию, поскольку данные стандарты предлагаются как обязательные для организации внутренней жизни стран и народов, культурная, духовная и религиозная традиции которых в формировании этих стандартов практически не представлена, а моральные принципы объединенной Европы «стандартизированы на почве западного либерализма»¹¹.

Православные авторитеты считают возможным для себя вести межрелигиозный диалог, основываясь на таких культурно-цивилизационных положениях, как:

- признание моральной обязанности России, как и других стран, принадлежащих к духовно-культурной традиции православия (Украины, Беларуси), подать мировому содружеству свое видение современных проблем (секуляризации, глобализации, евроинтеграции, неолиберализма, антропоцентризма, свободы совести);
- сохранение духовной, культурной и религиозной идентичности стран с православным населением в условиях расширения к Востоку границ объединенной Европы;
- неприятие антропоцентричного гуманизма как чуждого для православной теоцентричной традиции, поскольку западноевропейский гуманизм угрожает разрушением национально-культурной и религиозной идентичности россиян, «обеднением полноты Божия мира» для православного сообщества и культурной унификацией православно-славянского мира;
- солидарность с политическими силами, которые декларируют «многополярность» мира и невосприятие католической концепции «объединенной христианской Европы от Атлантики до Урала»;
- непризнание европейских принципов свободы совести, поскольку они являются антиподом и вызовом духовно-культурным и религиозным традициям России.

Таким образом, выстраивается культурно-цивилизационная концепция межкультурного и межрелигиозного диалога на принципах верификации: теоцентричная духовная традиция российского православия – европейский гуманизм; национально-культурная и религиозная идентичность славянских народов – глобализованная, унифицированная, построенная на фундаментах либерализма с христианскими этическими ценностями «Объединенная Европа». Будет ли эта концепция межрелигиозного и межкультурного диалога в контексте Москва – Ватикан

¹¹ Там же.

актуальной для недавно избранного Патриарха Московского и всея Руси? Конечно, время покажет. Но уже после своей интронизации Патриарх Кирилл сделал ряд обнадеживающих для продолжения диалога и в то же время проблематичных заявлений, высказываний, рассуждений:

- заявил о готовности сотрудничать с «инославными» (т.е. католиками) в целях защиты и укрепления христианской морали в современном мире;

- уточнил, что если с католической точки зрения целью экуменического диалога является достижение полного единства, то в отношениях РПЦ с инославными конфессиями сам «факт общения не означает, что мы стремимся стать единым целым»;

- в своем слове после интронизации назвал себя «защитником внешних канонических границ Церкви» и заявил, что видит свою обязанность в укреплении духовных связей между народами, которые населяют «историческую Русь» (т.е. Беларусь, Украину, Россию);

- задекларировал стремление и готовность укреплять связи и сотрудничество между РПЦ и государственной властью России.

В канун визита Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Украину, который сам Патриарх охарактеризовал как пастырский и паломнический, в Москве состоялся круглый стол, организованный двумя синодальными отделами Московского Патриархата, на котором обсуждалась формула патриаршего визита: «Киев – южная столица русского православия». Содержание этой формулы было раскрыто в такой интерпретации: «Русское православие не замыкается в сегодняшних государственных границах. Есть пространство русского православия, оно существует более тысячи лет. И никуда не уходит, и не разрушается»¹². Следовательно, Украина и украинское православие по этой формуле являются составляющей «пространства русского православия».

Логическую закономерность данной интерпретации участники круглого стола связывали с наличием такого феномена, как «общехристианское европейское пространство», которое «позволяет европейцам ощущать себя столетиями братьями и интегрироваться, в том числе и социально, и экономически». Следуя этой аналогии, участники круглого стола констатировали: «И в этом смысле вполне возможно, хотя сегодня мы этого не видим, союз русских православных народов». В этом контексте формула «Киев – южная столица русского православия» получает определение «одного духовного, исторического и, кстати говоря, экономического пространства»¹³. Паломнический визит на Украину Патриарха Кирилла отмечен и политическим направлением, что засвидетельствовано во встрече Президента России Д.А. Медведева с Патриархом Кириллом на следующий день после его возвращения из в Москву.

На этом можно было бы поставить логическую точку, но все же не помешает и такой постскрипtum. Ватиканские аналитики и обозреватели считают, что постоянно акцентируемый вопрос «Состоится ли встреча Патриарха Кирилла с Папой Бенедиктом?» уже превратился в манию. «И чем острее этот вопрос будет ставиться,

¹² Киев – южная столица православия // Известия. 2009. 23 июля. № 131/860.

¹³ Там же.

тем сильнее Ватикан будет шантажировать в Москве католическим прозелитизмом на так называемой канонической православной территории и греко-католической проблемой как козырными картами в московско-ватиканском диалоге»¹⁴. Речь идет о тех трансформациях церковно-религиозного комплекса, которые произошли на западноукраинских землях после распада СССР и воспринимаются Московским Патриархатом как нарушение конфессионального равновесия на «западных границах православия», поскольку оно было вытеснено возобновленной Греко-Католической Церковью после ее более чем 40-летнего запрета и катакомбного существования.

К арсеналу шантажа некоторые ватиканские аналитики (с намеком на патриотические чувства нынешнего Папы-немца) относят и такой «закулисный элемент», как форсирование проекта российско-немецкого Северного газопровода¹⁵.

Следовательно, актуализация межрелигиозного диалога приобретает более широкий спектр, в котором, помимо культурно-цивилизационных различий, существенное значение имеют политические, экономические, рыночные проблемы, связи, преференции. Все в этом мире является взаимозависимым и взаимодействующим: вертикальное и горизонтальное, небесное и земное, Божие и кесарево.

© Яроцкий П.Л., 2010

¹⁴ Католицький вісник. 2009. № 4. С. 11.

¹⁵ Там же.

ПРОБЛЕМА ИСТИННОСТИ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ*

Среди множества вопросов, находящихся в поле зрения самых разнообразных религий мира, проблема истины и истинности занимает едва ли не самое важное место. Краеугольным камнем является она и в монотеистических религиях, соотносящих обычно истину с первосущностью и, как правило, отождествляющих ее с Богом. В этом смысле уместно вспомнить суждение Н. Бердяева, который, ставя истину выше религии, отмечал: «В последней глубине Истина есть Бог и Бог есть Истина»¹. Следовательно, в религиозном смысле, как и резюмирует выдающийся русский богослов XX в., истина не является реальностью или соответствием реальности, а выступает смыслом реальности, ее верховным качеством и ценностью². Это означает, что между религией, которая опирается на сверхъестественное начало, и наукой, основанной на опытно-экспериментальном методе, существует принципиальное и в сущностном плане труднопреодолимое различие: первая на вопрос «Что или, вернее, Кто есть истина?» отвечает: «Бог (Высшая Сущность, Абсолют...)», что в основном находит свое подтверждение в индивидуально-личностном опыте мистического богопереживания, а также в теологическом обосновании вероучительных положений, тогда как вторая требует обязательной верификации, т.е. исследовательской проверки и подтверждения соответствия заданному алгоритму. Таким образом, истиной и истинным в первом случае будет считаться соответствующее Божественному Откровению и трансцендентно пережитое свидетельство (озарение, прозрение) о Том, Кто признается Абсолютной Истиной, тогда как в науке – мыслительная копия исследуемого предмета / явления или же его логически доказанная реальность (закономерность существования). Следовательно, богословские подходы к интерпретации истины, равно как и способы ее постижения, существенно отличаются от научных, в связи с чем сама проблема изучения истины приобретает значительный интерпретационный полифонизм. При этом типологи-

* Публикуется в новой редакции по: Шевченко В.В. Проблема істинності релігії в контексті міжконфесійних відносин // Релігійна свобода: Свобода релігії і демократія – старі і нові виклики. Київ, 2010. С. 41–51.

¹ Бердяев Н. Истина и Откровение: пролегомены к критике Откровения. СПб., 1996. С. 21.

² Там же. С. 21.

ческое «родство» религий обуславливает трудности при исследовании истинности каждой из них, а тем более их конфессий и деноминаций, обязывая исследователя строго придерживаться конкретно-исторических подходов.

В отношении второй составляющей тематического комплекса, т.е. актуальности развития межконфессионального диалога на всех его возможных уровнях и срезах, следует непременно учитывать, что она является данью времени и в значительной мере объясняется динамикой глобализационных процессов с присущими им информационно-коммуникативными возможностями (интернет-технологии, сеть мобильной связи, теле- и радиоэфир), неуклонно возрастающими миграционными процессами, которые, в свою очередь, не только интенсифицируют межличностные отношения во всей их общественной многоуровневости, но и объективно их осложняют. Иными словами, межконфессиональный диалог на современном этапе детерминируют насущные требования цивилизационного развития, обуславливающие необходимость выработки интерсубъективной логики мышления, в том числе такого понимания жизни, которое предполагает ее непрерывное развертывание и совершенствование во всем мыслимом разнообразии. А планетарный масштаб этого диалога в общем виде может быть сведен к выделению как минимум пяти мощных цивилизационных типов современности:

- 1) восточнохристианского (православного),
- 2) западнохристианского (католического),
- 3) конфуцианско-буддийского,
- 4) индо-буддийского;
- 5) исламского³.

У каждого из этих типов, как известно, формообразующим ядром является религиозная основа, на духовном базисе которой появились устойчивые мировоззренческие системы, системы государственного устройства, модели экономического развития, культурные явления, общественно-политические институты. В этой связи уместно вспомнить также об архетипах поведения, типологии мышления, идеалах и убеждениях миллионов людей великой семьи народов планеты Земля – создателей и носителей самобытных духовных достояний с их неповторимой спецификой, сакральной наполненностью, оригинальными средствами выражения. Руководствуясь тем, что любой цивилизации присуща своя религиозная причина появления и логика развития, а также учитывая своеобразие взлелеянного ими ценностно-символического универсума, нетрудно предположить, что на пути современного глобализационного прогресса с его сближением и взаимопроникновением неизбежно должны возникать или же теоретически могут появиться объективные трудности, которые все чаще составляют предмет обеспокоенности наиболее влиятельных и авторитетных международных организаций – ООН, Совета Безопасности ООН, ПАСЕ, ЕС и др. Среди них – вопросы налаживания межконфессиональных взаимоотношений, необходимости преодоления существующих или предупреждения возможных конфликтов на религиозной почве, выработки

³ Василенко И.А. Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. М., 1999. С. 68.

оптимальных подходов к решению межконфессиональных противоречий, которые в своей совокупности призваны служить фактором стабильности, спокойствия, мира и согласия в религиозно-плюралистическом мире. Как подтверждает практика, в этом благородном миротворческом целеполагании уже достигнуто немало успехов. Основанные на принципах солидарности, равенства, автономности и суверенности субъектов религиозных отношений, а также на огромном морально-этическом потенциале всех без исключения религий, нынешние подходы мирового сообщества к решению или минимизации церковно-религиозных проблем уже не раз подтверждали свою действенность. Однако при всей очевидности положительных тенденций не следует игнорировать и тенденции антиномического характера, прежде всего те внутренние коллизии, напряжение которых определяют:

- глобализационные процессы, не только способствующие сближению людей, интенсификации их взаимоотношений, но и угрожающие потенциально возможным «столкновением цивилизаций», в связи с чем, помимо прочего, актуализируется необходимость разработки принципов толерантизации межконфессиональных отношений;

- постмодерные ценностно-смысловые установки, которые вызывают невероятную фрагментизацию мира, разгерметизирование целостных структур, потерю человеком ориентиров развития, а нередко и смысла жизни;

- изменение подходов к интерпретации истинности, которая в постмодерном дискурсе характеризуется множественностью и в своей научно-философской многомерности не может отождествляться с ее религиозными предпосылками хотя бы потому, что понятие религиозной истины базируется на транссубъективности, характеризуясь атрибутами вечности, непогрешимости, сакральности, а также непременного исполнения в будущем;

- консервативность религиозного фактора как ядра, фокуса и устойчивой оси жизни, что в принципе не только противоречит семантике постмодернистских установок, но и несовместимо с их фундаментальными положениями – нежеланием сосредоточиваться или, как образно замечает В. Ковалевич, «центрироваться (цементировать, кристаллизироваться) вокруг какой-либо одной мифологемы, выступающей интерпретационной матрицей всего содержания культурной целостности»⁴.

Таким образом, принимая во внимание логику рассуждений о специфике постмодерного дискурса, в котором религии отводится скромная роль среди других духовных явлений, и рассматривая религиозный феномен сквозь призму современных представлений об истинности, с неизбежностью стимулирующих кризис веры или его усугубляющих, мы получаем достаточно оснований для того чтобы согласиться с правильностью утверждения о. Анджия Бронка: «Постмодерный релятивизм подвергает сомнению существование универсальных критериев рациональности и объективности и провозглашает, что каждая религия – истинная

⁴ Ковалевич В. Религия в зеркале постмодерна // Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. Чернівці, 2008. С. 381.

для своих приверженцев, имеющих собственные причины ее принимать: истинных религий столько, сколько есть людей, которые их признают»⁵.

В том, что указанный принцип истинности всех (большинства?!) религий имеет и будет иметь своих оппонентов, сомневаться не приходится хотя бы потому, что каждая религия или ее отдельные конфессии / деноминации претендуют на полноту выражения Абсолютной Истины, а их последователи, исходя из глубоких вероисповедных убеждений, свято веруют, что именно они и только они обладают ее полнотой и непогрешимостью, связывая с этой уверенностью самые заветные надежды. Вертикальные измерения на уровне «человек – Бог» (Высшие Духовные Силы, Абсолют) в этом смысле нередко выступают кодификационной матрицей бытия и тех его горизонтальных проекций, в которых переменные ритмы непрерывно обновляемого мира аксиологизируются убеждениями исповедников различной религиозной принадлежности. Под таким углом зрения особого внимания заслуживают ценностно-смысловые определения каждой из религий, а также сотериологические представления и психоэмоциональные состояния их исповедников – отдельного человека, сообщества, ойкумены, которые в зависимости от дихотомически выстроенных соответствий / несоответствий образца «истина – ересь», «добро – зло», «правда – ложь» делают возможным, желанным и перспективным или же невозможным, нежелательным и бесперспективным межконфессиональное сближение и диалог как одну из форм его проявления. Этим прежде всего и объясняется та специфическая религиозная функция, в контексте которой конфессиональные слагаемые содержат столь же мощную силу в объединительном смысле, как и разграничивающе-дизинтегративную способность в ее конфронтационном проявлении.

При этом, сознавая необходимость развития и поддержки межконфессионального диалога как с нехристианскими религиями, так и с христианскими конфессиями, следует исходить из того, что его основным теоретическим разработчиком на нынешнем этапе цивилизационного развития, а также пропагандистом доктринальных решений выступила Римо-Католическая Церковь, идеологами которой, в частности, начиная с II Ватиканского собора были всесторонне обоснованы антропологические, социологические и богословские основания. Они по замыслу Римо-Католической Церкви, и должны были бы максимально содействовать интенсификации межконфессионального диалога, антропологические предпосылки которого сводились к тому, что:

– «Во-первых, каждый человек – и христианин, и тот, кто исповедует другую религию, – стремится, чтобы его идентичность, индивидуальность была признана;

– Во-вторых, важным здесь является ощущение человеком собственной ограниченности, открытость на трансцендентность и обращение к ней;

– В-третьих, речь идет о взаимной верификации, исправлении ошибок, братском обмене дарами»⁶.

⁵ Бронк А., *свящ.* Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі: матеріали до курсу релігієзнавства / за ред. Г. Зімоня; з польської переклав Г. Теодорович. Львів, 2007. С. 467.

⁶ Урбан Ю., *свящ.* Діалог християнства з нехристиянськими релігіями // Релігія в сучасному світі. С. 452.

Социологические слагаемые, призванные обуславливать саму возможность межконфессионального диалога и всячески способствовать его развитию, основывались на утверждении о том, что:

- «в результате активной коммуникации сегодняшний мир осознает плюрализм, и это мобилизует Церковь к познанию других религий и уважению к ним»;
- «все мы братья, и осознание этого составляет особую мотивацию для диалога»;
- «религии могли бы совместно противодействовать таким общественным угрозам, как войны, расовые конфликты, безграмотность, голод»⁷.

Наконец, в пользу развития межконфессионального диалога приводились также богословские аргументы, при обосновании которых актуализировалась тринитарная тайна Бога-Отца, Сына и Святого Духа и указывалось на:

- предвечность «Бога-Отца, от Которого происходят все человеческие существа, созданные по Его образу»;
- «единственный Божий замысел спасения всех людей», ради которых и была принесена искупительная жертва Иисуса Христа;
- глубинный смысл того, что «Святой Дух действовал в мире еще перед христианской икономией и ныне действует вне видимого Тела Христова»;
- действительное присутствие Святого Духа в других религиях, вследствие чего «много вдохновленных Божиим Духом честных людей способствовали своим творчеством выработке и развитию собственных религиозных традиций»⁸.

При этом подчеркивалось, что для осуществления широкого межконфессионального диалога существует достаточное количество библейских оснований, а также патристических указаний:

- откровением Божия плана, реализация которого через призвание Авраама (Быт. 12: 1–3) была вверена еврейскому народу, «Бог заключил союз со всеми людьми», следовательно, существует «единая история спасения для всего человечества»;
- самим фактом воплощения Иисуса Христа-Мессии «Бог начал спасительный диалог с человечеством», чем была преодолена стена разграничения между евреями и язычниками (см.: Еф. 2: 4; Лк. 2: 8–10; Мф. 2: 1–12; 15: 24–28; Мк. 7: 24–30; 8: 10–11; 1: 20–24; 25: 31–32; Ин. 4: 1–26);
- подвижнический труд учеников Иисуса Христа, особенно апостола Павла (Деян. 14: 8–18; 17: 22–34), открыл новые горизонты для диалога христианства с выразителями и последователями других религий (особенно иудаизма).

Кроме того, надежными основаниями для развертывания межконфессионального диалога считаются теория Логоса, «семена Слова» Иустина Мученика и Климента Александрийского, богословие свв. Иринея и Августина, теория Евсевия, а также утверждения современных богословов об общем происхождении всего человеческого рода от Бога, присутствии Духа Святого в других религиях (Ин. 3: 8)⁹.

Успешному развертыванию такого диалога на межрелигиозном уровне призвано содействовать и то, что католические богословы, обозначая целевой и цен-

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 453.

ностный аспекты взаимодействия с нехристианскими религиями и, в частности, указывая на необходимость осуществления евангелизационной миссии с католической ориентационной направленностью, а также преследуя достижение такого уровня диалога, который предусматривал бы более глубокое обращение всех к Богу, последовательно отстаивали необходимость неуклонного соблюдения двух обязательных условий:

1) осведомленности о других религиях и уважения к их приверженцам с проявлением истинной веры и любви к тем, кого также создал Бог, кому дал «ту же природу и запечатлел в их сердцах свою печать и свои законы»;

2) проявления братства, доверия, искренности, смирения и щедрости по отношению к нехристианам как средств сближения и дружбы¹⁰.

Справедливость, однако, обязывает признать, что при наличии богатого арсенала средств общения, диапазон которых простирается от призывов к сохранению «собственных традиций и религиозных убеждений» как превентивной мере по недопущению отречений или иринизма до финансово-материальной поддержки тех, кто должен лично убедиться, какими «богатствами щедрый Бог одарил народы»¹¹ католического Запада, присутствовало еще одно, не очень скрываемое желание: средствами религиозного убеждения увеличить стадо Христово в католической овчарне.

Конечно, раскрывая ведущие направления, а также принципы межконфессионального диалога в контексте заявленной темы, мы должны не только искать ответ на вопрос: «Почему возникла необходимость сближения и / или налаживания взаимоотношений между верующими различных религий, конфессий и деноминаций?», но и несколько конкретизировать насущные потребности глобализационного времени, соотнося их с проблемой истолкования религиозной истинности на нынешнем этапе цивилизационного развития. В этой связи хотелось бы еще раз отметить, что религиозная истинность имеет конкретно-исторические измерения, а современной эпохе предшествовал затяжной кризис религиозного сознания, приведший к ослаблению или нивелированию некогда исключительно общественного положения христианской Церкви на европейском континенте. Этим были подготовлены рефлексивная почва эпохи постмодерна и возникновение многочисленных релятивистских теорий истины, а следовательно, и отход от классических представлений о ней, согласно которым «истинным считалось суждение, с очевидностью выражающее состояние дел» или «когда противоположное ему суждение с очевидностью было невозможно»¹². Вне этого контекста едва ли возможно сколько-нибудь полно уяснить глубинную специфику постмодернистского философствования по поводу истинности, законодателями и ведущими выразителями которого являются М. Хайдеггер, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж.Д. Лиотар, Ф. Джемсон, Ф. Лаку-Лабарт, Р. Рорти, Ж. Лакан, П. Козловски, Ж. Делез, Г. Маркузе, Ж. Бодрийяр, Ю. Хабермас,

¹⁰ Урбан Ю., *свят.* Диалог христианства с нехристианскими религиями. С. 456.

¹¹ Там же. С. 452.

¹² Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 190.

Т. Кун и др. Постмодернистская философия, как правило, зиждется на отрицании декартовского дерева как того единственного метафизического принципа, на котором взращивались классические представления об иерархии корня, ствола и ветвей, и сводится к актуализации ризомы (корневища). Именно эта универсалия стала постмодернистским символом гетерогенности, множественности и равноправия¹³, или, выражаясь словами Т. Андрущенко, той радикальной альтернативой «замкнутым и статичным линейным структурам, которые предполагают жесткую осевую ориентацию», сделавшую возможной «фундаментальную для постмодернизма установку на допущение разрушения традиционных представлений о структуре как семантически центрированную и стабильно определенную»¹⁴. Для нас в этой связи важно лишь то, что подобным образом было легитимизировано освобождение человека–личности–индивида от каких бы то ни было правил или / и предписаний, которые хоть в какой-то степени претендовали бы на всеобщность, неизменность или тотальное господство. Наглядным свидетельством того, как ценностная парадигма постмодернизма с присущими ему индивидуализмом, приматом свободы и либерализма сказала и на отношении к истине, детерминировав ее стратификацию, фрагментизацию и стирание объективности, стало огромное количество современных теорий истины, интерпретативная множественность которых включает семантический, синтаксический, прагматический, аналитический, синтетический, минималистский, консенсуалистский, фальсификационный и другие подходы. При этом наиболее примечательно то, что, отказывая истине в ее онтологическом статусе, постмодернизм считает истиной почти все, соотнося ее то с психическим состоянием личности (С. Кьеркегор), то с ценностью, которая «не существует, но значит» (Г. Риккерт и Баденская школа неокантианства), то с феноменом метаязыка формализованных систем (А. Тарский), то со спекулятивным идеальным конструктором (Н. Гартман), то с явлением языкового общения, находящимся в прямой зависимости от интерпретации или в контексте проблемы верифицированности (Г.-Г. Гадамер)¹⁵. Однако, несмотря на интерпретационную множественность, все или почти все мыслители эпохи постмодерна были единодушны в главном: истины нет. «Лозунг “Истины нет!”», – заявляет Н. Шкепу, – стал категорическим императивом современного теоретического духа»¹⁶, подтверждая тем самым, что в постмодернистском дискурсе как идейно-эстетической и научной парадигме современности фактически наблюдается смысловая релятивизация истины, а также принципиальный отказ от исследования Абсолютной Истины как ее наиболее полного, глубокого и всеобъемлющего проявления. В этом контексте идейно-эстетическое кредо постмодернизма правомерно рассматривать как вызов самой сущности религиозного феномена.

¹³ Виговський Л.А. Вплив постмодерну на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах // Українське релігієзнавство. 2004. Вип. 30. С. 6.

¹⁴ Андрущенко Т.І. Постмодернізм як протиставлення // Мультиверсум. 2008. Вип. 67. С. 169.

¹⁵ Там же. С. 332.

¹⁶ Шкепу М. Печальні мандрівки герменевтичного духу // Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. С. 90.

В частности, как на то указывает Л. Выговский, исследователи фактически единодушно отмечают:

- «...социальный постмодернизм в методологическом плане негативно относится к религии как таковой», поскольку большинство конфессий базируется на наличии универсальной Абсолютной Истины, и ни одна личность в принципе не может в полной мере познать ее;
- постмодернизму важны больше всего частичные «истины»;
- в эпоху постмодерна «каждый индивид имеет право на собственную истину и правду, а также жить в соответствии с ними»;
- «постмодернисты могут не соглашаться со взглядами или же образом жизни других, но призваны терпеть их»¹⁷.

Впрочем, речь идет о том, каков постмодернизм и что ему импонирует, как он прочитывает жизнь и каким образом предпочел бы подчинять ее своим целевым ориентирам. Не менее важно при этом знать и учитывать, что на запросы и вызовы постмодернизма с его глобализационной всеобъемлемостью и секуляризационными тенденциями презентанты каждой религии отвечают или могут потенциально отвечать по-своему, исходя из собственных воззрений, необходимости и целесообразности. В том, что эти ответы будут разными даже на внутрирелигиозном уровне, сомневаться не приходится хотя бы потому, что, претендуя на полноту спасительной истины, каждая христианская Церковь артикулирует только ей присущие «конфессиональные» постулаты, а именно:

– Римо-Католическая Церковь акцентирует принципы апостольской преемственности, непогрешимости учительского руководства Церкви и верного сохранения депозита аутентичного учения Христа, усматривая соответственно черты истинности Католической Церкви в ортодоксальном соблюдении единства, святости, вселенскости и апостолства;

– Православные Церкви обосновывают истинность, сохраняя верность апостольской традиции и учению первых семи Вселенских соборов, акцентируя исключительное внимание на необходимости выполнения заповеди любви к ближнему и на чудотворении как даре Божиим;

– большинство протестантских деноминаций краеугольным камнем церковной истинности считают правдивое провозглашение Евангелия и правильное осуществление таинств¹⁸.

Следовательно, даже принимая во внимание исходные расхождения христианских конфессий, нетрудно предположить, что и в настоящее время культивируемой толерантности едва ли удастся избежать конфессионально-деноминационной претенциозности, а точнее – проявлений той эксклюзивности, которая будет непосредственно подчинена конфессиональным запросам верующей общности в ее конкретной парадигмальной заданности. Если же при этом учесть, что речь идет лишь о малой части того невероятно разнообразного мира межконфессиональных

¹⁷ *Выговський Л.А.* Вплив постмодерну на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах // *Українське релігієзнавство*. 2004. Вип. 30. С. 8.

¹⁸ *Бронк А., свящ.* Релігійний плюралізм і правдивість релігій // *Релігія в сучасному світі*. С. 486.

противоречий, недостаток которых никогда не ощущался даже на внутрирелигиозном уровне, а уж тем более на межрелигиозном срезе жизни, то мы должны непременно констатировать следующее:

- религиозность в самом широком понимании этого слова может иметь чрезвычайно разнообразные формы своего проявления, из которых обычно выделяют первичные (анимизм, фетишизм, тотемизм, магия, шаманизм), эзотерические (буддизм, веданта), монотеистические (иудаизм, христианство, ислам), политеистические, исторические, объявленные, синкретические и даже атеистические (коммунизм, нацизм), что крайне затрудняет выработку универсальных приемов и методов их исследования;

- религия является чрезвычайно сложным феноменом, а сами вероучения настолько разнятся, что, несмотря на наличие общих признаков, позволяют говорить о несовместимости основополагающих положений, а также о смысловом антинизме интерпретационных обоснований духовных практик;

- в отличие от других религиозных образований монотеистические религии (иудаизм, христианство, ислам) являются доктринально родственными (близость взглядов на природу и существование Бога, отношение к миру, понимание происхождения природы и назначения человека), однако отдельные вероучительные разногласия, а также вызванные ими межконфессиональные распри нередко становятся непреодолимым препятствием для развертывания и углубления межконфессионального диалога;

- исследование религии требует четкого определения и разграничения понятий «религия», «истина», «истинность» в их соотношении с верой и разумом, знанием объявленным и знанием естественным, наукой и религией и т.д.;

- термин «истинность религий» предусматривает понятийную дифференциацию, в контексте которой требуют семантического уточнения понятия «религиозная истина» (правды веры, касающиеся истинности только отдельного положения любой религии); «истинность религии» в ее универсально-типологическом измерении и «истинная религия», под которой понимают системное и целостное постижение истинности отдельно взятой религии.

Дополнительную сложность исследованию истинности религий и особенно согласованию тех аспектов, которые базируются на вере или вероучении, придает преобладание в европейской традиции специфического христианского подхода к ее анализу и уяснению. Этот подход не всегда является корректным и даже применимым по отношению к другим религиям, включая проверку исследуемого феномена:

- на историческую истинность как соответствие религиозной фактологии в ее традиционной преемственности, а также генетико-эволюционных, идентификационно соответствующих, доктринально выверенных и институционально доказуемых измерениях;

- доктринальную истинность, сверхъестественный сегмент которой нашел свое выражение в вероисповедных метаутверждениях (догматах) и которая является существенно умонепостижимой, имеет освященные патристическим авторитетом

и многовековым опытом обоснования, считается неоспоримой и обязательной для исповедания каждым верующим.

Кроме того, доказательная база истинности религии с присущими ей обоснованиями историчности, доктринальности, абсолютности, подлинности и рациональной непротиворечивости или вероятности может тесно сочетаться с мировоззренческо-философскими положениями, подчиняясь историческим, социологическим, эпистемологическим, аксиологическим, прагматическим, экзистенциальным, политическим, субстанциональным, функциональным и другим потребностям. Под таким углом зрения необходимость неукоснительного соблюдения церковно-религиозных предписаний, а также их субъективное восприятие и селективное выполнение современными верующими чрезвычайно усложняются, затрудняя проведение четкой демаркационной границы между ортодоксией и ересью даже на внутрирелигиозном уровне, не говоря уже о фактически неизбежной проблеме смещения вектора подобных размышлений в плоскость «личностных измерений жизни человека»¹⁹, интерсубъективность которых требует неременной объективизации и разграничения внешней и внутренней религиозной истинности.

В конце концов, религия – это не только Божии избранники, которых Господь наделил особыми дарованиями, и не только ученые с их глубокомысленными изысканиями. Размышляя об истине и истинности религии в ее научных, философских и богословских импликациях, как и принимая во внимание постмодернистские императивы, мы не можем игнорировать то, что данная проблематика постоянно тревожит умы, души и сердца многомиллионного круга людей самой разной конфессиональной принадлежности, а также тех, кто со своим вероисповедным выбором еще не определился, а возможно, и не чувствует такой необходимости, однако хоть иногда задумывается над вопросами:

- Почему в мире так много религий, если существует только один Бог?
- Кому я в своей жизни прежде всего должен верить или доверять, чьи заверения разделять и чем при этом руководствоваться?
- Могут ли существовать критерии разграничения религии на истинные и неистинные, и если «Да», то что должно или может быть положено в их основу?
- Каким познавательным средствам следует отдавать предпочтение при определении критериев истины, имея в виду способы рационального осмысления религиозных положений или веру как таковую, аргументы выразителей других религий или же той, под влиянием которой я формировался или которую «получил» как завещание предков?
- Если Бог один, то все религии являются лишь одним из путей Его постижения?
- Если Бог – это безошибочная полнота истины, то как я должен относиться к иноверным и какими должны быть мои действия, если логика их размышлений и действий несовместимы с моими убеждениями?

¹⁹ Там же. С. 476.

– Почему и на каком основании представители одних религий могут пользоваться определенными привилегиями со стороны государства, а другие – нет?

– Как быть, когда отдельные религиозные утверждения противоречат или не согласуются с научно доказанными положениями?

– Если моя религия истинная, то имеют ли вообще право на существование другие, «неистинные» религии?

– Если религия – это частное дело, то почему я или мои дети должны, предположим, изучать историю той религии или культуру того народа, по отношению к которой (которому) я имею предостережения?

– Если в контексте определенных веяний современности считается целесообразным соблюдение принципов межконфессионального плюрализма, толерантности и равенства, то почему в большинстве религий об этом не говорится, а попытки воплощения этих принципов в жизни приводят к релятивизации высших ценностей?

– Правомерно ли противиться тем, кто считает естественным и правомерным, что верующие разных конфессий (каждый по-своему) являются обладателями и носителями истины, а их предмет (субъект) поклонения (Бог, Высший Субстанция, Абсолют, Творец) – вещателем Высшей Правды, Божественного Откровения, Абсолютной Истины, т.е. тех обетов, которые почитаются как священные указания свыше или же воспринимаются как священный дар человеку, призванный вдохновлять его на идеальные свершения и выступающий залогом спасения?

Понятно, что полифонизм этих и других реминисценций на тему религиозной истинности необъятен. Однако если упростить проблемную мозаику подобных видений до уровня «да» или «нет», то при всем разнообразии восприятия, оценок и отношения правомерно выделить два основных подхода к восприятию религиозного феномена:

1) позицию эксклюзивизма, проистекающую из признания истинной только определенной религии, ее вероучения и традиции, в отличие от других, правдивость которых обычно поддается апологетическому опровержению;

2) позицию инклюзивизма, которая имеет как умеренные, так и радикальные проявления и, в отличие от эксклюзивистской претенциозности, в первом случае признает «все религии своеобразными способами выражения той же религиозной правды», считая их «выражением непостоянной, несовершенной, познавательной кондиции человека», а во втором – утверждает, что «христианство имеет исключительный характер и охватывает полноту истины»²⁰, однако не отрицает спасительных ценностей других религий.

Вполне понятно, что соблазнительное желание увидеть перспективу межконфессионального диалога в поликонфессиональной Украине, т.е. осмыслить ее в разрезе потенциально возможных межправославных, православно-католических, православно-протестантских, православно-мусульманских, православно-грекокатолических, православно-родноверческих, православно-буддийских и других

²⁰ Бронк А., *свящ.* Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі. С. 471.

комбинационно трудно предсказуемых контактов, также не лишено смысла. Однако, как и в любой стране с мощными православными традициями, межконфессиональный диалог на Украине будет складываться непросто в связи с чрезвычайной ортодоксальностью православного вероучения, что отчасти уже нашло выражение в оценках либерально-демократических тенденций постмодернистской эпохи, диапазон которых простирается от сдержанного до категорического неприятия новейших веяний. Убедительным тому свидетельством может быть книга Г. Алексеева «Истинность религии». Выдержав два издания (1992, 1998) еще в 90-х гг. и имея московские реквизиты, она довольно распространена на Украине и находит своих почитателей среди украинской православной паствы. Венцом изобилующих в ней апологетических рассуждений является утверждение «Истина одна, она абсолютная! – Это Божественное Откровение, которое объявлено людям Самим Господом Богом Иисусом Христом. Относительных истин нет. Полуистин нет! Есть Православие – носитель абсолютной Истины, и есть море заблуждений – носителей выраженной или скрытой под маской Истины лжи»²¹.

Показательной в этом смысле представляется также брошюра, вышедшая без указания места и года издания в типографии Почаевской Лавры под названием «Где истинная Церковь? Сведения о ересь и сектах». Сводясь преимущественно к апологии вероисповедных принципов православия в пределах христианства, а также к отстаиванию боговдохновенности христианства на инорелигиозном уровне, она отражает полемические интенции веками устоявшейся ортодоксии, слагаемыми истинности которой выступают первоначальная чистота христианского вероучения, наличие Божией благодати, страдальчество за истину и апостольская преемственность.

Это означает, что, говоря о необходимости изыскания возможностей для налаживания и развития межрелигиозного диалога, следует проявлять максимум осторожности и предусмотрительности. Перечисленные нами затруднения, конечно, не исчерпывают круг проблем при развертывании межконфессионального диалога, однако даже те аспекты, которые стали предметом нашего исследования, дают много оснований для обстоятельных рефлексий, обобщая которые, можно сделать выводы:

- каждая религия является внутренне устойчивым, парадигмально заданным, модусно определенным и сущностно консервативным феноменом, претендующим на абсолютную полноту и непогрешимость выражения истины;

- проблема истинности в научных и философских изысканиях, как правило (в большей или меньшей мере!), коррелирует с религиозным началом, однако в познавательном подходе принципиально отличается от него;

- межконфессиональный диалог современности в значительной мере обусловливается глобализационными вызовами, ценностно-смысловые установки которых отражают постмодернистские парадигмы, зиждущиеся на принципах толерантности, плюрализма, равенства и солидарности;

²¹ Алексеев Г. Истинность религии. М., 1998. С. 73.

- тематико-проблематичные аспекты межконфессионального диалога, даже если ограничивать его рамками религий авраамического корня, чрезвычайно сложны и требуют значительных усилий по снятию объективных трудностей;
- постмодернистские стратегии европейского образца и религиозный ренессанс в православных странах постсоветского пространства при всей общности их целеполаганий содержат элементы ценностно-смысловой несовместимости;
- не стоит возлагать особые надежды на преодоление трудностей, которые с неизбежностью возникнут на пути развертывания межконфессионального диалога и перевода его в социальную плоскость, а значит, и на достижение такой степени диалоговости, которая бы удовлетворяла потребности как в горизонтали «человек – мир», так и в вертикали «Бог – человек»;
- оптимальные перспективы межконфессионального диалога как в его планетарных, так и в украинских измерениях правомерно рассматривать в контексте лучшей осведомленности о проблемах церковно-религиозного развития самых разных социальных сфер, а также тех задач, решение которых предполагает всяческое содействие гармонизации человеческих отношений на всех возможных жизненных уровнях и которые связаны с благотворительностью в самом широком смысле этого понятия.

© Шевченко В.В., 2010

ДОКТРИНА УНИОНИЗМА И ТЕНДЕНЦИИ ЕЕ ВИДОИЗМЕНЕНИЯ*

Острые противоречия политического и социокультурного характера между Римом и Константинополем, приведшие к расколу 1054 г., заложили основы формирования двух религиозных систем – православия и католицизма. Желание восстановить единство канонического общения побудило Церкви к налаживанию отношений в форме унии. В истории известны Лионская (1274), Ферраро-Флорентийская (1439), Брестская (1596) унии. Они засвидетельствовали особую заинтересованность Ватикана в распространении своего влияния на православный Восток. Унии создали модель Церкви, которую православные конфессии, в частности Русская Православная Церковь (РПЦ), не признавали, поскольку, как они считали, политические мотивы в ней доминировали над религиозными. В дальнейшем такие Церкви ощутили давление латинизации, что еще больше укрепило уверенность православных в прозелитической цели создания уний и желании Апостольского Престола подчинить в такой форме себе Православную Церковь.

Взаимное отчуждение между католиками и православными усугубилось в XVIII в., когда Конгрегация по распространению веры специальным декретом (1729) запретила «*communication in sacris*» (проведение совместных богослужений и участие в Святах Таинствах). Сомнения католиков в благодатности Православных Церквей привели к аналогичной реакции со стороны Патриархов Константинопольского, Александрийского и Иерусалимского, которые в 1755 г. опубликовали совместное заявление, назвав еретиками всех, кто находится вне Православной Церкви. С того времени каждая из Церквей, объявив монополию на спасительную миссию, считала себя единственной канонической. «Разграничение верой» усилило роль католических миссионеров среди православных и латинизацию последних. В противостоянии католицизму в любых его формах РПЦ и царское правительство выступали в тандеме. В России, где Церковь была залогом стабильного развития российской государственности, распространение унии рассматривалось как прямая угроза государственной безопасности.

* Публикуется в новой редакции по: *Бистрицька Е.В.* Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.). Тернопіль, 2009.

Стремление углубить православно-католические отношения, наполнив унию новым содержанием, возникло в период понтификата Льва XIII (1878–1903). По подсчетам историков, Папа обнародовал 248 документов, касающихся христиан Востока. Важным мероприятием в развитии доктрины унионизма стал Международный евхаристический конгресс, который проходил в Иерусалиме с 3/15 по 10/22 мая 1893 г. Созванный по инициативе французских и бельгийских католиков, он стал местом встречи наиболее влиятельных представителей духовенства и мирян, работавших над проблемой воссоединения Церквей. В конгрессе приняли участие 32 епископа (среди них были Патриархи и митрополиты), 350 аббатов и монахов (по другим данным – 29 латинских и 15 восточных владык)¹. Председательствовал на конгрессе папский легат архиепископ Рейнский кардинал Бенуа-Мари Ланженъе. Особой открытостью характеризовались доклады василианского архимандрита монастыря Гроттаферрата (Италия) Арсенио Пеллегрини, предлагавшего рассмотреть методы православно-католического объединения. Признавая, что миссионерская деятельность различных монашеских орденов на практике приводит к латинизации православных и вызывает справедливые нарекания Патриархов и неприязнь к Апостольскому Престолу, А. Пеллегрини указал на ее неэффективность. Вместо этого он предложил новое направление – возвращение к единству через сохранение восточной литургии и обряда для новообращенных. Отчитываясь Папе о последствиях работы конгресса, кардинал Ланженъе писал о необходимости новых подходов в диалоге с православными, усиления позиции «униатов»².

Убежденный в потребности нового качественного наполнения православно-католического диалога, Папа Лев XIII 20 июня 1894 г. в связи с празднованием юбилея своего рукоположения обратился к «руководителям и народам мира» с призывом поддержать дело объединения христиан. В энциклике «*Praeclara gratulationis*» (20 июня 1894 г.) он высоко оценил особый вклад Востока в развитие христианства. Провозглашая исходным положение «различия, которые разделяют нас, не столь велики», Папа подтвердил право на существование «первобытных традиций и особых обычаев каждого народа». Вместе с тем Лев XIII настаивал на каноничности учения о первенстве римского первосвященника. Полное единство в понимании Понтифика предусматривало «не только определенную степень согласования догматов веры и общения в братской любви», но и «единство веры и единство управления»³.

Задекларированный принцип многообразия форм церковных организаций в пределах христианства, признание власти Патриархов, а также равенства литургических и обрядовых традиций – все это открывало новые возможности для развития православно-католического диалога. Этой энцикликкой была начата дискуссия, выя-

¹ Архив внешней политики Российской империи (далее – АВПРИ). Ф. 190. Оп. 525. Д. 1786. Л. 4об.; *Нагаевский И.* История Римских Вселенских Архиепископов. Ч. III. Від Французької революції до смерті Папи Пія XII. Рим, 1979. С. 208.

² *Тамборра А.* Католическая Церковь и русское православие: два века противостояния и диалога. М., 2007. С. 395–396.

³ *Папа Лев XIII.* Энциклика «*Praeclara gratulationis*». 20 июня 1894 г. // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: хрестоматия / сост. А. Юдин. М., 2005. С. 143–150.

вившая слабые позиции латинистов и позволившая восточным католикам решительнее отстаивать свои права. 30 ноября 1894 г. Лев XIII обнародовал свою историческую энциклику «*Orientalium dignitas*», ставшую фундаментальной основой дальнейших отношений с Восточными Церквями. Папа подчеркнул в ней их апостольское происхождение и общие истоки с Римской Церковью, одновременно отметив важность сохранения различных форм обрядов и литургических языков как отражения «живого голоса католической истины»⁴.

Следующим важным мероприятием Папы стало проведение в Риме конференции Патриархов Восточных Церквей, находящихся в единении с Римом. С 1884 по 1902 г. состоялось пять таких собраний. В них приняли участие также кардиналы и консултаны. Лев XIII через несколько месяцев после первой конференции, 19 марта 1895 г., создал Кардинальскую комиссию содействия воссоединению с Восточными Церквями, которая провела 22 заседания. В повестку дня конференций и заседаний комиссии так и не были включены вопросы положения католиков-поляков, украинских униатов, российских католиков восточного обряда. Однако присутствие специалиста по российским религиозным вопросам Ч. Тондини на конференциях и в составе Кардинальской комиссии указывало на важность участия России в православно-католическом диалоге. Ватикан сознательно избегал публичного обсуждения проблем, которые могли бы сорвать дипломатические отношения Апостольского Престола с Санкт-Петербургом. Основное внимание было сосредоточено на взаимоотношениях Католической Церкви с православными Ближнего Востока.

Именно в период проведения конференций Патриархов, считает А. Тамборра, «унионистские устремления Льва XIII достигли своего апогея»⁵. С ноября 1894 г. по июнь 1903 г. Понтифик обнародовал 103 документа различного статуса по вопросам воссоединения, в том числе энциклику «*Satis cognitum*» о единстве Церкви (1896), послание Конгрегации по обрядам «*Quae praecipit*» (1898) о важности славянского языка в литургии. Тезисы послания Папа позже подтвердил в декрете «*De usu linguae slavonicae*» (1900). Параллельно продолжалась перестройка церковных структур: была возобновлена работа Армянской (1883) и Маронитской (1891) коллегий; реорганизована Греческая коллегия св. Афанасия, переданная бенедиктинцам; создана Украинская коллегия св. Иосафата (апостольское послание «*Paternam benevolentiam*» от 18 декабря 1897 г.), куда были переведены семинаристы, учившиеся в то время в Греческой коллегии; создана коллегия св. Иеронима Иллирийского (послание «*Slavorum gente*» от 1 августа 1901 г.); открыта семинария в Афинах (послания «*Urbanitatis veteris*» от 20 ноября 1901 г.)⁶.

В энциклике к польскому духовенству от 1894 г. Лев XIII отдельно обратился к греко-католикам Галичины, подчеркнув значение реорганизованного в 1882 г. ордена василиан (ОСВВ), которому предсказывал «блестящее будущее»⁷. Во время пон-

⁴ Апостольское послание *Orientalium dignitas Ecclesiarum* // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. С. 153.

⁵ Тамборра А. Католическая Церковь и русское православие: два века противостояния и диалога. С. 405.

⁶ Там же.

⁷ Энциклика Папы Льва XIII к польским епископам. М., 1894. С. 38, 39.

тификата Льва XIII была структурно укреплена Греко-Католическая Церковь (ГКЦ) созданием Станиславской епархии (1885), предоставлением кардинальского достоинства митрополиту Сильвестру (Сембратовичу) (1885), проведением Провинциального синода во Львове (1891). Исследователи считают, что Лев XIII заложил новые организационные основы развития Греко-Католической Церкви (ГКЦ), развитые его преемниками в XX в.⁸

В 1886 г. Папа поддержал желание Романа Шептицкого посвятить себя служению Греко-Католической Церкви⁹. В 1901 г. епископ Станиславский Андрей Шептицкий был именован митрополитом Галицким, архиепископом Львовским и епископом Каменец-Подольским. От Льва XIII он получил также титул Апостольского администратора Украины. Возглавив ГКЦ, митрополит сформировал собственное четкое представление об ее особой миссии. Вся его последующая деятельность прошла под знаком идеи всехристианского единства и была направлена на становление Церкви католиков восточного обряда в России.

Несмотря на стремление Папы Льва XIII найти общий язык с православными, его восточная политика породила скептицизм и даже полное непонимание или суровую критику со стороны как восточных, так и западных христиан. Вселенский Патриарх Анфимий VII, избранный в 1895 г., критиковал Папу именно за унионистский путь развития вселенского единства, видя в греко-католиках опасный инструмент прозелитической политики Апостольского Престола. Его поддержали другие православные Патриархи, не признававшие католиков восточного обряда связующим звеном между Западом и Востоком¹⁰.

Мероприятия Льва XIII оказались недостаточными, чтобы разрушить вековое превосходство католиков и недоверие православных. Однако его энциклики заложили теоретическую основу для межконфессионального диалога на принципах уважения и равенства религиозных традиций Запада и Востока. Антилатинизаторская направленность политики Льва XIII затронула в основном распоряжения, касавшиеся Римской курии, и охватила небольшую часть духовенства, занимавшегося проблемами христианского единства. Но и этого было достаточно, чтобы монолитная стена латинизма была подорвана. Делом преемников Льва XIII стало развитие его идей и направление их в практическое русло.

При Папе Пие X (1903–1914) унионистская программа распространения католицизма получила реализацию на территории России на волне либерализации религиозной жизни, оживления российско-ватиканских отношений, обусловленных революционными событиями 1905–1907 гг.¹¹ Приоритетная роль в распространении

⁸ *Авакумов Ю.* Тема Росії в діяльності та богословській думці «Святоюрського Велетня» // Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Кн. 1. Львів, 2004. С. XXII.

⁹ *Цегельський Л.* Митрополит Андрій Шептицький: короткий життєпис і огляд його церковно-народної діяльності. Філадельфія, 1937. С. 12.

¹⁰ Патриаршее и Синодальное Послание епископам, клиру и пастве Святейшего Апостольского и Патриаршего Константинопольского Престола 1895 г. [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова [интернет-портал]. URL: www.krotov.info/history/20/tsypin/page02.html.

¹¹ *Бистрицька Е.* Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.). Тернопіль, 2009. С. 75–77.

идеи воссоединения православных с католиками на территории России принадлежала митрополиту Галицкому Андрею (Шептицкому). В мае 1909 г. министр-резидент Российской императорской миссии при Святом Престоле С. Сазонов отмечал «беспристрастное» отношение Курии к «галицко-униатской пропаганде в России», прогнозируя локальное восстановление греко-католических общин при благоприятных политических условиях¹². Но уже в сентябре того же года российские дипломаты обращали внимание на рост количества сторонников этого движения среди ватиканской иерархии. Даже кардинал Рамполла, поддержку которого всегда высоко ценили в России, «... горячо защищал права восточного обряда Римо-Католической Церкви» и доказывал, что они логически вытекают из Манифеста 1905 г. При этом в Ватикане склонялись к мысли о выделении российской общины католиков в самостоятельную организацию¹³.

Становление Церкви российских католиков восточного обряда происходило в сложных условиях противостояния властным структурам, сопровождавшегося арестами верующих, установлением полицейского контроля, закрытием храмов и другими репрессивными мерами. Количество конвертитов росло медленно, в 1914 г. их было не более 1000 человек¹⁴. Общины не имели официального разрешения на свою деятельность и находились на полулегальном положении. Субъективность подходов и оценок как со стороны Ватикана, так и со стороны российских и галицких греко-католиков в отношении деятельности друг друга обуславливалась несогласованностью форм и методов распространения католицизма, а также отсутствием достаточного финансового обеспечения для ведения унионистской работы. Жизнь общин характеризовалось значительными внутренними конфликтами и противоречиями.

При всей заинтересованности России в добрых отношениях с Ватиканом в связи с острой революционной ситуацией 1905–1907 гг. Католическая Церковь на русской почве все же воспринималась как носитель полонизма, поэтому ее религиозная сфера деятельности автоматически переносилась в плоскость политическую и с этой точки зрения рассматривалась как представляющая угрозу национальным интересам Российской империи. Создание независимой от Апостольского Престола Российской Католической Церкви восточного обряда вызвало в правительственных кругах еще более острое неприятие католицизма¹⁵. Богослужения в новой Церкви, кроме упоминания Папы, ничем не отличались от богослужений в РПЦ, а основатели этой Церкви всячески подчеркивали ее российский национальный характер и отличие от Римо-Католической Церкви с ее латинским обрядом под руководством, главным образом, священников польского происхождения. Сохранение восточного обряда нивелировало различия между Католической и Православной Церквями и в перспективе могло создать серьезные проблемы для последней.

¹² АВПРИ.Ф. 136. Оп. 890. Д. 26. Л. 52об.

¹³ Там же. Л. 83, 84об.

¹⁴ Митрополит Андрей Шептицкий і греко-католики в Росії. Кн. 1. С. 668–669. Док. № 211.

¹⁵ Быстрицкая Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.). С. 101–103.

Трудности, с которыми столкнулся митрополит Андрей (Шептицкий) при реализации своей программы унионистской деятельности в Российской империи, возникали вследствие соперничества между католическими миссиями (польским католическим клиром, членами ордена ассумпционистов и российскими католиками)¹⁶. Ситуация осложнялась также тайным характером его полномочий, полученных от Папы Пия X в 1908 г.¹⁷ Алогичность такого шага со стороны Понтифика свидетельствует о том, что официальная позиция Святого Престола в отношении унионистской работы в Российской империи была скорее индифферентной, чем заранее продуманной и спланированной. Отсутствие четкой модели православно-католического диалога в значительной мере обуславливалось борьбой Католической Церкви с модернизмом. Поддержка Пием X унионистских стремлений, нашедшая свое воплощение в проведении торжеств по случаю 1500-летия (1908) со дня смерти Иоанна Златоуста, была ответом на инициативы влиятельных католических унионистов¹⁸, но не стала официальной позицией Ватикана.

В период Первой мировой войны в российско-ватиканских отношениях тесно переплетались вопросы религиозно-церковного и политического характера. Унионистский метод воссоединения Церквей категорически отвергался РПЦ. Ее представители рассматривали католиков восточного обряда как прямую угрозу Православной Церкви. Весь спектр религиозных и международных противоречий во взаимоотношениях *Россия – Ватикан – Австро-Венгрия* был связан с личностью митрополита Галицкого Андрея (Шептицкого). В правительственных кругах утвердилось мнение об однозначно враждебном его отношении к российскому самодержавию и РПЦ, а также о бесперспективности поиска вариантов для взаимодействия с ним¹⁹. На этом основании еще накануне оккупации Восточной Галиции сложилось единодушное решение чиновников МИД и МВД об обязательной изоляции митрополита. Различие их позиций заключалось только в средствах его устранения, поскольку в МВД при определенных обстоятельствах были склонны к физической ликвидации А. Шептицкого²⁰. В результате – заключение митрополита под стражу оказалось важным фактором осложнения отношений с Апостольским Престолом во время Первой мировой войны, на что неоднократно обращали внимание своего руководства российские дипломаты²¹.

Обоюдное недовольство состоянием российско-ватиканских отношений стимулировало в конце войны поиски перспектив диалога. В МИД настаивали на системности отношений с Апостольским Престолом, что предполагало учет интересов государства во внутренней политике относительно Римо-Католической Церкви, ее духовенства и папства, а также необходимость эффективного использования дипломатического представительства при Святом Престоле для реализации задач в между-

¹⁶ Митрополит Андрей Шептицкий і греко-католики в Росії. Кн. 1. С. 339, 370. Док. № 104, 161.

¹⁷ Там же. С. 220. Док. № 94.

¹⁸ АВПРИ.Ф. 136. Оп. 890. Д. 23. Л. 28–28об.

¹⁹ Там же. Оп. 474. Д. 161. Л. 54–61.

²⁰ Исторический архив. 2002. № 2. С. 116–117.

²¹ АВПРИ.Ф. 136. Оп. 890. Д. 88. Л. 160; ф. 135. Оп. 474. Д. 161. Л. 38.

народных отношениях. Для Ватикана война стала фактором разрушения идеи всемирного католического единства. Религиозные проблемы, наполненные национальным содержанием и связанные с геополитическими изменениями на карте мира, призывали к поискам новых форм взаимоотношений между христианскими Церквями. Неофициальные переговоры, проходившие в октябре 1916 г. между российским агентом и генералом ордена иезуитов В.-Д. Ледоховским, свидетельствовали о том, что для российской стороны приоритетными в отношениях с Ватиканом оставались политические вопросы – мобилизация совместных усилий на ослабление Германии и протестантизма²². В Петрограде не были готовы к обсуждению религиозно-церковных проблем и игнорировали деятельность Римской курии по защите прав верующих. Однако заявление В.-Д. Ледоховского об отсутствии существенных различий между Церквями и о том, что «достаточно признать Папу Римского не главой, а Римским Патриархом наравне с другими Вселенскими Патриархами»²³, засвидетельствовало готовность некоторых влиятельных кругов Ватикана к значительным компромиссам в налаживании православно-католического диалога.

Свержение самодержавия в России открыло новую страницу в российско-ватиканских отношениях. Временным правительством был принят ряд законов, уравнивавших в правах Католическую Церковь с другими вероисповеданиями на территории России и признавших легитимность создания экзархата Русской Католической Церкви восточного обряда. Все требования, задекларированные Апостольским Престолом в меморандумах 1912 и 1913 гг., нашли полную поддержку Временного правительства. Институционализация Российской Католической Церкви восточного обряда в 1917 г. во главе с Леонидом Федоровым²⁴ стала практическим воплощением унионистской модели христианского единства, создав новые возможности для дальнейшего развития и углубления православно-католического диалога.

Путь демократических преобразований, инициированный новым руководством России, создал основу для оптимизации отношений государства с Католической Церковью и на дипломатическом уровне. Соответственно, в Ватикане также готовились к укреплению своих позиций в России путем оживления православно-католического диалога. Создание в 1917 г. Конгрегации Восточных Церквей, которую возглавил сам Папа, и Института восточных исследований подчеркнуло важность российского направления в восточной политике Апостольского Престола. Таким образом, были заложены организационные и научно-теоретические основы для дальнейшей работы над формированием модели диалога.

Переход власти в руки большевиков в октябре 1917 г. не вызвал особой обеспокоенности в Ватикане и рассматривался как продолжение социальных трансформаций. Принятые декреты Советской власти, несмотря на их откровенно антицерковный характер, в целом не выходили за рамки международных правовых норм и декларировали свободу вероисповедания, равенство в правах религиозных организаций. Декрет

²² Там же. Ф. 136. Оп. 890. Д. 104. Л. 9.

²³ Там же. Л. 9–10.

²⁴ Митрополит Андрей Шептицкий і греко-католики в Росії. Кн. 1. С. 725–730. Док. № 235.

об отделении Церкви от государства и школы от Церкви прежде всего подрывал основы господствующего положения РПЦ.

Принципы свободы совести, задекларированные в декретах правительства большевиков, побудили Апостольский Престол к продолжению работы над унионистскими проектами. Польское католическое духовенство в советской России придерживалось предыдущих принципов миссионерской деятельности, предусматривавших откровенный прозелитизм. Перевод православных в католичество латинского обряда вызвал решительный протест экзарха российских католиков восточного обряда Леонида Федорова²⁵. У двух миссий было диаметрально противоположное видение путей и методов католической пропаганды. Постепенность, толерантность, уважение к православным, сохранение восточного обряда для конвертитов и т.п. – такие принципы были положены Л. Федоровым в основу успеха распространения католических идей. Любой другой способ обращения и привлечение к этому делу миссионеров, скомпрометировавших себя в России, он считал вредными. В письме к Папе Пию XI от 5 мая 1922 г. Л. Федоров категорически заявил, что вследствие политического противостояния между русскими и поляками, которое сложилось исторически, «равно как англичанин не может быть миссионером в Ирландии, так и поляк не может пересечь границы России в качестве апостола унии»²⁶. Установив контакты с представителями православного клира и российской интеллигенции, Л. Федоров ставил вопрос об исключительном праве католиков восточного обряда вести диалог с православными²⁷.

Предложения российского экзарха не нашли достаточной поддержки среди ватиканских руководителей: во-первых, сложилась предубежденность в отношении митрополита Андрея (Шептицкого), который патронировал российских католиков восточного обряда; во-вторых, активно лоббировал свои интересы польский католический клир, поддерживая концепцию биритуализма Э. Роппа²⁸. Усиление репрессий против Католической Церкви в СССР привело к ликвидации общин католиков восточного обряда и блокировало дальнейшее развитие в России этого направления.

Необходимо учесть также позицию РПЦ в этом вопросе. Восстановление института Патриаршества и освобождение от государственного диктата инициировали в недрах самой Церкви и в околоцерковных кругах попытки возобновления православно-католического диалога. Репрессии против духовенства и верующих также оживили этот процесс, поэтому в Ватикане надеялись на быстрые темпы слияния Восточной и Западной Церквей²⁹.

²⁵ Письмо экзарха Леонида Федорова к о. Александру Евреину (Петроград, 18 июля 1920 г.) // «С терпением мы должны нести крест свой...»: док-ты и мат-лы о жизни и деятельности блаженного священномученика экзарха Леонида (Федорова): сб. док. / сост. П. Парфентьев. СПб., 2004. С. 222.

²⁶ Центральный государственный исторический архив в г. Львове (далее – ЦДИАЛ). Ф. 358 чт. Оп. 3 т. Спр. 107. Арк. 8.

²⁷ Там же. Арк. 25–28; Спр. 115. Арк. 50, 68–69, 81; Maillieux P. Exarch Leonid Feodorov: Bridgebuilder between Rome and Moscow. N.Y., 1964. P. 134.

²⁸ Сапеляк А. Київська церква на слов'янському Сході: Канонічно-єкуменічний аспект. Буенос-Айрес; Львів, 1999. С. 142–143; Історія релігій в Україні: у 10 т. Т. 4. Православ'я в Україні / за ред. П. Яроцького. К., 2001. С. 126.

²⁹ Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР

В 20–30-х гг. XX в. российская эмиграция и Польша стали для Святого Престола тем «миссионерским полем», где формировались кадры и идеи для будущей работы в России. В контексте политического развития событий – польско-украинского противостояния 1918–1920 гг. в Восточной Галичине и антирелигиозной политики в СССР – программы А. Шептицкого и Э. Роппа по распространению католицизма постепенно утратили свое значение. В 1924 г. на территории Польши Ватикан попытался развернуть новый унионистский проект, предусматривавший создание «Римско-католического костела восточного обряда», или «Костела католического восточнославянского обряда». Никаких признаков украинизации в них не допускалось. Богослужение происходило на церковно-славянском языке и отличалось от галицкого диалекта. Опеку над новыми общинами осуществлял специально назначенный апостольский визитатор Николай Чарнецкий. Формирование миссионерских кадров для будущей работы в России поручалось католическим монашеским орденам, которые открывали «восточные ветви» и основывали в Польше свои монастыри³⁰. Таким образом, в Ватикане приступили к созданию особой иерархии Католической Церкви восточного обряда, которая не была связана ни с православием, ни с будущими униями. Католики православного обряда формировались в недрах самой Католической Церкви.

Участие польского духовенства в неоунионистском проекте помогло использовать его в политических планах польского правительства по полонизации украинского и белорусского населения. Однако акции пацификации и ревиндикации вызвали глубокое возмущение православных³¹ и дискредитировали католическую идею единства в Польше.

Другое направление работы, которое предусматривало установление прямых контактов с российским духовенством в СССР и в эмиграции, также не имело успеха. Его исходной точкой было желание отдельных «экуменистов» воспользоваться неблагоприятными для РПЦ обстоятельствами разрушения ее институтов и массовых репрессий против духовенства и верующих. План «духовного покорения России», предложенный представителем Ватикана в СССР Мишелем д'Ербины, лишал православных возможности вести равноправный диалог³². Превращение последних в объект миссионерской деятельности и подчинение РПЦ Апостольскому Престолу вызвало решительное возражение с их стороны. Церковное объединение под главенством Папы Римского, стремление Святого Престола подчинить себе церковное движение, в котором инициаторами выступали протестанты, только укрепили оппозицию православных по отношению к Ватикану³³. Религиозная полемика среди представителей

(1878–1964 pp.). С. 285.

³⁰ Иерикон // Воскресное чтение [Warszawa]. 1931. № 10. С. 90.

³¹ Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.). Рівне, 2003. С. 219–236.

³² Род В. Рим и Москва: отношения между Святым Престолом и Россией / Советским Союзом в период от Октябрьской революции 1917 г. до 1 декабря 1989 г. / пер. с нем. Львов, 1995. С. 92–93.

³³ Бердяев Н.М. д'Ербины о религиозном образе Москвы в Октябре 1925 г. // Путь [Париж]. 1926. № 33. С. 145–147.

русской эмиграции того времени свидетельствует, что трудности диалога главным образом касались проблемы признания примата Папы, что, по мнению российских богословов, лишало РПЦ ее соборного статуса³⁴.

Таким образом, унионистский проект 20–30-х гг. XX в. задекларировал намерения Ватикана продолжить поиски форм диалога с РПЦ. Положительными аспектами новоунионистских акций были утверждение идеи равенства обрядов, создание научных и образовательных учреждений для обстоятельного изучения восточной догматики и литургики, некоторые реорганизационные изменения в отношении католиков восточного обряда и т.д. Чтобы отмежеваться от предыдущей практики латинизации православных, термин «униат / униатский» в широком употреблении был заменен термином «унионит / унионистский». Однако основная цель неоунии заключалась в присоединении одной стороны к другой, а методы ее осуществления подчеркивали неполноценность православных по сравнению с католиками. Идея равенства обоих обрядов в лоне Католической Церкви нивелировала для рядовых верующих проблему разделения Церквей. Такой путь предполагал поглощение православных, лишь формально декларируя равноправие участников православно-католического диалога.

Процесс размежевания унионизма и униатизма, основанный Львом XIII, безусловно, имел положительные последствия для прогресса православно-католических отношений, что в перспективе стало основой создания постоянно действующих межцерковных институтов и участия представителей автокефальных Церквей во II Ватиканском соборе. Однако реализация унионистской доктрины на практике имела локальный характер. На наш взгляд, дискредитация такой модели Церкви обусловлена рядом причин, среди них: борьба разных унионистских течений в самой Католической Церкви, что не способствовало формированию унифицированных взглядов на использование методов православно-католического объединения; ангажированность унии политическими процессами, поскольку дискриминация Католической и Греко-Католической Церквей в Российской империи и СССР ослаблялась в период социальных кризисов на фоне оживления российско-ватиканских и советско-ватиканских переговоров в целях поддержки правительственных мер со стороны католиков и национальных меньшинств, в частности польского населения, а это в свою очередь активизировало деятельность католических миссионеров; доминирование в унионистских проектах идеи объединения Церквей под эгидой Папы Римского, что при наличии централизации власти создавало угрозу поглощения Католической Церковью Православных Церквей.

Формальным завершением «униатского конфликта» стало принятие Баламандского (Ливия) соглашения в 1993 г., согласно которому представители Апостольского Престола и Православных Церквей признали метод унии ошибочным в достижении христианского единства.

© Быстрицкая Э.В., 2010

³⁴ Булгаков С., *прот.* К вопросу о Лозаннской конференции (Лозаннская конференция и энциклика Папы Пия XI *Mortalium animos*) // Путь. 1928. № 13. С. 71–82; Трубецкой Г. Красная Россия и Святая Русь. Париж, 1931.

УКРАИНСКИЙ КАТОЛИЦИЗМ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ*

Феномен украинского католицизма, за которым исторически закрепилось название «украинский греко-католицизм» и который является неотъемлемой составляющей украинского религиозного комплекса, в течение своей многовековой истории становления и развития прошел непростой процесс формирования собственной идентичности. Сложность и неоднозначность этого процесса выражается даже в современном толковании понятия «украинский католицизм», который часто отождествляют с исторически распространенным на Украине римо-католицизмом. Последний по своей исторической, экклесиологической, обрядово-литургической, духовной и национально-культурной сущности является не истинно украинским, но латинским, прежде всего польским, явлением, привнесенным на Украину в колониальный период ее истории. Собственно *украинский католицизм* – это национальное явление, поскольку, как и *украинское православие*, основывается на наследии и достижениях киевской христианской традиции, неразрывно связанной с более чем тысячелетней историей христианства на Украине.

Украинский католицизм идентифицируется целым комплексом измерений, исторически предопределенных геополитическим и конфессиональным положением Украины между Востоком и Западом, что, в частности, обуславливает его открытость экуменизму.

Украинская Католическая Церковь (УКЦ), за которой исторически закрепилось не достаточно адекватное сегодня название «Украинская Греко-Католическая Церковь», как экклесиологическая и богословско-литургическая наследница Киевской Церкви и как выразитель и носитель феномена украинского католицизма прошла за свою многовековую историю сложный путь становления церковных, богословских, литургических, обрядовых и других составляющих своей идентичности. Украинский католицизм, а особенно интегральное содержание его идентичности, до сих пор является недостаточно изученным, поэтому вызывает неоднозначные оценки как богословов, так и светских исследователей.

* Публикується в новій редакції по: Кияк С. Український католицизм: історичний досвід європейської еkleзіологічної інтеграції // Україна – Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність / за заг. ред. П. Яроцького та інш. Сер.: Наук. зб. [Київ], 2009. № 3. С. 45–55.

Специфика украинского католицизма как религиозно-конфессионального явления с ярко выраженными вселенскими и национальными, поместными экклесиологическими чертами особенно проявилась в интеграции и органическом синтезе в нем самобытных украинских национальных религиозно-культурных традиций и вселенского наследия восточной и западной церковных традиций, что было предопределено геополитическим положением Украины между Востоком и Западом и влиянием последних на развитие конфессиональной ситуации на украинских территориях. Именно благодаря сохранению украинским католицизмом на протяжении всей своей истории этих вселенско-поместных характеристик он с самого начала не только пользовался поддержкой Апостольского Престола, но и играл важную роль в истории, культуре, церковной жизни украинского народа, в национально-духовном возрождении Украины на протяжении последних четырех веков.

В течение многих столетий епископы Рима через официальные послания и буллы подтверждали свое уважение к восточному обряду, многократно выражали желание, чтобы христиане Восточных Церквей, присоединившихся к Вселенской Церкви, всячески сохраняли свой аутентичский обряд, ибо именно разнообразие в обряде при единстве веры как можно лучше отображает экуменические идеи Церкви Христа. Подтверждением этого могут служить многочисленные документы Пап, в частности Иннокентия IV, Климента VIII, Урбана VIII, Бенедикта XIV, Пия IX, Льва XIII, Пия X, Пия XI, Пия XII, Иоанна XXIII, Павла VI, Иоанна Павла II.

Восточные Католические Церкви – это христианские институты, достойно воспринимающие свою принадлежность к Католической Церкви и неизменно сохраняющие верность ценностям христианского Востока. Эта двойная идентичность является для них источником страданий и беспокойства, но тем самым эти Церкви постоянно обогащают Вселенскую Церковь, поскольку восточные католики – это объективная реальность живой Церкви¹.

УКЦ как типичная Восточная Католическая Церковь никогда, даже во времена ее преследований, не теряла своей двойной идентичности, оставаясь верной традициям восточного христианства и стойкого единства с Апостольским Престолом. «Наше единство с Апостольским Престолом не должно служить поводом для дискредитации и ошибочных оценок нашей церкви, – отмечал в свое время глава Украинской Греко-Католической Церкви Мирослав Любачивский. – Мы являемся неотъемлемой частью Вселенской Церкви, мы являемся церковью киевской традиции в единении с Петровой скалой, с которой также все Православные Церкви в первом тысячелетии христианства были объединены»².

Украинская Католическая Церковь как наследница Киевской Церкви и как Восточная Католическая Церковь является примером гармоничной инкультурации христианства в украинскую нацию. Этот процесс она реализовала через евангелизацию общества на протяжении веков и новую евангелизацию в ком-

¹ Ахілле Сільвестріні, кардинал. Слово на навчальній зустрічі східних католицьких єпископів Європи // В пошуках ідентичності: Студійні дні в Ніредьгазі. Львів, 1998. С. 14.

² Мирослав Іван Любачівський, кардинал. Промова на Синоді єпископів УГКЦ в Римі (22.06.90) // L'Osservatore Romano. 1990 (25–26 giugno). С. 1.

мунистическое и посткоммунистическое время. При этом Церковь стремилась и стремится сохранить и развить свою еkkлесиологическую идентичность во всей ее многогранности. Идентичность УКЦ характеризует не только восточный обряд, но и ее многочисленные духовные составляющие: национально-церковное своеобразие украинского христианства, исторические, церковные структурно-организационные, языково-культурные, литургические и другие аспекты. Истоки украинской духовно-национальной идентичности – «украинского идейного себя-видения»³, как именует ее коллектив исследователей во главе с проф. В. Сергийчуком, – тесно взаимосвязаны с происхождением украинцев и освоением ими своего жизненного пространства. Это в украинской истории отмечено многочисленными духовно-этническими маркерами, начиная от языка и Церкви как выразителей и творцов духовности и заканчивая государством. Именно эти маркеры помогают постичь основополагающие принципы становления украинской этнокультуры и этнопсихологии, поскольку национальная идентичность украинцев, как подчеркивают упомянутые авторы, формируется непосредственно на основе украинского ментального типа. При этом в процессе национальной самоидентификации происходит сочетание «национального» и «об щечеловеческого», что имеет существенные преимущества в духовном плане, поскольку через духовное постижение мира и самоосознавание своего «Я» украинцы непременно идентифицировали себя с коллективным «Мы» – с миром, в котором они жили и к которому себя приобщали. Это расширяло и разнообразило культурно-этническое представление их о себе и мире, наполняло его новыми связями, стимулируя в нем не только постоянное противостояние, но и взаимозависимость, творческое сочетание национальной традиции с внешней модернизацией в процессе становления и трансформаций духовного компонента национальной идентичности⁴.

Особый динамизм в соединении национальных и современных культурных факторов украинская история приобрела после приобщения Киевской Руси к христианской Ойкумене, что повлекло за собой активное появление религиозных изменений. Этот процесс засвидетельствовал высокую мобильность и самоорганизацию украинского общества, для которого христианская духовность, в частности христианские принципы и средства спасения человека, не оказались чем-то радикально чужим и отличным от дохристианских верований. Это проявилось именно в органическом соединении традиционно национального и новейшего христианского.

Динамизм этого сочетания с активным доминированием национального очень ярко проявился уже в начале истории христианской Церкви на украинских землях, в частности в творческом соединении вселенского и поместно-национального элементов. II Ватиканский собор в декрете о Восточных Католических Церквях («*Orientalium Ecclesiarum*») особенно подчеркивал связь поместно-национального и вселенского в идентичности этих Церквей. Последняя характеристика – помест-

³ Сергийчук В., Пісхун В., Воронаєва Т., Цінко А., Щербатюк О. Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти // *Фундаментальні орієнтири науки*. Київ, 2005. С. 26–27.

⁴ Там же. С. 32–33.

ность – особенно ярко выражена в УКЦ, в ее церковных учреждениях, литургических обрядах, церковном предании и правопорядке христианской жизни, которые составляют неотъемлемую часть «божественно объявленного и неделимого наследства целой Церкви»⁵. В другом документе собора – декрете об экуменизме («Восстановление единства» – “Unitatis redintegratio”) акцент сделан на исторической континуальности, выраженной во вселенской (т.е. католической) идентичности поместных Церквей Востока.

Это особенно ярко проявилось на примере Киевской Церкви⁶. Характерным выразителем этого вселенского (католического) характера идентичности, согласно догматической конституции о Церкви II Ватиканского собора (“Lumen Gentium”), является именно коллегиальная связь иерархии УКЦ с Вселенской Церковью через Римского Папу как наследника апостола Петра⁷.

В целом весь более чем тысячелетний украинский церковно-исторический процесс засвидетельствовал органическое сочетание вселенского и поместного (национального) уровней в идентичности украинского католицизма. Так, уже христианизация Руси в X в. отразила гармоничное сочетание этих уровней, благодаря чему развитие не только Киевской Церкви, но и Киевского государства приобрело вселенское, общечеловеческое значение, поскольку приход христианства на Русь предопределил ее последующее политическое и культурное влияние на соседние государства. Таким образом, с принятием христианства Киевская Русь перестала быть периферийным участником исторического процесса и стала существенным его фактором для целого ряда других народов, повлияла на их христианизацию. Это в свою очередь оказало влияние на последующую историю Европы и христианской Церкви в целом.

На поместно-национальном уровне христианизация Руси, а с ней и всех восточных славян, привела к особенному и оригинальному синтезу византийско-славянской религиозной традиции и местного фольклора, ее аутентичной инкультурации в сочетании с привлечением ею элементов народных религиозных обычаев в первые века после Владимирова крещения. Это придало исторический вес духовно-культурным достижениям Руси и повлекло за собой внедрение в ее христианство католических духовно-религиозных культов, например приобретших типично национальные украинские черты, нехарактерных для русского православия культов двух святых – Папы Климента I, который стал видимым знаком апостольского характера ранней Киевской (Украинской) Церкви, и Николая Чудотворца, перенесение мощей которого украинское христианство отмечает 22 мая совместно с Католической Церковью еще от 1089 г.⁸

⁵ Декрет про Східні католицькі церкви «Східних Церков» – «Orientalium Ecclesiarum» // Документи Другого Ватиканського Собору: конституції, декрети, декларації. Львів, 1996. С. 171.

⁶ Декрет про екуменізм «Возстановлення одиності» – «Unitatis redintegratio» // Документи Другого Ватиканського Собору: конституції, декрети, декларації. С. 201, 204.

⁷ Догматична конституція про церкву «Світло народів» – «Lumen Gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору: конституції, декрети, декларації. С. 107–109.

⁸ Лабунька М. Святий Климент I Папа і Україна // Патріярхат. 2004. Ч. 2 (квітень-березень). С. 23;

Тем самым процесс проповедования Евангелия на Руси-Украине, как отмечает Папа Иоанн Павел II, стал одновременным укоренением его в украинской христианской культуре, поспособствовал открытости ее «слиянию во вселенскости» и стал «средством взаимного обмена и общего видения» христианской жизни⁹. Кроме того, распространение христианства на Руси стало важным событием в истории всей христианской Церкви, т.е. имело вселенский характер и общехристианское значение. Этот процесс христианизации Руси-Украины стал, как подчеркивает известный исследователь украинского христианства Атаназий-Григорий Великий, революционным явлением, в отличие от традиционно доминирующего в мировой истории эволюционного процесса распространения христианства. Наша страна, по убеждению ученого, в течение жизни одного поколения стала христианской и распространила свое государственно-церковное влияние на все народы Восточной Европы. Это способствовало изменению отношения Византии и западноевропейских стран к Киевскому государству¹⁰. Революционность процесса христианизации Руси обусловила, по мнению А.-Г. Великого, также и то, что наше христианство, несмотря на влияние на него двух христианских культур – византийской и латинской, не стало копировать ни одну из них, а создало третий, синтетический тип – славянско-украинское христианство. Выразителем его стало в первую очередь христианство киевской традиции, на протяжении тысячи лет и до сих пор не потерявшее позиции своеобразного объединительного фактора Востока и Запада. Это стало еще одним свидетельством вселенского характера раннего украинского христианства.

Киевская Церковь, с геополитической точки зрения находившаяся на границе двух больших христианских традиций, с самого начала засвидетельствовала синтез своей вселенскости, выраженной в тесных связях с обеими христианскими конфессиями, и поместной (национальной) уникальности, отразившейся в развитии собственной церковно-национальной жизни. Таким образом, внутренней сущностью и призванием украинского христианства на наших землях была, как справедливо делает вывод глава УГКЦ Любомир Гузар, роль не только члена Вселенской Церкви, но и посредника между Восточной и Западной Церквями, который, хотя и сформировал собственную идентичность, способствовал также соединению этих христианских ветвей, сознательно и активно выполнял «эту свою миссию, обнаруживая личную позицию»¹¹. По убеждению первоиерарха УГКЦ, речь идет о значительно более важном, чем внешние литургические обряды, аспекте – о понимании веры в ее вселенском и поместно-национальном выражении, о богословском толковании объявленной истины, которое проявляется в сохранении не только обрядов, но и богос-

также см.: Мирослав (Марусин), архиепископ. Введения христианства в Київський Русі // Записки ЧСВВ. 1988. Т. XIII. Вип. 1–4. С. 13; Брайчевський М. Утвердження християнства на Русі. Київ, 1988. С. 129.

⁹ Papst Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben «Orientale Lumen» (02.05.1995). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1995. С. 15.

¹⁰ Великий А.-Г. Українське християнство: причинки до історії української церковної думки. Рим, 1990. С. 28–29.

¹¹ Любомир (Гузар), Патріарх. Вітальне слово до учасників дискусії «Унія без уніятизму»: до питання про сучасну еkleзіальну ідентичність Греко-Католицьких Церков // Ковчег. 2003. Ч. 4. С. 235.

ловия, канонического права и ментальности Восточной Церкви в ее единстве с Римским Престолом.

Именно поэтому украинское христианство, изначально единое с Вселенской Церковью, обнаруживало свой католический характер, выступая объективным и живым свидетелем вселенскости Киевской Церкви, «правдиво и полностью Католической и Восточной»¹². Этот католический характер раннего украинского христианства был подтвержден также нейтральным отношением Киевской Церкви к большому церковному расколу 1054 г. Киевская христианская традиция, как засвидетельствовало последующее развитие церковно-политических событий, сыграла в этом конфликте роль фактора равновесия или даже своего рода третьей силы, как ее именует отец А.-Г. Великий, которая заметно уменьшила накал столкновения Востока с Западом и локализовала его территориальные последствия¹³.

Полтора века после этого церковного кризиса Киевская Церковь сохраняла нейтралитет, ограждая даже поставленных Константинополем Киевских митрополитов-греков от провизантийских действий и толерантно относясь к западным христианам. Невзирая на византийскую антиримскую пропаганду, она поддерживала активные церковно-государственные связи с Римом. Это позволило предотвратить укоренение в Киевской Церкви религиозной нетерпимости, вероисповедного фанатизма и вражды по отношению к иноверцам. Благодаря этому на почве киевской церковной традиции был сформирован собственный – русский (киевский), т.е. украинский синтез христианства, в котором к национальным составляющим церковной жизни были добавлены элементы католического учения и культа. При этом киевское христианство, несмотря на инициативы и давление митрополитов-греков, все же не восприняло византийскую теократию, цезарепатризм, специфические формы византийской набожности, буквализма и ритуализма, которые, как свидетельствуют новейшие исследования киевского христианства, впоследствии получили развитие в московской православной традиции¹⁴. Украинское православие, особенно благодаря стараниям киевского митрополита Петра Могилы, приобрело типично украинские проявления, отличные от московских¹⁵.

Вселенский характер раннего украинского христианства вплоть до татаро-монгольского нашествия выявлялся через тесную связь Киевской Церкви с Римом и католическим Западом. Так, участие киевского митрополита Петра Акеревича в соборе Вселенской Церкви в Лионе в 1245 г. стало подтверждением сохранения Киевской Церковью ее исторического вселенского характера, а коронование Римом князя Даниила Галицкого засвидетельствовало перед европейскими народами признание Апостольским Престолом вселенскости украинского христианства. Киевская

¹² Любомир (Гузар), *Патріарх*. У пошуках гармонії. Львів, 2001. С. 11, 29.

¹³ Великий А.-Г. Українське християнство: причинки до історії української церковної думки. С. 30.

¹⁴ Яроцький П. Етноконфесійна самобутність і сакральна самоцінність східного обряду у кийському християнстві: історичний екскурс і сучасні рефлексії // Київська традиція і східний обряд в Українському християнстві. Київ; Тернопіль, 2004. С. 26.

¹⁵ Колодний А. Релігія в національному житті українців // Релігійна панорама. Спецвипуск 2006: Релігія і церква в суспільних реаліях України. Київ, 2006. С. 11.

Церковь, чувствуя ответственность за целостность христианской Европы, не пошла на сотрудничество с монгольской властью. Вселенско-католические принципы украинского христианства с особенной силой проявились во время Флорентийского собора в 1439 г. К принятию и воплощению в жизнь его экуменических постановлений Киевская Церковь, возглавляемая митрополитом Исидором, приобщилась непосредственно и активно. Она придерживалась этих постановлений ради спасения единства Христовой Церкви вплоть до конца XV в. Митрополит Исидор, провозглашенный позже кардиналом, своим неутомимым трудом по осуществлению унии на востоке Европы и в самой Византии вместе со всей Киевской Церковью засвидетельствовал католичность и поместность украинского христианства.

Киевская Церковь на протяжении еще почти 70 лет после Флорентийского собора сохраняла обряды, обычаи и единство веры. Особенным подтверждением вселенскости украинского христианства конца XV – начала XVI в. стал акт торжественного признания в 1500 г. киевским митрополитом Иосифом Болгариничем Римского Папы наследником апостола Петра и Христовым викарием во Вселенской Церкви. Этому признанию не помешали даже скандалы, которые происходили в Риме и в Церкви при Папе Александре VI (1492–1503). Митрополит Иосиф призывал весь католический мир к уважению авторитета папской власти как краеугольного камня в фундаменте Христовой Церкви. Однако этот основополагающий принцип христианства был проигнорирован, что впоследствии привело к Реформации и возникновению протестантизма.

Тем не менее акт католического вероисповедания митрополита И. Болгаринича не был напрасным для украинского христианства. Через 96 лет он приобрел церковную реализацию путем окончательного закрепления в украинской христианской традиции вселенско-католической доминанты именно в ее восточной версии – в украинском католицизме через Брестскую унию Украинской Церкви с Римом. Эта уния не только позволила украинскому католицизму окончательно закрепить свою экклесиологическую вселенскость и сохранить обрядовую национальную поместность, но и засвидетельствовала его верность вселенской церковной идее. Украинская Церковь сделала свободный, сознательный выбор в интересах этой идеи в противовес прогрессирующим в Европе реформаторским движениям. Тем самым она уберегла украинский католицизм от потери им своей исторической церковно-обрядовой идентичности во время антиреформационной реакции в католическом мире. Кроме того, уния стала логическим завершением духовно-религиозных поисков украинцев во второй половине XVI в., засвидетельствовав их глубокую личную набожность, твердость веры, беспокойство о чистоте публичного и частного морального поведения, тревогу о состоянии Церкви. Все это с особенной силой определяло деятельность церковной иерархии и духовных лидеров украинского возрождения¹⁶.

Таким образом, как обоснованно делает вывод А.-Г. Великий, Брестская уния стала для украинского христианства не знаком его слабости, капитуляции перед Ри-

¹⁶ Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, царгородський Патріархат і генеза Берестейської унії. Львів, 2000. С. 316.

мом, но свидетельством духовной силы – «исконного здоровья украинского христианства». Акт исповедания католической веры украинскими иерархами в Риме 23 декабря 1595 г. стал «триумфом искреннего украинского христианства, вселенским признанием его вселенского значения и стоимости». Тем самым украинский католицизм внес свой существенный вклад в сохранение вселенской идеи христианского единства¹⁷.

Другой исследователь украинского католицизма, Мирослав Гуменний, анализируя роль Брестской унии в сохранении идентичности украинского католицизма, отмечает, что именно благодаря возобновлению единства части Киевской Церкви с Апостольским Престолом она не только смогла защитить себя в условиях латинизации и Реформации, но и сохранила присущую ей восточную обрядность, стала настоящей национальной Церковью, вошедшей в историю украинского народа как последовательный защитник его духовно-культурной и национальной идентичности, помогла ему выстоять в трудные времена последующих преследований¹⁸.

В XVIII–XX вв. украинский католицизм дал новые свидетельства своей верности принципам экклесиологического вселенско-поместного единства: вселенскости через мученичество и перенесение жестоких преследований его церковной иерархии и верных со стороны царской Москвы и других захватчиков (в 1775–1875, 1914–1918, 1939–1990 гг.), а также поместности и обрядово-национального наполнения как в условиях деятельности УГКЦ в коммунистическом подполье, так и в условиях диаспоры на Западе.

Таким образом, динамический синтез духовных ценностей вселенского христианства и национальных культурных факторов в ранней украинской христианской истории засвидетельствовал высокую мобильность, самоорганизацию и исторически присущую открытость европейскому христианскому миру украинского христианства и украинского общества, в котором активное доминирование национального очень ярко проявилось с самого начала истории Христовой Церкви на Украине. При этом вселенская открытость раннего украинского христианства в органическом сочетании с его национальным духовно-культурным наполнением обусловили быстрый процесс христианизации Украины – в течение жизни одного поколения. Несмотря на влияние византийской и латинской христианских культур, Киевская Церковь сформировала собственный, синтетический тип – славянско-украинское христианство киевской традиции, которое на протяжении всей своей истории играло роль своеобразного уравнивающего фактора между Восточной и Западной Церквями. Это стало еще одним свидетельством как вселенского характера раннего украинского христианства, так и его весомой роли в европейской христианской истории.

© Кияк С.Р., 2010

¹⁷ Великий А.-Г. Українське християнство: причинки до історії української церковної думки. С. 34–35.

¹⁸ Гуменний М. Вірність Української Греко-Католицької Церкви традиціям Київської Церкви – стабілізуючий фактор у церковно-релігійному житті України // Київська Церква. 2000. № 2. С. 86.

ПРИРОДА НЕОРЕЛИГИЙ И ПРИЧИНЫ ИХ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО МНОГООБРАЗИЯ*

Новые религии – это явление, с которым человечество познакомилось относительно недавно. Однако это не означает, что они – малоизвестный факт в нашей жизни. «Славу» новым религиям принесли не их новейшие гуманистические идеи и теории, не провозглашаемая ими их конструктивная деятельность на благо человечества, а прежде всего негативные последствия их присутствия в обществе и религиозной среде, что привело к конфликтному столкновению интересов новосозданных и уже существующих социальных организмов и идеологических систем, в том числе традиционных религиозных сообществ. Одной из первых стала трагедия в Джорджтауне (Гайана, 1978), когда 900 членов религиозной секты покончили жизнь самоубийством. В 1993 г. недалеко от города Вако (штат Техас, США) 80 сторонников адвентистской раскольнической группы «Ветвь Давида» сожгли себя. Печальный список продолжил «Храм Солнца», 16 членов которого в 1995 г. в Швейцарии добровольно ушли из жизни. Неожиданно о себе заявила японская религиозная организация «Аум Синрикё», отравив в метро газом тысячи японцев. Молчаливое оцепенение наступило и после сообщения в марте 1997 г. о самоубийстве на ранчо Санта-Фе (США) 39 человек из религиозной группы «Райские врата». Украина также могла стать местом коллективного суицида осенью 1993 г., если бы исполнились пророчества о конце света и воскресении 144 тыс. белых братьев во главе с Марией Дэви Христос. Приведенный список трагедий не является полным. Более того, он с определенной периодичностью может пополняться благодаря непредсказуемым всплескам религиозного фанатизма, чрезмерной экспрессивности или затяжной депрессии представителей некоторых новых и даже традиционных религиозных движений.

Увеличение количества последователей новых религий, разнообразие форм и направлений последних, востребованность предложенных неорелигиями путей спасения, актуальность выработанных ими стратегий вхождения или невхождения в мир, личные трагедии и семейные конфликты на духовной основе и многое другое – все это привело к осознанию того, что новый сегмент религиозной жизни требует внимания со стороны общества. По результатам проведенных масштабных

* Публикуется в новой редакции по: *Филипович Л.* Феномен неорелігій // Нові релігії України / за ред. А. Колодного. Київ, 2010. С. 7–25.

и локальных, междисциплинарных и узкоспециальных исследований мнения религиоведов и теологов, психиатров и психологов, юристов и законодателей о религиозных нововведениях, вопреки прогнозируемому единогласию, разделились. Одна часть общества, представленная преимущественно религиозными деятелями, богословами, членами семей, пострадавшими, по их мнению, от неорелигий, настроена решительно: все новые религиозные движения опасны разрушением личности и дестабилизацией общества, а потому их нужно запретить, чтобы избежать известных трагедий в дальнейшем. Оппоненты таких оценок считают, что ничего страшного в распространении новых религий нет, а наоборот – их появление свидетельствует о духовных поисках человечества, которые необходимо культивировать и поддерживать. Третий подход, озвученный экспертами из различных научных и государственных сфер, сводится к необходимости глубокого изучения явления для понимания истинных и мнимых причин их возникновения, динамики и стратегии развития, поскольку только постоянный мониторинг изменений, происходящих в религиозной среде, позволит вовремя фиксировать тенденции неорелигиозных процессов и соответственно реагировать на них – и теоретически, анализируя изменения в религиозной среде, и практически, корректируя настроения и социальное поведение адептов неорелигий.

Ни одна из приведенных позиций не доминирует в общественном сознании или государственной политике в отношении новых религий той или иной страны. Первой не хватает признания прав человека как высшей ценности демократического общества, в частности в сфере свободы совести, что предполагает уважение к любому мировоззренческому и духовному выбору. Вторая не учитывает солидарные интересы конкретного сообщества, социума вообще, а это создает конфликт между общественными духовными приоритетами и индивидуальными свободами. Третью позицию игнорируют те, от кого зависит принятие ответственных решений о регистрации новых общин, создании благоприятного климата для развития религий и гарантирования свободы вероисповедания.

Интересно, что дифференциация различных подходов в отношении новых религий происходит не по географическим или конфессиональным, политическим или национальным признакам. В странах либеральной Европы и демократических США, в исламских, фактически феодальных обществах, в посткоммунистических государствах существуют как непоколебимые противники новых религий, так и умеренные их сторонники, которые находят разрешительные или запретительные аргументы в пользу своих точек зрения. Однако в реальности мы имеем дело не столько с различными представлениями о неорелигиях, сколько с самими неорелигиозными явлениями – живыми фактами (в некоторых случаях – противоречивыми) религиозной и вообще общественной жизни.

Помимо такой очевидной беды, как самоубийство десятков и сотен людей, с неорелигиями связывают и другие проблемы: кризис традиционных Церквей, потерю этноконфессиональными сообществами своей культурной идентичности, разбалансировку внутреннего мира человека и многое другое. Конечно, не может не волновать та легкость, с которой современный человек, обращаясь в нетрадиционную религию, отказывается от устоявшихся форм религиозной веры, от духов-

ной связи с предыдущими поколениями. В этом справедливо видят угрозу для исторических Церквей, которым все труднее удержать сакральную и аксиологическую доминанту своей религиозной традиции. Но разве в кризисе последней виноваты исключительно новые религии? Разве проблема глобального беспамятства, безразличия к историческим корням, потерянности в микро- и макромире рождена именно неорелигиями? Разве это не признак всеобъемлющей трагедии в наше время всей культуры, всего человечества, каждого человека?

Легче всего в закате христианской Европы обвинить новые религиозные движения, которые, будучи преимущественно результатом синтеза различных культурных и духовных традиций, распространяли и популяризировали мистику, эзотерику, восточные религии, нетрадиционные западные духовные практики. С появлением новых религий в европейское сознание были привнесены ценности, которые ранее там отсутствовали, а это приводит к дехристианизации культуры. Происходит ревизия ставших уже привычными смыслообразующих для определенного типа цивилизации понятий. Не странно ли, что за каких-то 50 лет коренным образом изменилось лицо Европы? Из образца рационалистического мировосприятия, интеллектуального центра мира, чем так гордился европеец, Европа превращается в инфицированное мистикой и мифами некое бульонное пространство, где все уживается со всем. Образованный человек XXI в., вооруженный научно-естественными знаниями, познавший и испытавший на себе достижения научно-технической революции, воспитанный на христианской культуре и этике, вдруг так легко сдался новым религиям, их простым и понятным схемам спасения человечества. Видимо, причина духовного кризиса Европы не столько в новых религиозных движениях, сколько в общем мировоззренческом коллапсе, когда современного человека не устраивает ни научное, ни традиционное религиозное объяснение мира. Человек, убедившись в неэффективности призывов известных в истории философов и пророков к праведной жизни, ищет самодостаточную альтернативу, которой для некоторых и являются новые религии, способные удовлетворить их мировоззренческие и витальные потребности.

Встречаясь в одном духовном пространстве, традиция и новация, традиционное и нетрадиционное всегда будут конкурировать, между ними не может не быть конфликтных ситуаций. Но обвинять новые религии в том, что они разрушают традицию самим фактом своего существования, а их функциональным признаком является деструктивность, нет оснований. Правда, трудно отрицать негативную роль некоторых неорелигий, особенно иностранного происхождения, в замене архетипов человеческого поведения и мышления, иных – в денационализации культуры, пренебрежении к родному языку, разрушении традиционной семьи и пр. Но и исторические религии, в частности христианство и ислам, распространяясь в новых для себя этноконфессиональных обществах, порождают сопротивление, а иногда и полное отторжение со стороны автохтонных культур.

Новые религии вызывают много вопросов как у экспертов и ученых, так и у представителей государства, религиозных организаций, самих верующих и неверующих людей, образовательных учреждений, культурных институтов, СМИ и др. Чтобы ответить на них (о природе неорелигий, их сути, характерных чертах, типах

и формах, функциональности, причинах появления и последствиях деятельности, правовом оформлении их существования, перспективах развития и т.п.), необходимо определить некоторые принципиальные моменты.

Базовым в академическом понимании природы и сущности неорелигий должно быть отношение к ним как к культурным и социодуховным явлениям, т.е. как к продукту человеческой деятельности и социальных влияний, проявлению и реализации индивидуальных и общественных запросов-потребностей, даже если речь идет об асоциальных формах религиозности. Религиовед должен отмежевываться от попыток объяснить изучаемое явление действием дьявольских сил, заговором отдельных политических лидеров, которые с помощью новых религий стремятся к перераспределению власти на планете, утверждению нового мирового порядка. Предположения о том, что неорелигии являются продуктом спецпроектов (идеологических или санационных) иностранных служб безопасности, следствием использования насильственных методов «промывки мозгов» (*brainwashing* – брейнвошинг) и новейших технологий «контроля сознания» (*mind control*), т.е. зомбирования, позволяющих программировать людей на отказ от прежнего образа жизни и личную фанатичную преданность лидеру группы, который, будучи авторитарным по характеру и деспотичным по стилю руководства, стремясь к финансовому успеху или сексуальным удовольствиям, посягает на свободу личности, манипулирует ею, использует ее труд, присваивает ее имущество, т.е. физически и морально эксплуатирует, находятся вне религиоведческого изучения, призванного своей объективностью развеять существующие мифы, фантазии, фобии о новых религиях.

Научное исследование неорелигий требует определиться и в способах познания этого феномена. На сегодняшний день существуют два кардинально противоположных подхода в изучении новых явлений в религиозной сфере: нормативный и объективный. Нормативность основана на том, что единственно истинной признается только та система взглядов, которую исповедует исследователь. Естественно, что для него любая другая, в данном случае новая, религия, является ложной. Причем в таком подходе встречается не только конфессиональный, но и научный догматизм. Именно поэтому неорелигии для большинства традиционных христианских исследователей являются не полноправными религиозными системами, а квази- или псевдорелигиями, вероучение которых не соответствует христианскому Символу Веры. Для последователей материалистических, в частности марксистских, теорий неорелигии (как и любая другая религия) выступают не чем иным как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними.

Современные академические религиоведческие исследования исходят из принципиально иных методологических оснований. Внеконфессиональность, объективность, мировоззренческий плюрализм, антропологизм, целостность, историзм – вот что отличает научный поход в изучении новых религий.

Противостояние или даже конфликт между нормативностью и академичностью (объективностью) невозможно преодолеть, поскольку они взаимоисключают друг друга, хотя и существуют рядом. Кто-то живет в постоянной оппозиции к другому, а кто-то стремится познать это другое, чтобы глубже понять себя. Кому-то важно утверждение только своего, что часто ведет к замыканию в этом своем,

а кому-то хочется познать специфические экзистенциальные человеческие ситуации «бытия в мире» через различные формы религиозного опыта, который является «сознательным становлением собственного способа бытия и утверждения своего присутствия в мире»¹.

Нормативный подход, предусматривающий не понимание, а сравнение любой иной системы со своей, на фоне которой первая будет ложной, требующей осуждения, а значит – и запрета, неприемлем для научного исследования, поскольку базируется не на объективных данных, не на эмпирически проверенной информации, а на вере в правильность только своей традиции. Православный игумен Вениамин (Новик) смело предположил, что «все религии и конфессии имеют свои собственные картосхемы (догматические системы различной степени развитости). Но многие из них вместо того, чтобы помнить о том, что только одному Богу точно известно, кто из тех, кто отправился в рискованные путешествия, достиг другого берега, а кто нет, вместо того, чтобы сочувственно относиться друг к другу, помня о том, что даже очень хорошей карты еще недостаточно, чтобы достичь берега спасения, они принялись хвастаться своими картами, соответственно считая их лучшими»².

Ученого же интересует человек религиозный вообще – *homo religious*³, человек с целостным восприятием мира, независимо от того, к какой конфессии он принадлежит, в какой культуре он проживает. Делая возможной встречу с неизвестным, принципиально иным в сфере культуры, наука о религии способствует приобретению уникального личностного опыта, что ведет к расширению нашего горизонта в познании человека⁴, преодолению культурного провинциализма⁵. Наука о религии предоставляет безграничные возможности в смысле необычных форм человеческой жизни, в реальной практике общения с теми, кто принадлежит к разным типам культур. При этом классики религиоведения, в частности М. Элиаде, постоянно предостерегают от высокомерия при контакте с иной культурой. Они призывают: нужно «выявить самостоятельную ценность» всех религиозных течений⁶.

Именно с таких позиций необходимо изучать все религии. Используя свои знания о них, религиовед свидетельствует о возможности появления новой религиозной системы из-за природы самого человека, его способности к одухотворению, сакрализации пространства, событий, явлений, самого себя, вечного стремления к Высшему, показывает, как «мирское» способно само по себе стать «священным», насколько бытие, которое полностью потеряло священность, может стать исходной точкой для любого нового типа «религии»⁷.

¹ Элиаде М. Ностальгия по истокам. М., 2006. С. 21.

² См.: Вениамин (Новик), игумен. Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии. 1999. № 2.

³ Элиаде М. Ностальгия по истокам. С. 28.

⁴ Там же. С. 24–25.

⁵ Там же. С. 22.

⁶ Элиаде М. Предисловие к французскому изданию // Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 13.

⁷ Там же.

Для религиоведения неорелигии находятся в той же исследовательской плоскости, что и любая религия вообще, поскольку это явление имеет те же природу, причины, ход развития, тенденции, влияние на человека и общество, что и известные исторические религиозные комплексы. Отличие только одно – во времени возникновения, которое диктует своеобразные условия их появления и жизнедеятельности.

В целом нужно признать, что наука достигла неплохих результатов в описании и обобщении неорелигиозных явлений. Так, выяснено, что сам термин «новые религии», или «неорелигии», появился лишь в начале XX в. в Японии. Его использовали для определения большого количества уже известных в то время синкретических религиозных образований, возникших как результат модернизации некоторых направлений японского национального синто и других религиозных традиций и отличавшихся от привычных для японцев религиозных форм. Термин прижился и стал активно использоваться не только в японском контексте. Со временем понятие «неорелигии» переросло локальный масштаб, превратившись в глобальное и видовое, что позволило одним словом классифицировать целую группу общих явлений, характеризующих тенденции религиозных трансформаций новейшей эпохи.

Сегодня в науке существуют несколько терминов, которыми обозначается новая религиозная реальность: неорелигии, новые религии, новые религиозные течения, альтернативные религии, нетрадиционные культы и т.п., но ни один из них не является общепризнанным всеми учеными-религиоведами. Дискуссия о едином термине, который обозначил бы все многообразие новейших явлений в религиозной сфере, не завершена. Она актуализируется каждый раз, когда возникает потребность типологизации или систематизации новых религий.

Параллельно существует иная лексическая система, которая оперирует такими понятиями, как секта, тоталитарная секта, культ, псевдокульт, психокульт, квазирелигия и т.д. Сегодня эти понятия распространены не в научной среде, а в быденной жизни. Термины «секта» и «культ», которые традиционно использовались в социологии религии для обозначения типов религиозных организаций наряду с такими понятиями, как Церковь и деноминация, потеряли свой первоначальный смысл и конкретный контекст. Теперь они с полемичным энтузиазмом эксплуатируются заинтересованными кругами для негативной конфессиональной или антиатеистической оценки новых религий. Употребляя их, современный человек формулирует свое отрицательное отношение к подобным религиозным течениям, не понимая, что все те явления, которые он включает в понятие «культ» или «секты», очень неоднородны по происхождению, вероисповедным положениям, этическим принципам, практике, ритуалам (молитва, богослужение, медитация, пение и др.), стилю жизни, отношению к другим людям, женщинам, детям, людям старшего поколения, верующим иных религий. Все эти культы и секты различаются организацией (демократические или авторитарные), отношением к своим основателям и лидерам (Бог, Мессия, священник, пророк, гуру, отец, избранный лидер), формированием и распоряжением бюджета своей организации (десятина, уличный сбор, пожертвования, бизнес). Есть среди новых религий движения гедонистические, а есть аскетические. Об этом писала А. Баркер в своем эксклюзивном

объяснении культов и новых движений для Украинской Ассоциации религиоведов в 2000 г. Исследовательница сделала вывод: любое обобщение всего многообразия современных религиозных феноменов под термином «культы» или «секты» недопустимо не только в науке, но и в обыденной жизни.

Наука требует точности, достоверности, прежде всего в терминологии. Для научного исследования наиболее операционными являются такие слова, которые не несут никакой эмоциональной нагрузки.

Разделяя позиции ведущих академических ученых Англии, Италии, Америки, России, Канады, мы предлагаем для описания и анализа современных религиозных явлений использовать термины «новые религиозные течения» (НРТ), «новые религиозные движения» (НРД) и «неорелигии». Автором этих терминов является названная ранее профессор Лондонской школы экономики, известная исследовательница этих феноменов Айлин Баркер⁸, позицию которой поддерживает подавляющее большинство ученых-исследователей НРД во всем мире. По определению самой А. Баркер, эти термины очень объемные, вместительные, за ними стоят десятки различных религиозных общин, существенно отличающихся друг от друга. Единственное, что их объединяет, – время появления (вторая половина XX в.). Несмотря на то что, понятия «НРТ», «НРД» и «неорелигии» покрывают собой разные по характеру явления современного религиозного новаторства или религиозного модернизма, они имеют огромные преимущества, поскольку являются эмоционально нейтральными.

Именно часовой (а не культурно-исторический или цивилизационный, гендерно-возрастной или социальный, идейно-концептуальный или политический, хотя каждый из них имеет право быть применимым) критерий и используется автором, что дает возможность разделять Церкви на исторические (те, которые имеют в стране длительную историю) и новейшие. На Западе к новейшим обычно причисляют возникшие после Второй мировой войны Церкви и течения. Для Украины таким рубежом, видимо, можно считать 80-е гг. XX в.

Выбрав для обозначения новых явлений в религиозной жизни термины, которые не несут оценочной нагрузки, попробуем дать определение неорелигиям. Сделать это не просто, учитывая, что к изучению новых религий приобщились неспециалисты в религиозной сфере – журналисты, медики, психиатры, психологи, писатели и др. Понятно, что каждый из них со своих позиций стремился дать дефиницию новейших религий. В литературе можно встретить множество различных определений, объективных и предвзятых, отрицательных и нейтральных, комплиментарных и разгромных, апологетических и обвинительных. Научное определение, несмотря на то что оно дается человеком, который находится под влиянием определенной концепции и имеет свои собственные симпатии и специфический образ мышления, должно быть операционным, т.е. удобным для использования.

Кроме того, немалые сложности в определении неорелигий связаны с тем, что в современном религиоведении пересматриваются определения самого родового

⁸ Barker E. New Religious Movements: A Practical Introduction. L., 1995 (в рус. пер.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997).

понятия «религия». Религиоведение сегодня оперирует объективными критериями для определения религии, а не базируется на тех или иных схемах, наработанных на основе анализа одной, например авраамистической, религиозной традиции, как это было до середины XIX в. Видение религии как веры в то, что существует Бог-Творец (сверхъестественная сущность), которому поклоняются верующие и который определяет дальнейшую судьбу каждого, перестало быть всеобъемлющим. Известны религии, например буддизм (тхеравада) или джайнизм, в которых отсутствует учение о Верховном Существо, но никто при этом не отрицает их религиозную сущность. Более того, есть религии (как правило, восточного типа), в которых нет привычной дихотомии естественного и сверхъестественного. Таким образом, современное религиоведение отходит от «суженного подхода к истолкованию сущности религии лишь как веры в сверхъестественное»⁹. Религия все больше претендует быть формой отражения бытия не сверхъестественного, а человека, «не отхода его от мира, а наоборот – подтверждения его вхождения в него <...> Именно поэтому она [религия] не забирает, а утверждает в человеке человеческое»¹⁰. Вполне закономерно, что «любая религиозная система выступает не картиной мира, а прежде всего картиной человека»¹¹.

Практически все религии в XX в. пережили мощный процесс эволюции, в результате которой как традиционные, так и новейшие религиозные образования постепенно смещают акцентуации от объективной реальности «извне» к субъективным переживаниям и психологическому комфорту. Религия антропологизируется. Все это позволяет современным религиоведам Украины утверждать, что «...особенностью религии является то, что в ней отражаются не какие-то внешние по отношению к человеку силы, а такое личностное состояние, которое можно называть состоянием самоопределения в мире, обретения человеком самого себя... суть религии... в том, что [она] служит средством самоопределения его [человека] в мире на основе ощущения наличия в себе какого-то сверхъестественного начала и веры в возможность своего приобщения к Высшей Сущности не с помощью рации или какого-то обрядового действия, а через мистическую интуицию, так называемое эйдетическое видение. В религии человек осознает свое отношение к миру прежде всего через отношение к своего рода предельным основаниям личного бытия. В ней природные и исторические объекты получают роль знаков, человеческих символов и ценностных ориентиров, а человек получает возможность почувствовать свою причастность к всемирным процессам, которые являются продуктом действия каких-то непостижимых, реально существующих высших сил»¹².

Первая попытка научно определить неорелигии и ввести это понятие в украинское научное пространство была предпринята в «Религиоведческом словаре», изданном еще в середине 90-х гг. XX в. Согласно этому словарю, неорелигии – это «оформленные во второй половине XX в. новые конфессии, религиозные группы,

⁹ Колодний А.М. Релігія // Релігієзнавчий словник. Київ, 1996. С. 279.

¹⁰ Там же.

¹¹ Колодний А.М. Предмет і об'єкт релігієзнавства // Академічне релігієзнавство. Київ, 2000. С. 18.

¹² Колодний А.М. Релігія // Релігієзнавчий словник. С. 279.

духовные течения, Церкви, в появлении которых отразились современные процессы в религиозной сфере. Обусловленные изменениями мировоззренческих парадигм, кризисом традиционных религий, взаимовлияниями различных культурных миров, неорелигии одновременно выступают результатом религиозной инициативы отдельных лиц, которые, основываясь на определенной вероисповедной традиции или синкретизме нескольких, создают новое вероучение, культ, организацию. Последняя считается самодостаточной и независимой от любого религиозного центра, а ее основатель и руководитель – Божиим избранником. Классифицируя многочисленные неорелигии, выделяют образования неохристианской, неоориенталистской (необуддизм, неоиндуизм), неоязыческой, ньюэйджевской (синкретической) ориентации. Как правило, неорелигии – это часть молодежных движений, возникающих в среде интеллектуализированных слоев населения»¹³.

Исходя из сказанного, есть смысл дополнить и уточнить это описание: неорелигии предстают объективно существующей совокупностью религиозных представлений и основанных на них обрядов, ритуалов, символов и т.п., которые возникли в эпоху постмодерна с его тенденциями деперсонализации Бога, плюрализации истины, антропологической акцентуализации, о чем свидетельствуют наличие соответствующих вероисповедных источников, теологических конструкций, моральных норм, самих последователей и их лидеров, религиозных общин, культовых сооружений, их использование в религиозных и околорелигиозных целях¹⁴.

Такая дефиниция позволяет трактовать неорелигии как реально существующий факт, относится к ним как к серьезному предмету научного исследования, понимая, что само их появление – объективный исторический процесс, детерминированный целой суммой и системой причин и факторов, которые могут объяснить возникновение нового явления на основе законов общественного развития.

Религиозные новообразования, возникновение которых связывают со второй половиной XX в., объединяются в один вид (неорелигии) прежде всего по темпоральному признаку, которого, кстати, недостаточно для полного понимания сущности явления. Среди современных неорелигий есть такие, которые содержат характеристики премодерных, модерных и постмодерных эпох, существенно отличающихся друг от друга по своей природе. Однако все они, такие разные и непохожие, существуют одновременно, в одном духовном пространстве, среди многообразия народов, людей разного возраста и пола, образованности и социального статуса.

Новые религии – явление не только XX в., они сопровождают человечество издавна. Все религиозные учения когда-то были новыми по сравнению с уже существовавшими вероисповедными системами. Понятно, что современный неорелигиозный взрыв несколько отличается от предыдущих, но суть этих трансформаций неизменна. Цикличность, повторяемость процесса возникновения, функционирования и упадка религий только подтверждает вывод о неорелигиях как историческом феномене, возникающем в определенное время, а потому исторически детерминированном и генетически обоснованном.

¹³ Филипович Л. Неорелігії // Релігієзнавчий словник. С. 212.

¹⁴ Филипович Л. Феомени неорелігій // Нові релігії України. Київ, 2010. С. 15.

Размышляя о причинах появления современных НРТ, отметим, что приход неорелигий на Украину обусловлен как внешними, так и внутренними обстоятельствами, которые подробно исследованы в отечественной и зарубежной литературе¹⁵. К сказанному можно добавить, что новые религии – это реванш находившегося долгое время в «ссылке» религиозного сознания. Запрет на веру и религию, усеченное и регулируемое православное воцерковление породили желание иного духовного опыта. Находясь в течение длительного времени в составе иных государств, под властью чужих режимов при доминировании неукраинских религий и Церквей, которые определяли круг духовного и культурного общения украинцев, ограждая их от любых контактов с остальным миром, Украина после обретения независимости в 1991 г. постепенно входит в мировое содружество народов, а соответственно и в мировое религиозное пространство, не ограниченное православием и восточным славянством. Естественно, она не может оставаться в стороне от общемировых изменений в религиозной жизни человечества, характерной чертой которых являются новые религии.

Успех последних связан с тем, что они естественно вписываются в главные тенденции религиозных трансформаций XX в., основными из которых выступают:

- 1) универсализация и синкретизации как религиозных учений, так и культовой сферы разных религий;
- 2) ориентация верующих в своей религиозной практике на общий мистический опыт всего человечества;
- 3) кризис традиционных Церквей и традиционной религиозности, которые уже не соответствуют религиозным потребностям современного верующего;
- 4) утверждение авторитаризма харизматических лидеров новейших движений и т.д.

Мы являемся свидетелями того, что религия все больше мистифицируется, иррационализируется и персонализируется.

Указанные тенденции в современном развитии религий вызваны взаимовлиянием различных культурных миров и желанием людей преодолеть разорванность человечества через синтез западной и восточной религиозных традиций. В условиях духовного кризиса верующие заняты поиском неких общезначимых ценностей. В результате научно-технической революции XX в. и возрастания роли личности во всех сферах общественной жизни трансформируются общественные и индивидуальные мировоззренческие ориентации, в частности содержание религиозного постижения действительности. Все это интенсифицирует различные религиозные эксперименты, в том числе появление новых, альтернативных религиозных движений.

Такие глобальные изменения в общественной жизни произошли и на Украине, но появление здесь НРТ связано еще и с сугубо украинской ситуацией. Следует отметить прежде всего социально-экономическую и политическую нестабильность

¹⁵ См., напр.: *Бабій М., Карагодіна О., Колодний А., Косуха П., Филипович Л.* Нові релігійні течії в сучасній Україні (за матеріалами соціологічних досліджень) // Українське релігієзнавство. Київ, 1996. № 1; *Дудар Н., Филипович Л.* Нові релігійні течії: український контекст. Київ, 2000; *Новітні релігії в сучасній Україні: зб. матеріалів.* Київ, 2000; *Новітні релігійні рухи в Європі та Україні: матеріали круглого столу.* Київ, 2006; *Нові релігії України // Історія релігій в Україні: у 10 т. / за ред. А. Колодного. Т. 8.* Київ, 2010.

украинского общества, постоянно провоцирующую появление чувства неуверенности, социальной и духовной незащищенности, формирующую неопределенное, даже индифферентное сознание у народа. Такое внутреннее состояние украинцев осложняется девальвацией системы ценностей тоталитарного режима, в частности декретированного мировоззренческого монизма. Известно, что в результате целенаправленной атеизации общества было нивелировано значение религии и Церкви как для социума, так и для отдельной личности. Кроме того, после краха коммунистической идеологии, приведшей к отходу значительного количества населения от автохтонной духовной традиции, образовался определенный идеологический вакуум, который долгое время ничем не заполнялся. Духовная денационализация, потеря связей между поколениями через культурную и, в частности, религиозную традицию углубились тем, что коммунистическая власть фактически уничтожила в глазах народа авторитет традиционных Церквей, поскольку превратила их в элементы официального политического истеблишмента. Таким образом, свое национальное возрождение Украина встретила отсутствием мощного традиционного религиозного движения, какой-либо государственно-национальной идеологии, основанной на духовных началах, и наличием альтернативной им антирелигиозной системы ценностей.

Этим воспользовались новые религии, которые откликнулись на потребности общества в новой теории мира, в новом учении о человеке. Кроме того, неорелигии стремились удовлетворить ежедневные потребности-ожидания личности, желание непосредственного познания запрещенного западного мира, овладения специальностью, обучения иностранным языкам и т.д. Активность зарубежных миссий и отдельных проповедников, реальная действенная помощь материально и духовно нуждающимся способствовали утверждению на Украине альтернативных историческим Церквам религиозных организаций, которые были в состоянии удовлетворить все витальные потребности человека.

Наряду с названными внешними причинами распространения НРД можно выделить и целый ряд внутренних мотивов, определяющих направление поисков человеком и сообществом в целом духовно-ценностных ориентиров. Большинство сторонников новейших течений ищут в неорелигиях возможность духовного совершенствования, удовлетворения своих интеллектуальных и познавательных потребностей, связанных с истинными представлениями о Боге, мире, человеке, его внутренней жизни. Неорелигии, по признанию их адептов, дают им возможность почувствовать свою связь с трансцендентным, включиться в социально полезную и духовно ориентированную деятельность, снять напряжение в отношениях с миром, другими людьми и т.п.

Анализ причин и условий возникновения неорелигий на Украине значительно облегчает понимание сущности этого явления как в мировом, так и в региональном и национальном масштабах. Количественная и качественная оценка НРД, тех закономерностей, которые характеризуют их распространение и функционирование на Украине как посттоталитарном пространстве, дополнит наше представление о новейших тенденциях в украинской религиозной жизни.

В научных кругах принято считать, что появление современных неорелигий является признаком и следствием тех изменений, которые произошли в религиозной сфере во второй половине XX в. Будучи сложным и неоднозначным явлением современной религиозной жизни, они предстают порождением своей эпохи. При характеристике последней используются разные определения, каждое из которых акцентирует внимание на определенном аспекте общественной жизни. Современный этап общественного развития называется постиндустриальным, постмодерным, постхристианским. Заложенные в данных определениях особенности сегодняшней экономической, социальной, культурной, интеллектуальной, духовной ситуации в мире непосредственно влияют на появление и специфику функционирования такой исторически обусловленной реальности, как неорелигии.

Без этой «простой реконструкции исторической эволюции определенной религиозной формы» (М. Элиаде) трудно понять природу того или иного движения, его становление и развитие, существование в статусе социального и психологического явления, определенного типа мировоззрения и формы религиозного опыта, пути духовных поисков, протеста и альтернативы традиционным религиям, своеобразного способа бытия в мире, отличного от общепринятых стилей жизни. Через познание конкретных типов и разновидностей НРД становится понятно, что неорелигии – это не только увеличенная или уменьшенная традиционная «сумма теологии»; не только обновленный перечень обрядов, переосмысленный в связи с антропологическим кризисом минимум общечеловеческих нравственных нормативов или упрощенная организационная структура единоверцев; не только новая социальная база или новые методы управления, супер-модернизированная форма организации или новейшие модели отношений с обществом, отдельными людьми, государством и другими Церквями; не только новый тип верующего – современного, образованного, молодого, прагматичного, но в чем-то и надломленного, уставшего, с задавленными комплексами и романтическими порывами, ищущего не просто покоя, отдыха, но и успеха, радости, уверенности.

Неорелигии – это отличные от предыдущих религиозных форм мировоззрение, миропонимание и мироотношение, в основу которых положены принципы тотальности, всеединства, софийности; это шанс не только получить знания о сакральном, но и активно его пережить путем включения в действо, в сакральное пространство и время, в священный текст и слово, в предмет и символ; это обретение реального религиозного опыта. Несмотря на определенную мотивацию личностью своего выбора новой религии и принадлежности к ней, это, как правило, провоцируемые духовными поисками человека деятельность, практика, творчество.

Неорелигии интересны тем, что прямо на наших глазах формируется, формулируется и фиксируется вся та определенная совокупность вероисповедных истин, которая сразу же исповедуется, реализуется, воплощается и проверяется на целесообразность, действенность, достаточность. Мы воочию наблюдаем, как идея овладевает массами, как меняется мировоззрение людей, как тот или иной догматический, этический конструкт влияет на поведение индивида, как человек видит себя и соотносит с другими, что руководит им – инстинкт самосохранения (а потому неприятие всех и каждого, агрессивная защита именно своего учения,

способность убить за «чистоту веры»), осознанная любовь, экономический расчет, прагматизм или стяжательство.

Неорелигии существуют в разных контекстах – экономическом, политическом, социальном, духовном, культурном и т.д. По мнению М. Элиаде, мало выявить их¹⁶, нужно задуматься над смыслом существования различных религиозных опытов, в данном случае – неорелигиозных, понять, что привело к появлению и сделало возможным «триумф именно этой религиозной формы в конкретный исторический момент»¹⁷. Без этого наука о религии не сможет выполнить свою истинно культурную функцию, т.е. «сделать более доступным сознанию современного человека смысл религиозных документов», религиозных артефактов, которые являются выражением различного религиозного опыта человечества.

Последний невероятно разнообразен, поэтому, изучая НРД, мы можем воспроизвести закономерности возникновения религий, спрогнозировать появление новых, выявить общие моменты исторического религиозного опыта и уникальности проявления святого, того, что выпадает из привычного мира, противостоит повседневности, возникает как результат взаимодействия мира субъективного и мира объективного.

Новые религии всегда будут привлекать к себе внимание не только верующих, их адептов, но и исследователей, поскольку они предстают живой лабораторией зарождения, функционирования, эволюции и умирания религиозных верований. Таким образом, какими бы странными, нетрадиционными, экзотическими или непостижимыми казались для нас новейшие явления в религиозной сфере, в их изучении нужно пользоваться общерелигиоведческими принципами объективности, историзма, плюрализма, поликонфессиональности, что обеспечит академический уровень их анализа.

© Филипович Л.А., 2010

¹⁶ Элиаде М. Ностальгия по истокам. С. 21.

¹⁷ Там же.

РЕЛИГИОЗНОЕ МНОГООБРАЗИЕ МИРА И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА*

Размышления о проблемах религиозного плюрализма приводят к выводу, что это явление – нечто большее, чем просто множественность, вытекающая из этимологии слова *plural*. Собственно различия между плюрализмом и многообразием запечатлено и в романо-германских языках (исп. – *pluralismo* и *diversidad*, итал. – *pluralismo* и *varietà*, франц. – *pluralisme* и *divers*, англ. – *pluralism* и *diversity*, нем. – *pluralismus* и *vielfältig, verschiedenartig*). Очевидно, религиозный плюрализм является признанием того, что разные верования, в том числе радикально противостоящие друг другу, могут и даже должны сосуществовать. Плюрализм не релятивизирует истину, скорее, он отрицает претензию на обладание истиной какой-либо одной религией¹. Религиозный плюрализм подразумевает:

- 1) множественность и разнообразие;
- 2) признание этого разнообразия субъектами религиозной жизни;
- 3) наличие у этих субъектов возможностей донести сущность своего послания;
- 4) признание права на свободный выбор, в том числе для тех, кто хочет сменить свою религиозную принадлежность;
- 5) желание найти общее при осознании масштабов различий.

В богословском дискурсе религиозным плюрализмом иногда обозначают признание того, что та или иная религия не является единственным и исключительным источником истины и что по меньшей мере часть истины и подлинных ценностей может содержаться и в других религиях. Религиозный плюрализм, в отличие от религиозного многообразия, зачастую являющегося данностью, становится достижением, требующим усилий, порой значительных, а также процессом, развивающимся не только линейно, но и имеющим откатные фазы. Естественно, религиозный плюрализм не означает отсутствие дискуссий и даже конфликтов между субъекта-

* Публикуется в новой редакции по: Єленський В. Перспективи релігійного плюралізму в сучасному світі // Конфесіологія релігії / за ред. А. Колодного, Л. Филипович. Київ, 2009. С. 214–233.

¹ См., например: Samarth S.J. The Holy Spirit and People of Other Faiths // The Ecumenical Review. 1990. October. Vol. 42. № 3–4. P. 253.

ми религиозного взаимодействия. Насилие или угроза его применения – предел, за которым плюрализм исчерпывается².

Религиозный ландшафт планеты начала XXI в. мог бы считаться удивительно многообразным, если бы таким же поразительным не было ее этническое и культурное разнообразие. Кроме того, этот ландшафт сохраняет историко-географическую сегментацию, и многие страны выглядят достаточно гомогенными с точки зрения религиозной принадлежности их граждан. Однако гомогенность эта размывается; разные религии встречаются уже не только на внешних для них миссионерских полях, как, например, христианство и ислам в Черной Африке, но и в традиционных для них пределах. Мечети уже давно встроены в архитектуру европейских городов, никто не удивляется мормонам – детям монгольских кочевников, как и буддистским монахам бельгийского происхождения. Обращения и переобращения происходят в самых разных традициях. В литературе подробно описаны случаи перехода христиан в иудаизм, буддистов – в пятидесятничество и целой индейской деревни – в буддизм³.

Религиозная палитра мира становится все более разнообразной. Если в XVIII в. существовало, например, 500 христианских Церквей и деноминаций, то в течение XIX в. их количество возросло в 3,8 раза, а в XX в. – в 9,8 раза. Только за первые семь лет нового тысячелетия количество христианских деноминаций возросло с 33,8 до 39 тысяч⁴.

За прошедшее столетие «глобальное» лицо христианства решительно изменилось. Стоит выделить в первую очередь три волны «пробуждения» – пятидесятнического, харизматического и неохаризматического, а также мощный сдвиг христианства на Юг. В 2005 г. «белое», «северное» христианство охватывало 11 300 различных деноминаций и 3000 народов, говоривших на 3500 языков, а «южное» христианство соответственно – 22 500 деноминаций и 6000 народов, говоривших на 10 000 языков⁵. Кроме того, моноконфессиональные регионы таковыми быть перестали. Полностью католическая еще в середине прошлого столетия Латинская Америка, в которой сегодня проживают не менее 12% протестантов, – яркий, но не единственный пример из этой области.

Христианство окончательно утратило свою европейскую эксклюзивность. В 1900 г. 63% всех католиков были европейцами и 22% – латиноамериканцами. Через 100 лет европейцы составляли лишь 22% мировой католической общины, латиноамериканцы – 45,5%, африканцы – 13% (по сравнению с 0,8% в 1900 г.), по 9% – североамериканцы и жители Океании⁶.

² Religious Pluralism, Globalization, and World Politics / ed. by Th. Banchoff. N.Y., 2008. P. 5.

³ Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies / ed. by Ch. Lamb, M. Darrol Bryant. L.; N.Y., 1999. P. 8.

⁴ Status of Global Mission, Presence, and Activities, AD 1800–2025 // International Bulletin of Missionary Research. 2007. Vol. 31. № 1. P. 8.

⁵ World Christian Trends 2005 (IFMA / EFMA, St. Louis, September 2004; Todd M. Johnson, Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. P. 3).

⁶ См.: Voyer L., Dobbelaere K. Roman Catholicism: Universalism at Stake // Religions Sans Frontieres? Present and Future Trends of Migrations, Culture, and Communication. Roma, 1993. P. 89.

Эти процессы не означают укрепление религиозного плюрализма. Южное христианство гораздо агрессивнее северного и менее терпимо к «другим». «Северному» же сознанию все еще нелегко принять внеевропейскость культурного облика христианства. Оно нечувствительно к требованиям, например, африканских католиков, утверждающих, что они способны выразить христианское послание в собственных терминах, необязательно идентичных аристотелевско-томистской системе. Африканские католические епископы уверены, что позитивные элементы традиционных африканских верований, культура почитания предков и коллективная связь с космосом вовсе не противоречат христианству⁷. Африканские протестанты порой не могут понять, почему их белые единоверцы настаивают на буквальном прочтении одних библейских пассажей, а другие считают необязательными преданиями⁸.

После распада Османской империи и образования национальных государств, подорвавших единство «нации ислама», глубокие изменения произошли и в исламском мире. Во-первых, наблюдается деарабизация ислама, избавляющегося от клейма «арабского империализма», как говорил один из отцов-основателей исламского неофундаментализма и провозвестник государства Пакистан Мохаммед Икбал. И если христианство смещается на Юг, то ислам – на Восток, прежде всего в Восточную Азию. По крайней мере, в начале XXI в. арабы составляли менее 25% мусульман мира, а странами с наибольшим мусульманским населением стали Индонезия (170 млн приверженцев ислама), Пакистан (136 млн) и Бангладеш (106 млн).

Во-вторых, произошел стремительный рост числа мусульман за пределами традиционно исламских стран вследствие миграционных процессов. В США в начале века людей, исповедующих ислам, было 5 млн, в странах Европейского союза – около 13 млн (3,5% населения ЕС)⁹. Мусульмане в западном мире оказались в беспрецедентном положении с точки зрения наделения их гражданскими правами и свободами, но, несмотря на равенство перед законом, европейские, например, мусульмане не достигли социального статуса и уровня экономического благосостояния среднего британца, немца или француза. Именно в этом пространстве и в этой атмосфере формируется глобальный ислам. Его религиозные акценты (второе рождение, спасение, моральные ценности, община верных, заметный антиинтеллектуализм т.п.) перекликаются с формами христианского возрождения, хотя и не влекут за собой нечто подобное христианской Реформации. Зато они знаменуют успех салафизма среди второго поколения мусульман Запада, т.е. мусульман, родившихся в семьях иммигрантов в западных странах. Салафизм дает им мощный смысл «чистого» ислама, наделенного глубоким моральным содержанием, глобальной исламской солидарностью и лишенного культурной и этнической коннотации, присущей вере их родителей.

⁷ *Makau wa Mutua*. Limitations on Religious Rights: Problematizing Religious Freedom in the African Context // *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives* / ed. by J. Witte, J.D. Vyver. Boston; L., 1996. P. 417–440.

⁸ *Jenkins Ph.* The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. N.Y., 2002. P. 131–135.

⁹ *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. EUMC, 2006. P. 8.

В современном исламе сохраняются глубочайшие противоречия между суннизмом и шиизмом, очень серьезные – между мазхабами и этническими воплощениями мусульманской веры. Все более глубокой становится демаркация по линии фундаменталисты–консерваторы–традиционалисты–модернисты–секуляристы.

Наиболее острые споры между этими лагерями ведутся вокруг вопросов о совместимости ислама и демократии, отношении к западному по происхождению концепту прав человека, в частности гендерного равенства и религиозной свободы, характере применения норм шариата в различных сферах жизнедеятельности обществ и индивидов, значении шуры как сугубо исламской формы парламентаризма в процессе принятия решений, содержании концепта исламского суверенитета. На Западе более известны жестко антилиберальные, фундаменталистские интерпретации этих проблем, однако в исламской интеллектуальной среде существует также заметная оппозиция. Так, иранский философ Абдулкарим Соруш аргументирует необходимость принятия диалогического плюрализма между теми, кто находится внутри и вне религиозного интеллектуального поля. Он настаивает на том, что права человека – феномен, который находится вне этого поля, некоторые ценности невозможно добыть из религиозного учения, ибо язык религии и религиозного закона – это язык обязанностей, а не прав¹⁰.

Религиозное разнообразие мира окажется еще более впечатляющим, если мы примем во внимание, что термин «индуизм» является, по сути, «зонтичным» понятием, которое объединяет целую палитру верований, исповедуемых более 800 млн человек, а также вспомним множество школ и их ответвлений в буддизме и безбрежную пестроту новых религий¹¹.

XX в. не создал новой мировой религии, но он дал жизнь «пограничным» религиозным субкультурам, развитие которых становится по-настоящему значительным явлением современной религиозной картины мира. Речь идет об африканских независимых Церквах (Небесная Церковь Христа, Христианская апостольская Церковь, Сионская Церковь зулу в Южной Африке, Церковь ангелов и Серафима в Западной Африке), ставших своеобразной нитью, связующей христианство и традиционные африканские верования; об афролатиноамериканских независимых Церквах; медиативной культуре европейцев; неоориенталистских верованиях и практиках Запада; движении по изучению каббалы, ставшем активным игроком на рынке «смыслов жизни», получившем значительное распространение вне собственно иудаизма и привлечшем многих западных поп-идолов, в том числе певицу Мадонну, актрису Деми Мур и футболиста Дэвида Бекхэма. В некоторых уголках земного шара религиозное много- и разнообразие сочетается с все более осознанным и серьезным стремлением переплавить его в фактор общественной консолида-

¹⁰ Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush / ed. by M. Sadri, A. Sadri. N.Y., 2000. P. 128–129.

¹¹ Попытки подсчета новых религий см.: Barker E. Perspective: What Are We Studying? A Sociological Case for Keeping the “Nova” // Nova Religio. 2004. July. Vol. 8. Issue 1. P. 97; Hexham I., Poewe K. New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred. Boulder, 1997. P. 18.

ции. В этом контексте едва ли не первое место занимают США¹², чей религиозный плюрализм сами американцы оценивают как сознательный, яркий и опирающийся на свободный выбор¹³. Во всяком случае среди опрошенных Pew Forum в 2007 г. 35 000 взрослых американцев 68% считают, что существует не один истинный путь для интерпретации принципов их собственной религии. 57% посетителей евангелических Церквей предполагают, что многие религии ведут к жизни вечной, и 70% всех опрошенных, имеющих религиозные убеждения, разделяют это мнение¹⁴.

Казалось бы, религиозное развитие планеты во многом подтверждает схему эволюции религии Р. Беллы, где после примитивной, архаичной, исторической и раннесовременной эпох должна наступить эпоха религиозного плюрализма, т.е. религии, которая все больше индивидуализируется, а выбор тех или иных религиозных символов и представлений становится свободным. Между тем этот конструкт «работает» лишь для части мира. Эпоха свободного выбора религии не наступила ни для миллиардной мусульманской уммы планеты, ни для полуторамиллиардного Китая. Более того, в глобальном масштабе растущая множественность и разнообразие предстают скорее источником обострения конкуренции, а не поиска диалога. Религия играет важную роль в большом количестве военных конфликтов современности, становится оправданием насилия в отношении приверженцев других религиозных учений и «чужих» вероисповеданий внутри одной религии. При этом, хотя религия редко предстает как единственный источник конфликта, противостояния на религиозной почве становятся в XXI в. более привычным явлением, чем в веке прошлом; религиозные меньшинства дискриминируются чаще, чем любые другие. Мир, наконец, столкнулся с волной особенного – религиозного – терроризма¹⁵.

Все это поставило theologов, философов и религиозных деятелей перед необходимостью поиска новых идей, которые способствовали бы превращению религиозного многообразия в религиозный плюрализм, а не источник вражды и недоразумений. После катастроф Второй мировой войны эта проблема становится чрезвычайно актуальной для многих ответственных интеллектуалов, в том числе тех, кто разрабатывал теологические основы христианско-иудейского диалога. В частности, англиканин Д. Пракс стал одним из создателей двухзаветной модели, в основу которой была положена идея двух разных, но взаимодополняющих откровений, полученных человечеством на Синае и Голгофе. Другие теологи (например, М. Хелвиг) выдвигают концепцию единого Завета, в соответствии с которой христиане и иудеи идут к одному эсхатологическому событию, остающемуся делом будущего. Сравнительно недавно была сформулирована многозаветная модель иудейско-христианских отношений, рассматривающая Синай

¹² *Jenkins Ph.* A New Religious America // *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*. 2002. August–September. P. 25.

¹³ *Kors Ch.A.* Pluralism and the Catholic University // *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*. 2002. April. P. 11.

¹⁴ *Gorsky E.* Americans Tolerant of Religions, Poll Says // AP. 06.04.2008. О вызовах религиозному плюрализму в США см.: *Conn J.L.* Holy War on the Hill: Hindu-Led Prayer in Senate Sparks Religious Right Crusade against American Pluralism // *Church & State*. 2007. September. Vol. 60. Issue 8. P. 14.

¹⁵ *Ami Pedabzur.* Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom. N.Y., 2006.

и Иисуса Христа лишь как часть неопределенного множества опытов, пережитых человечеством¹⁶. Наконец, все чаще звучит вопрос: если Бог когда-то избрал один из народов, не означает ли это, что Он может делать это вновь и вновь?¹⁷

Таким образом, речь идет о парадигмальном сдвиге в восприятии друг друга разными религиозными традициями и создании интеллектуальной почвы для религиозного плюрализма. Знаменитый британский философ религии Дж. Хик считает, что настало время перейти от птоломеевской парадигмы восприятия религиозной жизни человечества к парадигме коперниканской. Подобно тому, как революция Коперника знаменовала собой поворот от старой птоломеевской догмы, где Земля была центром, вокруг которой вращалась Вселенная, к осознанию ее, Вселенной, солнцезцентричности, современная христианская теология должна совершить переход от христианоцентричности к теологии, где центром выступает Бог, вокруг которого вращаются и которому служат все религии человечества¹⁸.

Американский католический теолог П. Книттер выдвинул концепцию «объединяющего плюрализма», согласно которой каждая религия, теряя часть своей неповторимости (свое демаркационное *ego*), одновременно углубляет свою индивидуальность, самосознание: уникальность развивается и получает новую глубину через взаимоотношения с другими религиозными системами. П. Книттер предлагает свою модель диалога религий, призванную раскрыть значение личности Иисуса Христа и его посланий не только для христиан, но и для всего мира. Эта модель исключает «абсолютистский язык» современного христианства и не оперирует понятиями «одно-единственное», «окончательное», «непревзойденное». П. Книттер считает, что утверждение о содержании истины в Новом Завете дает христианам шанс провозгласить Иисуса Христа *истинным* Спасителем мира, не настаивая на том, что он является *единственным* Спасителем. Христиане, по его мнению, должны быть открытыми идее, согласно которой Иисус Христос – Сын Божий и Спаситель, но Бог может быть воплощен и в других Своих Сыновьях и Дочерях. Это означает, что Церковь получит возможность обратиться с посланием Иисуса Христа ко всему миру, одновременно будучи готовой выслушать и другие послания¹⁹.

Турецкий историк религии М. Айдын считает, что такая модель должна быть воспринята и исламом. Он обращается с вопросами к тем, кто убежден, что только последователи учения Пророка Мухаммеда спасутся. Если Божия милость ограничивается приверженцами институализированной религии Пророка, означает ли это, что те, кто находится вне ее, обречены на пожизненную кару? Все ли, идущие «верным путем», нашли его, приложив собственные усилия и / или убедившись, что другие пути неистинны? Является ли их принадлежность к исламу актом свободного выбора или это просто вопрос идентичности, обретенной при рождении? Если родиться мусульманином – привилегия для спасения, почему Господь дал ее только меньшинству и отвернулся от большинства?²⁰ Эти вопросы постоянно возникают

¹⁶ Павликовский Дж. Иисус и теология Израиля. М., 1999. С. 43–67.

¹⁷ Greenberg I. Covenantal Pluralism // Journal of Ecumenical Studies. 1997. Vol. 34. Issue 3. P. 425.

¹⁸ Hick J. Dialogues in the Philosophy of Religion. N.Y., 2001. P. 162–196.

¹⁹ Knitter P.F. Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility. Maryknoll; N.Y., 1996.

²⁰ Aydin Mahmut. Religious Pluralism: A Challenge for Muslims: A Theological Evaluation // Journal of Ecu-

перед теологами и простыми верующими, прежде всего перед последователями монотеистических религий, иногда – с необычайной, поразительной остротой²¹.

Подобные проблемы не могут считаться решенными ни для Католической Церкви, II Ватиканский собор которой оставил, по словам К. Ранера, вопрос о спасении нехристиан открытым²², ни, тем более, для Православных Церквей (хотя их жесткая эkkлeзиология²³ сосуществует с богословским допущением «спасительного плана» и в отношении инославных)²⁴.

Религия является одним из наиболее ярких выразителей разнообразия мира, воплощением богатства верований и духовных традиций, каждая из которых по своему уникальна, и одновременно – едва ли не мощнейшим вызовом самому понятию плюрализма. На протяжении трех последних десятилетий религия мобилизовывала народы на сопротивление авторитарным режимам в Латинской Америке и Южной Африке, сыграла важнейшую роль в свержении коммунистического правления в Польше и диктатуры Маркоса на Филиппинах, в победе демократии в целом ряде стран мира. Вместе с тем религия привела к правлению теократических диктатур в Иране и Афганистане, нетерпимости, провоцируемой фундаментализмом в христианстве, исламе, индуизме, иудаизме.

Волна демократии, прокатившаяся по миру, не сделала его более религиозно толерантным. Согласно подсчетам Freedom House, число стран, попадающих в категорию «свободные» и «частично свободные», увеличилось с 93 в 1975 г. до 147 в 2005 г., за это время повысился вдвое уровень грамотности среди взрослых во многих странах Африки и Азии; уменьшился удельный вес землян, живущих на доллар и меньше в день. Но в этом более свободном, более просвещенном и несколько менее бедном мире религия стала более нетерпимой, политизированной и взрывоопасной (достаточно сказать, что с 2000 г. 43% гражданских войн имели в своей основе в том числе религиозную мотивацию, тогда как в 40–50-х гг. эта цифра не превышала 25%)²⁵.

menical Studies. 2001. Vol. 4. P. 330.

²¹ См. эссе профессора Пресвитерианской семинарии о посещении ею со студентами Освенцима: Melcher S.J. «Genuine Pluralism» and Reformed Christology // Cross Currents. 2005. Winter. Vol. 54. Issue 4. P. 6.

²² Rahner K. On the Importance of Non-Christian Religions for Salvation // Theological Investigations. Vol. 18. N.Y., 1983. P. 288–295. В документах собора прослеживается дискуссия между выдающимися теологами-иезуитами К. Ранером и Ж. Даниэлю, подробнее см.: Daniélou J. The Salvation of the Nations. South Bend, Ind.: University of Notre Dame, 1962; Rahner K. Christianity and the Non-Christian Religions // Theological Investigations. Vol. 5. Baltimore, 1966. P. 115–134. Судя по декларации «Dominus Iesus», Католическая Церковь склоняется в этом вопросе скорее к позиции Ж. Даниэлю, чем К. Ранера, см.: Fredericks J. The Catholic Church and the Other Religious Paths: Rejecting Nothing That Is True and Holy // Theological Studies. 2003. Vol. 64. Issue 2. P. 225.

²³ Заявление православных участников III Всемирного Совета Церквей (Нью-Дели, 1961) // Православие и экуменизм: документы и материалы: 1902–1997. М., 1998. С. 211.

²⁴ Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отвечает на вопросы протестантов // Baznica.Info [Информационно-аналитический портал]. 28.01.2009. URL: <http://baznica.info/pagesid-5500.html>

²⁵ Shah T.S., Toft M.D. Why God Is Winning: Religion Was Supposed to Fade Away as Globalization and Freedom Spread: Instead, It's Booming around the World, Often Deciding Who Gets Elected, and the Divine Intervention Is Just Beginning: Democracy Is Giving People a Voice, and More and More, They Want to Talk about God // Foreign Policy. 2006. July–August. Issue 155. P. 38.

Нигде так объемно, последовательно и безоговорочно не укоренен дух исключительности, как в религиях, особенно монотеистических. Манифестируя свое мусульманство, человек одновременно провозглашает, что он не является ни буддистом, ни сикхом, ни христианином. Исповедуя себя православным, христианин тем самым подчеркивает, что он не католик и не протестант.

Современный этап развития религий и усиление глобализационных процессов несут с собой, по крайней мере, три тенденции. В рамках первой мы наблюдаем дальнейшее разнообразие религиозной картины мира, деноминализацию христианства, углубление демаркационных линий внутри «исламского монолита», усиление нюансов, отличающих школы буддизма, появление новых религиозных движений и новейших внутри новых. В моноконфессиональных средах открываются все более глубокие водоразделы между реформистскими и консервативными, либеральными и фундаменталистскими течениями, каждое из которых решает, что именно из духовного наследия оно возьмет с собой в грядущую эпоху, а что оставит в прошлом. Глобализация вызывает сопротивление религий и культур, они стремятся ко все более жестким разделительным линиям, к сохранению и отысканию новых форм манифестации собственной уникальности и неповторимости.

Вторая, обратная, тенденция также вызвана к жизни глобализацией. Она заключается в создании транснациональных идентичностей и глобальных религиозных феноменов, растворяющих партикулярности. Эта тенденция стала очевидной еще в XIX в., когда Запад столкнулся с жизнеспособными и не склонными к вестернизации религиозными культурами Востока. Результатом этого столкновения стал, например, «глобальный буддизм», «буддизм вообще», превращение, по словам российского буддолога А. Агаджаняна, зарождавшихся глобальным сознанием определенных отдельных традиций во внеконтекстуальный, транснациональный, действительно глобальный продукт. Примерно то же самое можно сказать об индуизме. Лишь малая часть индусов – представителей высших каст – имели представление о Бхагават-Гите или Ведах вплоть до XVIII в., когда эти источники были переведены британскими учеными и представлены индусам как священные тексты «индуизма». Но уже в XIX в. движение, направленное на реформирование «индуизма», возрождение его «золотого века», стало быстро развиваться и приобретать трансэтнические и по-настоящему глобальные масштабы²⁶.

Наконец, третья тенденция – это формирование достаточно мощной интеллектуальной традиции, как философской, так и теологической, направленной на обретение моделей переплавки религиозного многообразия в религиозный плюрализм и на создание новой глобальной мировой этики, для которой, помимо прочего, плюрализм разворачивается не только по горизонтали, но и по вертикали, т.е. охватывает историю, являющуюся не застывшими скрижалями, а открытой книгой – не написанной, а пишущейся²⁷.

²⁶ Pankaj Mishra. How the British Invented Hinduism / «Reviving» the Hindu Religion, the Middle Classes of India Hope to Turn Their Country into a World Power: Yet before the 19th Century, No Such Religion Existed // *New Statesman*. Vol. 131. Issue 4602. 2002. August 26. P. 19.

²⁷ Greenberg I. Covenantal Pluralism // *Journal of Ecumenical Studies*. 1997. Vol. 34. Issue 3. P. 425.

Эта тенденция пробивает себе путь в очень жесткой борьбе с религиозным эксклюзивизмом, высокомерием и враждебностью по отношению к «другим». Силы выглядят неравными: с одной стороны, тысячелетние стереотипы, коллективная память, отягощенная застарелыми обидами, идеологические машины целых государств и развитые теологические школы, с другой – не слишком широкий круг интеллектуалов, нередко являющихся, к тому же, маргиналами для «своих» (как, например, автор проекта глобального этоса Г. Кюнг, которому было запрещено преподавать в католических университетах теологию). Но именно эта среда очень часто генерирует наиболее продуктивные и наиболее морально оправданные концепции религиозного развития планеты²⁸.

© Еленский В.Е., 2010

²⁸ См.: A Global Ethic / ed. by H. Kung, K.-J. Kuschel. N.Y., 1993; A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions / ed. by H. Kung, K.-J. Kuschel. N.Y., 1995; Swidler L., Mojzes P. The Study of Religion in an Age of Global Dialogue. Philadelphia, 2000.

ПРЕМОДЕРН, МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА*

В общественной науке принято выделять три основных этапа в развитии европейского культурного сознания, или три духовных стазиса – премодерн, модерн и постмодерн. Эпохальные изменения парадигм произошли на этих этапах и в религии. «Что касается религии, – отмечает известный теолог Г. Кюнг, – то изменение парадигм означает изменение основного образца, основной структуры, основной модели, соответственно которым человек воспринимает себя самого, общество, мир и Бога»¹.

Осмысливая религиозный премодерн, модерн и постмодерн, мы не можем по времени и сущности связывать эти этапы с многоконфессиональной эволюцией духовной жизни всего мира, поскольку указанные тенденции не нашли свое выражение в развитии каждой религии. Эти этапы наиболее отчетливо выделяются только в христианстве. Однако, говоря о религиозном премодерне, модерне и постмодерне в отношении христианства, не стоит рассматривать отдельно каждую из его конфессий, необходимо подходить к христианству как к целостному духовному феномену в контексте всей его истории. Эволюция христианства предстает при этом как последовательное изменение различных парадигм вероисповедания в пределах одного Символа Веры.

Первый этап – *премодерн* – хронологически начинается в IV–V вв. – времени первых Вселенских Соборов и деятельности Отцов Церкви. Он нашел свое прямое выражение в веропоучительных конструктах прежде всего католицизма и православия. Премодерн базируется на идее Божия патерналистского Провидения: все в мире является производным от него, ибо Бог – «не от мира сего», самодостаточно Сущий.

В V в. основатель западной христианской теологии Августин Блаженный, используя философию Платона для формирования системы своего богословия, обобщил основные элементы христианского учения, придав ему определенную целостность.

* Публикуется в новой редакции по: Колодный А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну / за ред. А. Колодного. Київ, 2005. С. 5–32.

¹ Кюнг Г. Тринадцать тезисов // Arbor Mundn (Мировое дерево). М., 1993. С. 66.

Сущность концепции премодерна в понимании Бога как абсолютного центра бытия выражается в том, что Бог открывается человеку через его душу и сердце, а не через разум, поэтому истину христианам следует искать не в научном познании, а в Откровении. В связи с таким пониманием в эпоху премодерна авторитет религии как духовной силы был неизменно выше авторитета науки, разума, рациональности.

В этом премодерн отличался от предшествовавшего ему мышления античной эпохи. Если в воображении последнего и существовали боги, то они мыслились принадлежащими миру, определяющими и направляющими все происходящее в нем. Человек премодерна предстал в роли привилегированного посланца Бога на земле и одновременно верного Его слуги. Он не призван изменять стабильные условия своей жизни в мире, ибо миссией Творца является сохранение неизменности общей сути мирового бытия. Для премодерна исходной была истина Екклесиаста: «Что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Откр. 1: 9).

Доминирование в мировоззрении премодерна идеи теоцентризма, понимание Бога прежде всего как космиурга, а не только субъекта добра, любви и истины, снимало примат разума, необходимость познания. Премодерн выступил заслоном той интеллектуальной эллинизации христианства, которую начал апостол Павел. Актуальными в эпоху Отцов Церкви стали слова Библии о том, что в великой мудрости много печали.

Подытоживая сказанное, сделаем вывод: премодерн в европейском христианском пространстве находил свое выражение в монотеоцентризме. Религиозными проявлениями его, в частности после раскола христианства в 1054 г., были православие и католицизм. Но если католицизм со временем вывел эту мировую религию за пределы раннесвятоотцовской и соборной традиции, сделал христианство социальной религией при одновременном сохранении определенного консерватизма в вероисповедной и обрядовой сферах, то православие осталось на этапе премодерна, сохранив исходные соборные и святоотеческие архаизированные формы в значительной мере благодаря симфонии его Церквей с государством, а также массовой необразованности его последователей, распространению в странах, отсталых в историческом развитии. Именно в православии премодерн не умер. Как в свое время он проявлял враждебность к античному разуму, так он представлял врагом рационального познания в эпоху модерна. Из-за этого страны с доминированием православия обнаруживают свою отсталость в историческом развитии, служат оплотом мирового консерватизма и традиций, уходящих корнями в средневековье.

Этап модерна в европейской общественной жизни, а одновременно и в религиозной ее сфере, начинается в XVI–XVII вв. – эпоху Реформации. Именно тогда был совершен перевод Библии на национальные языки, что позволило по-новому открыть ее миру. Благодаря Реформации Библия вернулась христианам в своем чистом виде без тех дополнений и деформаций, которые внесли в ее истолкование Отцы Церкви и Вселенские Соборы первого тысячелетия. Принципы модерна были оформлены во времена Просвещения. Модерн не изменил доминирующую в мировоззрении премодерна идею теоцентризма, но возможностью свободного изучения библейских текстов открыл двери к главенству со временем идеи рაციоцентризма, веры в автономный

разум, привел к возникновению в европейских странах научно-технического общества. Процесс модернизации, как утверждает Г. Кюнг, одновременно предстал и процессом секуляризации, в котором наука, экономика, государство и даже сфера личной жизни эмансипировались от религии.

В европейском модерне институционализированная религия выступила против естествознания, техники, индустриализации и особенно демократии. Именно такая позиция в отношении последней повлекла вытеснение религии из общественной жизни, отнесение ее к разряду пережитков. Христианство в условиях модерна стало одним из религиозных учений среди многих других, потеряло свой доминирующий статус.

В эпоху модерна наступил новый этап в религиозном осмыслении действительности. В ситуации признания подчиненности всех процессов окружающей среды объективным законам теологам сложно стало говорить о Боге как об абсолютной силе истории. Способом защиты, который выбрало для себя западное христианство (прежде всего протестантизм), была демонстрация присущей ему разумности и социальной полезности. Последнее выразилось, в частности, в устранении различия между религией и моралью, возведении теологии в ранг этики. Это в конечном счете привело к определенному нивелированию специфики религии, вылилось в этизированное христианство, возведение морали в статус Бога. Эта тенденция сохраняется до сих пор.

В протестантизме, типичном конфессиональном проявлении христианства эпохи модерна, основой вероучения выступают не решения Вселенских Соборов и труды Отцов Церкви, а Священное Писание – Библия. Вместе с тем сама Библия, переведенная на национальные языки, стала объектом рационального осмысления. Сформированный новый взгляд на мир привел и к изменению понимания места человека в нем. Модерн не столько вознес человека, сколько приземлил его, представил как часть природного бытия, хозяина собственной судьбы, получившего право на познание мира и собственное корректирование своего существования в нем. Бог в его осмыслении уже не принимал участия в делах своего творения, поскольку Вселенная в модерне выступала как замкнутая система естественных причинно-следственных связей.

С эпохи модерна мир перестал осознаваться как проявление Бога, а предстал прежде всего в качестве объекта для человеческой рациональной деятельности в нем. При этом последняя выступала уже не формой служения Богу-Творцу, а самотворением: человек из слуги Божия превратился в хозяина собственного существования. Спасение от всех невзгод он ждал не от Бога, а искал его в знании и личной деятельности. Таким образом, модерн – это этап возрастающей секуляризации, антропоцентризма, рациоцентризма.

Интеллектуальной задачей теологии после эпохи Просвещения стало примирение теоцентричной веры с антропоцентричным мировоззрением. Это был ответ на вызов истории. На смену фанатичной вере премодерна пришла рационализированная вера модерна. Модерн не возвысил человека, а опустил его в мир как часть природы, а не как творение Божие, сделал властителем, приватизатором мира, а в конечном итоге – заложником тех деструктивных сил, которые поставили его на грань уничтожения в войнах и экокатастрофах. Наука, став непосредственной производительной силой, одновременно сделала смысл бытия человека в мире бессодержательным. Если на этапе

премодерна человек был ниже Бога, но выше всего остального, то на этапе модерна он стал заложником внешних, зачастую им же созданных деструктивных сил. В конечном итоге рациоцентризм привел к краху антропоцентризма, строившегося на принципе «мир для меня, а поэтому я сам должен созидать свое собственное бытие в нем»².

Однако, поскольку в эпоху модерна институционализированная религия (особенно католическая) выступала против сил, угрожавших ее бытию, в частности науки, техники, образования и др., она была вытеснена на окраину общественной жизни и, следовательно, сама же актуализировала вопрос своей бесполезности. Это касалось преимущественно остаточных форм христианства времен премодерна – православия и католицизма.

Таким образом, можно констатировать, что христианский модерн начался со времени появления протестантизма и развивался в направлении от осторожных изменений (а в религии иначе и быть не может), когда провозглашалось всеобщее священство, оправдание и спасение личной верой, личными связями с Богом без посредников (святых, священников, обрядов, молитв на непонятном языке, пышных храмовых сооружений и др.), к абсолютной отсепарированности от инославного общества, государства, всемирных центров, сформированных на православной или католической традициях, к созданию своих конфессиональных институтов как новых социумов, специфических типов организации со строгим членством, дисциплиной, к формированию общей духовности, претендующей на единственное истинное понимание и истолкование христианского вероучения, исключительность и даже абсолютную предназначенность.

Вместе с тем критическое дистанцирование протестантских сообществ от мира, их своеобразный мирской аскетизм способствовали тому, что они со временем превратились в христианские Церкви нового образца. Мирская деятельность этими сообществами рассматривается преимущественно как служение Богу, возможная сфера Его поиска и почтения (вспомним баптистский принцип: трудиться – значит, молиться), средство спасения, однако эта общественная ориентированность у протестантов ограничена, ибо мир для них, как поют баптисты, «не Родина моя, ему душа чужда, на небе дом мой и, друзья, стремится дух туда». Современные протестантские общины на Украине предстают преимущественно как отсепарированные от общества объединения, которые в большинстве своем безразличны к судьбам исторического прогресса страны, проблемам нашей общественной жизни.

Чем же обусловлен упадок модерна? Прежде всего – гибелью иллюзии о всемогуществе человеческого разума, ибо его вмешательство в закономерности природных процессов привело в конечном итоге к трагедиям в человеческом бытии. Наступил также крах универсальных моральных ценностей, устоявшихся научных взглядов и выводов, веры в бесконечность исторического прогресса. Для многих «умер Бог», представавший в их миропонимании в роли источника всех ценностей и идеалов.

Таким образом, модерн в конечном итоге сам выступил в роли детонатора изменений духовной ситуации в западном обществе, перелома эпох – перехода на этап постмодерна. Однако для религии, как отмечал тот же Г. Кюнг, постмодерн не стал

² См.: Лукьянец В., Соболев А. Философский постмодерн. Киев, 1998.

ни антимодерном, ни ультрамодерном, т.е. дальнейшим развитием и завершением модерна. Содержание постмодерна еще не устоялось и имеет широкий круг семантических значений. Это неудивительно, ведь о тех или иных явлениях во всей полноте их особенностей можно говорить лишь тогда, когда они достигают своих зрелых проявлений, а не находятся в стадии становления и формирования. Постмодерн – это особое умонастроение, доминирующее ныне во всех сферах человеческой жизнедеятельности.

В отличие от модерна *постмодерн* вывел на первый план не столько вопрос мировоззрения, сколько мироощущение индивида, не какое-то логично оформленное, рационализированное вероучение, а глубокоэмоционально прочувствованную реакцию человека на окружающий мир. Можно даже говорить о некоей постмодернистской религиозной чувственности.

Основным признаком постмодернистского мышления является плюрализм. Согласно постмодернистскому видению, абсолютной истины как таковой не существует, ведь суждения каждого являются для него истинными, каждый имеет право на свое мнение во всем, поэтому, чтобы не было каких-либо ограничений личной свободы, надо проявлять терпение к инакомыслящим и инакововеряющим, к их образу жизни и моральным нормам.

Временную границу перехода от модерна к постмодерну датируют серединой 50-х гг. XX в. Это послевоенные годы, когда вследствие пережитых в войне ужасов человек потерял веру в свое достоинство, универсальные моральные авторитеты, общественный прогресс, счастливое будущее, заступничество Бога и в Него как источник всех ценностей и идеалов.

Много научных трудов уже написано о постмодерне в философии, искусстве, литературе. Возникает вопрос: существует ли феномен религиозного постмодерна? Исследователи высказывают различные суждения, иногда вообще отрицают наличие постмодерна в религиозной сфере, считают неправомерным применение этого понятия в отношении религии³.

Признавая все же наличие религиозного постмодерна, в частности в христианском мире, назовем его основные эмпирические признаки, через которые он проявляется на разных уровнях функционирования религии – индивидуальном и общественном.

Прежде всего отметим, что постмодернистские черты присущи индивидуальному сознанию современного верующего, который, хотя и существует в определенной конфессиональной системе, но фактически функционирует вне ее. Это проявляется в следующем.

Во-первых, происходит размывание самой идеи Бога. С одной стороны, антропоморфные представления о Нем заменяются духовными (Бог – Всемирный Закон, Бог-Абсолют и др.), а с другой – появляются концепции «смерти Бога», точнее – отстраненного от мира Бога, сопричастности Бога ко всем процессам на земле и во Вселенной (своеобразная Его пантеизация), человека как Его соработника, соисполнителя.

³ См.: Батай Дж. Теория религии. Мн., 2000; Вейз Дж.Э. Времена постмодерна. М., 2002; Жицінський Ю.з. Бог постмодерністів. Львів, 2004; Християнство доби постмодерну. Київ, 2005; Малерб М. Религии человечества. М., 1997; Енциклопедія постмодерну. Київ, 2003; и др.

Во-вторых, существует произвольный избирательный подход верующего к системе вероучения своей конфессии, у верующих отсутствуют единая цель и формы выражения своей религиозности, для многих из них религия предстает скорее как система определенных жизненных моральных норм, а не как картина мира или эсхатологическое учение, поскольку человек практически перестал думать о своей смерти.

В-третьих, наблюдается амбивалентное состояние религиозности верующего, эклектический синтез в его голове догматов разных верований (традиционных и нетрадиционных, западных и восточных и т.д.).

В-четвертых, исчезает убежденность в единоистинности и единовозможности именно своего конфессионального выбора. Как справедливо отмечает исследователь феномена религии Дж. Вейз, согласно постмодернистскому мышлению, принцип культурного разнообразия означает, что любая группа единомышленников является культурой столь же хорошей, как и все остальные. Постмодернистскими «грехами» считаются «отношение с осуждением к принадлежащему другой конфессии», «претензии на монополию истины» и «стремление навязать свои ценности другим». Тот, кто подвергает сомнению постмодернистскую догму о несуществовании абсолютных ценностей, не вписывается в каноны терпимости. Единственное ложное мнение – вера в истину, единственный грех – вера в существование греха⁴.

В-пятых, происходит перемещение религиозности в сферу индивидуального, религия утрачивает статус родовой традиции, средства связей с единоверцами в установившихся формах. У протестантов появились даже индивидуальные консультации пасторов по вопросам достижения верными своей «самореализации». Вследствие индивидуализации религиозности появляется какая-то нетерпимость к трансцендентным духовным верованиям, ибо верующего начинают интересовать преимущественно вопросы «здесь и теперь», непосредственно воспринимаемого, а не поднебесного. Ему более желанны крепкое здоровье и богатство, чем какой-то рай потустороннего мира. Происходит изменение характера Церкви: она все больше пользуется потребительской теологией, которая гарантирует своеобразный «мегапереход» от «журавля в небе» к «синице в руке». Верующим обещают излечение болезней, гарантируют покой и жизненное счастье через освобождение от различных форм зависимости (алкогольной или наркотической), укрепление семьи, освобождение от аморальных влечений и т.д. А это сейчас более значимо, чем блаженство души в посмертном раю. И хотя традиционное христианство, даже классический протестантизм эпохи модерна, работающие преимущественно на «потустороннюю перспективу», считают такой подход искажением Евангелия, подрывом авторитета и изменением характера Церкви, они не могут противопоставить этим новым веяниям ничего более значимого для современного человека. Молодым верующим нравится развлекательное богословие, пользование новыми PR-технологиями, поп-культурой «McChurch» и т.д.

В-шестых, исчезает потребность придерживаться традиций и обрядов именно своей конфессии, правил общежития своего религиозного течения, теряет свою сакральность церковно-обрядовая практика, имеет место несоблюдение верными всех

⁴ Вейз Дж.Э. Времена постмодерна. С. 24–25.

традиционно определенных конфессиональных обрядовых форм, произвольность в их формировании и сочетании; на смену храмовому приходит телевизионное восприятие богослужений, а поскольку подобные телепередачи являются поликонфессиональными, формируется мнение о своей конфессиональной обрядовой практике как одной из возможных культурно-религиозных традиций.

В-седьмых, в результате появления межконфессионального семейного симбиоза исчезает семья как «домашняя церковь», следовательно, уходят прежде сакральные домашние обряды, необходимость соблюдения традиций конфессии в домашних условиях, принцип воспроизведения устоявшейся религии как проявления семейной традиции. Одновременно в условиях урбанизации теряет силу общественное мнение как фактор-контролер сохранения и воспроизведения определенных традиционных религиозных форм и функций.

В-восьмых, религия теряет свою роль морального императива: религиозная этика поменяется этикетом; религиозные моральные предписания предстают не как нормы, обязательные для исполнения, а как объект желания / нежелания верных их использовать, как средство, посредством соблюдения которого можно засвидетельствовать обществу свою определенную конфессиональную принадлежность, верность традиции родителей.

В-девятых, если во времена модерна конфессиональную принадлежность каждого определяли на всю жизнь его родители и доминирующая Церковь в месте его проживания, отсутствие возможности познать многообразие религий и избрать какую-то иную, то постмодерн создал условия для выбора и изменения конфессиональной принадлежности. При этом человек открыт массовой культуре и откровенной коммерции. Постмодерн потворствует потребительскому мышлению, предлагая каждому религию на его вкус. Но в условиях, когда при выборе религии истина перестает быть существенной, человек начинает подбирать для себя вероисповедание так, как он выбирает любой другой товар: «Нравится мне или нет? Это то, что я хочу и что искал, или надо еще подумать, поискать и сравнить?». Следовательно, формируется новое восприятие религии: для верующего человека важно не то, что является истинным, а то, что полезно или нравится ему.

В-десятых, известная инклюзивность западноевропейской, «римской» традиции, способной не только развивать свое, но и впитывать, вбирать чужое, кажущееся близким и ценным, способствует тому, что в «ткань» религиозной жизни на Западе – католичества, англиканства, протестантизма – все больше входит православие, заинтересованность которым постоянно увеличивается.

В этих условиях христианские новообразования уже не стремятся как-то доказывать свою достоверность, единоистинность и соответствие истоковому христианству, а очаровывают ищущего своего места в мире описанием тех благ, которые он получит, молясь (а точнее – участвуя) в их сообществе. Адептам неорелигий предлагают не изучение Библии, а практические рекомендации по решению важных жизненных проблем, преодолению негативных «энграм», накопленных в прошлые годы жизни, благодаря чему можно стать «чистым духовным существом».

При разговоре с последователем какой-либо новой религии можно ощутить его субъективное счастье оттого, что он не следует исповедуемым традиционным

христианством концептам греховности и потустороннего возмездия. Пользуясь даже научными достижениями, человека учат, как жить в повседневности, как сделать жизнь не испытанием, а радостью. Единственным критерием истинности веры при этом выступает удовлетворенность жизнью. Традиционные же Церкви считают, что человек должен получить удовлетворение не в земном бытии, а в ином, потустороннем. Стремление быть счастливым в этом мире они рассматривают как «искушение» верующего.

Человек постмодерна не так самоуверен, как человек модерна. Последний в своем представлении создавал себе или своим потомкам светлое будущее и в этой жизни, и в потусторонней (если верил в нее). Этой цели он подчинял, с одной стороны, достижения человеческого гения, а с другой – Божие соучастие в своей жизни. Человек постмодерна не такой. Это человек скепсиса и растерянности.

Постмодерн проявляется и на общественном уровне функционирования религии.

Во-первых, происходит активный процесс создания самобытных богословских учений, различных теологий (прогресса, труда, революции, освобождения, феминизма и др.). При этом если раньше основатель нового учения одновременно становился и создателем нового конфессионального направления христианства (Лютер – лютеранства, Кальвин – кальвинизма, Е. Уайт – адвентизма седьмого дня и др.), то сейчас теология универсализуется (например, работы католических богословов активно используются православными, а труды протестантских теологов изучаются в других христианских конфессиях).

Во-вторых, происходит десакрализация «священных книг»: они предстают уже как культурно-исторические памятники, а не как неотрагиваемые святыни, в которых за каждым словом скрывается некая божественная истина или определенный таинственный код. При их изучении применяются историко-критические и герменевтические методы современного научного познания. К Библии стали подходить даже как к сакрализованному отображению истории, культуры и мировоззрения древних людей. Стремление отыскать в ней какой-то сокровенный код остается «гласом вопиющего в пустыне». Вместе с тем исчезает доверие к теологической основе истории и ее христианской интерпретации как проявления Промысла Божия, поскольку люди задают себе вопрос: если есть Божественная власть над ходом событий, то как можно объяснить допущенные человеколюбивым Богом массовое уничтожение людей в войнах и природных стихиях, разрушение человеком экологического баланса природы? Все это размывает традиционное понимание Бога как «основы бытия», Промыслителя и Благодетеля.

В-третьих, если в первые века истории христианства живым воплощением Бога на земле был Иисус Христос, то со времени Вселенских Соборов это воплощение перенесли на Церковь – Тело, хотя и мистическое, но несовершенное. Затем авторитет Церкви подменили авторитетом клира, чествованием его священства. В эпоху постмодерна появилась тенденция гуризации религии, наделения лидеров христианских сообществ (и не только христианских) какими-то сверхъестественно санкционированными признаками, особой благодатью. Это чрезвычайно отчетливо проявляется в современном харизматизме, каждое из течений которого боготворит своего пастора-учредителя.

В-четвертых, в глазах верующих священнослужители, церковные иерархи и Церковь как религиозная организация теряют свой авторитет, верующие в массе своей не признают наличие у них каких-либо признаков благодати, относятся к ним как к обычным людям, наделенным лишь функцией организатора или координатора. Духовное восприятие Бога исключило потребность не только в духовенстве, но и в специально оборудованном помещении для моления: если Бог везде, то и молиться Ему можно не только в храме.

В-пятых, происходит размывание церковной организации как Богом установлен-ного, сакрального института, идет неостанавливающийся процесс дробления, дифференциации существующих религий. Институциональная религиозность все больше напоминает религиозный супермаркет – иди и выбирай.

В-шестых, переход от моноцентризма к полицентризму сопряжен с демонстрацией последним в концептуальной и аксиологической сферах «радикального плюрализма». Последний в контексте развития веры означает наступление конца гомогенной конфессиональной среды. С точки зрения Г. Кюнга, это не только предусматривает решение экуменической проблемы внутри христианства и снятие межрелигиозных коллизий на основе «максимальной открытости в отношении других религиозных традиций», но и дает «новый шанс для религии» в понимании места ее в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм.

В-седьмых, Церковь отстраняется от ее естественной заботы о духовном спасении своих верных и переориентируется на повседневные проблемы общества. Институционализированная религия идет в чуждые ей сферы жизни (политику, коммерцию, благотворительность, светское образование, масс-медиа и т.д.), вследствие чего происходит размывание собственно религиозного, на религию переносятся все жизненные проблемы, а в конечном итоге она теряет свою сакральность. Наряду с этим христиане становятся неким выделенным сегментом общества, вместо того чтобы быть его неотъемлемой частью. Церковные организации постепенно превращаются в специфические субкультуры. Они имеют свои книжные издательства и магазины, свою музыку, свои радио-и телеканалы, даже свои школы и университеты со светскими учебными планами, а иногда и производства, профессионально-производственные сообщества. Иными словами, христиане формируют параллельно со светской собственную культуру. Существование же таких «христианских культурных гетто» в наше время становится неотъемлемой частью общей разъединяющей тенденции, характерной для постмодерна. В перспективе конфессиональные сообщества христиан, вероятно, будут иметь прочную жизнеспособную основу, а их приверженцы будут рассматривать пребывание в них как большое благо.

Западный постмодерн опасен для христианства еще и тем, что именно он своим негативным отношением к рационализму и сциентизму европейской культуры, превращением ее в безжизненную «посткультуру» создает пространство для восточно-религиозного мышления. Об этом в определенной степени свидетельствует мода на восточные религии в западном мире, откуда она перешла и на наши украинские просторы.

Ориентированность новых религий на проблемы сегодняшнего дня своих последователей привела к тому, что большинство постмодернистов уже не воспринимают как

принцип организации социальной жизни концепции «больших рассказов» (метасказаний), через которые та или иная традиционная религиозная культура стремилась прийти к своим верующим. К таким метасказаниям принадлежит, в частности, и традиционное христианство, претендующее в интерпретации действительности на абсолютную истину. Постмодернисты вступают в конфликт с такими идеологами традиционных форм христианства, которые считают открытую Богом в Библии истину верной, неизменной и единственной. При этом ореол святости приобретают труды основателей новых христианских течений. В качестве примера приведем хотя бы многотомник Виссариона «Последний Завет», работы Дж. Смита в мормонстве или архиепископа Иоанна Бериславского в Богородичном движении.

Современно мыслящие богословы различных христианских конфессий без каких-либо негативных эмоций воспринимают постмодерн, признавая наличие у постмодернистов иных ценностей и иной картины мира. В связи с этим происходит разрушение целостного представления о религии, системного ее восприятия, догматического и социального основания существования религиозных организаций, социальных функций религии. При этом эра постмодерна дает возможность классическому, ортодоксальному христианству вернуться в лоно общественной жизни (ведь постмодерн все провозглашает истинным). Однако евангельское богословие в условиях постмодерна уступает место новой теологии, которую иногда называют академической. Происходит своеобразный «мегапереход» от классического протестантизма эпохи модерна к новому, постмодернистскому пониманию Евангелия, когда, с одной стороны, несколько стираются острые углы библейской ортодоксии, а с другой – Евангелие приспосабливается к ценностям и характеру мышления современного общества. На смену трансцендентному, Всемогущему и Всезнающему Богу в новом христианстве приходит Бог имманентный и динамичный, привлекающий человека как Свое творение к партнерству с Собой. Вместо восприятия человеком себя как испорченного грехом Адама и осужденного за это Всевышним существа приходит снятие ответственности с человека за тот чужой, Адамов, грех, а затем – смена гнева Божия на Его любовь. Вместо веры в спасение благодаря искупительной жертве Иисуса Христа приходит вера в спасение через простое подражание Его примеру праведного поведения и мышления. Своей смертью Иисус Христос, как учат постмодернистские богословы, не выкупил наши грехи, а только засвидетельствовал свою любовь к нам и научил нас взаимной любви. Таким образом, слово Евангелия, согласно христианскому постмодерну, несет верным не свидетельство наказания грешников и милостивого спасения их верой в Христа, а Божию любовь, которая должна обеспечить посредством Святого Духа полноценную и счастливую жизнь на земле. Если в классическом христианстве человек жил для Бога, то в постмодернистском видении Бог как бы существует для человека, предстает в роли добродушного существа, занятого по-деловому сугубо земными, по-сторонними человеческими делами.

В эпоху постмодерна в христианстве на смену вопросу «как я могу спастись» приходит вопрос «как я могу стать счастливым». Многие лидеры новых религиозных течений теперь стараются не только давать им привлекательные названия, но и периодически менять их, подтверждая таким образом будто бы всевозрастающие внимание Бога к их призванию и изменение Им их функционального предназначения. Приме-

ром может служить хотя бы изменение названия возглавляемой на Украине пастором С. Аделаджей харизматической общины «Слово веры» на «Посольство благословенного Царства Божия для всех людей» (коротко – «Посольство Божие»), появление в названии Великого Белого Братства словосочетания «Новое сообщество Преображенного Человечества».

Церкви, открытые постмодерну, изменяя средства поклонения Богу, акцентируют внимание на естественной способности своих членов к творчеству и стремятся доносить свое учение с помощью не только слова-проповеди, но и большого многообразия художественных форм – пения, современной музыки и сценического искусства. Идеологи харизматизма утверждают, что не Слово Божие и проповедь, а прежде всего музыка является средством, через которое Бог извещает людей об их спасении, поэтому харизматические конфессии нельзя представить без музыки, ставшей для них неотъемлемым элементом богопочитания.

Итак, христианский постмодерн – это не изменение христианского мировоззрения, а своеобразная реакция на практически безрезультатный эксперимент традиционной теологии по рациональному познанию Бога и места Его в жизни человека, ведь во времена модерна так и остались без ответа вопросы: кто и откуда я? в чем смысл моей жизни? как стать духовным? и др. Познание ограничено, поэтому оно естественно является плюральным, так как обозначенные нами проблемы у каждого находят свое решение. Осознавая это, верующий в поисках ответов на эти вопросы на первый план выдвигает не логически оформленное богословское учение (которое он даже не всегда знает), а глубокое, эмоциональное, внутренне прочувствованное свое отношение к Богу, которого, как и истину, познать нельзя, поскольку они не доступны для высказывания на человеческом языке. Таким образом, постмодерн ориентирован не столько на вопросы христианской веры и логически оформленные богословские учения, сколько на религиозные мироощущения, духовное состояние верующего в его глубоко эмоциональном отношении к Богу.

Открытые постмодерну христианские Церкви ориентируются на создание малых групп, причем не столько для организации продуктивного изучения Библии, сколько для обеспечения близкого межличностного общения единоверцев, при котором они служат друг другу духовно. Такой подход обеспечивает и взаимное обсуждение библейских текстов, и взаимные молитвы, и душеполезные беседы, и совместные трапезы, и просто взаимное уважение и любовь. При этом не теряется индивидуальность и способность верующих к личному творчеству, ведь каждый идет к Богу через служение Ему собственным путем.

Христианские богословы традиционных Церквей, как православных и католических, так и ранне- и позднехристианских, сходятся на том, что их сообщества могут успешно существовать и в условиях постмодерна, не становясь при этом постмодернистскими. «Чтобы принадлежать к эпохе постмодерна, – замечает лютеранский богослов Дж. Вейз, – Церковь должна проповедовать истину Слова Божия, ценность Закона Божия и достаточность Евангелия Иисуса Христа»⁵.

⁵ Там же. С. 215.

В деятельности постмодернистских Церквей, отличающихся творческим подходом к служению, в наше время появились некоторые новые тенденции, в частности:

- существование в форме сети определенных одноконфессиональных Церквей, в своей совокупности формирующих метацерковь, и принятие ими «нецерковных» названий;

- полная свобода в организации и проведении богослужений: службы напоминают театральные представления с использованием музыки, пения, а иногда и танцев; собрание сообществ верующих проводятся не в традиционных, а в произвольных формах;

- проповеди посвящаются преимущественно непосредственным проблемам жизни, прославлению Бога и благодарению Его, а не постоянным обращениям к Нему с мольбами и просьбами;

- привлечение в общины даже тех, кто ведет альтернативный христианству образ жизни (поскольку Бог любит всех), обещание спасения всем, даже грешникам, но после своеобразного перевоспитания их после смерти, что характерно, в частности, для учения мормонов.

Постмодерн, в отличие от модерна, создает большое разнообразие новых христианских конфессий, не ограниченных рамками традиции, разума и морали и в корне отличающихся от традиционного христианства. Чаше их объединяют понятием “New Age”. Для этого движения характерно наибольшее количество постмодернистских черт. Эти конфессии объединяет общая идея: человек сам является божественной сущностью, он – создатель собственной Вселенной. Они учат верующих своих Церквей: «Помоги себе сам», «Вы сами создаете себе свою реальность» и т.д. Движение “New Age” предстает как многообразие течений, но их объединяет вера в гуру – «духовного проводника» в потусторонние формы жизни. Они прибегают к экстрасенсорному восприятию окружающего, занятиям медитацией, колдовством. Появляются также религии поклонения «богиням-защитницам» окружающей среды. Это своеобразное отражение процесса феминизации, характерного для второй половины XX в.

В эпоху постмодерна на первый план выдвигается различие между разными христианскими традициями. Однако современно мыслящие богословы не видят в этом повода для разрушительных религиозных войн. Конфессионализм, по их мнению, – это не «мертвая ортодоксия», т.е. навязывание доктринальной чистоты за счет своей будто бы единоистинной личной веры. Конфессиональные дискуссии допустимы, ведь еще апостол Павел не исключал различия в христианстве, ибо одно тело состоит из многих членов (1Кор. 12). Следовательно, экуменическая ориентированность христианства, обусловленная призывом Иисуса Христа, чтобы «все были одно», имеющая целью устранение характерных особенностей различных христианских конфессий, оказалась нереальной перспективой. Христианский плюрализм полностью соответствует условиям постмодерна⁶.

Особенностью религиозного постмодерна является создание условий не только для появления многих новых христианских течений, но и для начала процесса меж-

⁶ См.: Велькер М. Христианство и плюрализм. М., 2001.

конфессиональной синкретизации на основе отбора из различных религиозных систем «пришедшихся по вкусу» реципиенту истин, хотя при этом может иметь место и отход от основ христианского вероучения. Как справедливо замечает Джордж Барна, «с засильем элементов восточной духовности привлекательные аспекты христианства (которые скорее станут элементами стиля жизни, а не центральными духовными принципами) будут все больше объединяться с экзотическими и завораживающими атрибутами восточных религий. Наконец, люди действительно поверят в то, что им удалось усовершенствовать христианство, несмотря на творческую реструктуризацию веры»⁷.

Постмодернистская религиозность отходит от сущности доминировавших ранее трансцендентных верований. Это обусловлено определенным равнодушием современного верующего к пропагандируемому традиционным христианством ожиданию Неба, заинтересованностью его здоровьем, благосостоянием и счастливой жизнью «здесь и сейчас». Постмодерн заменяет «теологию креста» «теологией славы». Некоторые называют последнюю еще «терапевтической теологией», ибо она вместо идеи греха и спасения в ином мире предлагает счастье, здоровье, исцеление от разных недугов в земной жизни.

Отмечая те возможности, которые открывает постмодерн для возрождения христианства, и появившиеся признаки такого возрождения, заметим, что эта тенденция затрагивает не все христианские конфессии и Церкви. Следование духу, а не букве Библии, предлагаемое постмодерном, возвращает религию к собственно религиозному началу (что имеет, правда, амбивалентный характер) и является опасным и непродуктивным для конфессионального христианства с его догматизированным вероучением и устоявшимся обрядодействием. Кроме того, в религиозной жизни должна быть реализована утверждаемая постмодерном не только свобода религии и вероисповеданий, но и свобода человека в религии. Если первая – свобода вероисповеданий – открывает простор для сосуществования различных религиозных систем и пространство для экуменической парадигмы, ориентированной в конечном итоге на единство христианских течений, взаимопонимание между ними, то вторая – свобода человека в религии – создает возможности для пребывания верующих в одном конфессиональном сообществе при наличии у его членов различных точек зрения, различного понимания того или иного аспекта христианского вероучения. В этом контексте уместным будет утверждение Г. Кюнга о том, что оптимальная верность собственной религиозной вере (внутренняя перспектива) и максимальная открытость в отношении других религиозных традиций (внешний аспект) не исключают друг друга. Это путь, ведущий к взаимопониманию, которое не создает некую единую религию, но может способствовать действительному примирению между различными религиозными системами. Это путь во имя блага человечества⁸.

Процесс постмодернизации христианства (используем такое понятие) идет не «сверху» от его конфессиональных идеологов или руководителей Церквей, а «снизу» от верующих под влиянием новых реалий общественного бытия, возможностей свободного выбора религии и личностного прочтения христианства. Таким образом,

⁷ Цит. по: Вейз Дж.Э. Времена постмодерна. С. 206.

⁸ Кюнг Г. Тринадцать тезисов // *Arbog Mund* (Мировое дерево). С. 76.

наблюдается кризис не христианства, а Церквей, стремящихся удержать монополию на его презентацию. Опыт истории показывает, что Церкви, которые в той или иной степени тормозят изменения конфессиональных проявлений, в конечном итоге остаются «в конце эшелона», поэтому можно ожидать, что со временем вслед за постмодернистскими христианами появятся и постмодернистские Церкви. Следовательно, постмодерн обуславливает не конец христианства, а начало нового его парадигмального проявления. Характерно, что он более близок к исходному христианству, новозаветному учению Иисуса Христа, чем его так называемые исторические течения.

Каждое тысячелетие нашей эры формирует свою парадигму мирового христианства. Первое тысячелетие стало периодом его формирования как единой мировой религии, чему во многом способствовала деятельность Отцов Церкви III–V вв. и семи Вселенских Соборов. Второе тысячелетие можно назвать периодом его конфессионализации, начавшейся после известного раскола христианства в 1054 г. на православие и католицизм и в значительной мере интенсифицировавшейся после появления в XVI в. протестантизма. В настоящее время существует более тысячи конфессиональных разновидностей христианства. Дифференциация конфессий продолжается почти с геометрической прогрессией. В связи с этим, естественно, возникает вопрос: какое будущее ожидает христианство в новом тысячелетии, если оно само в своих межконфессиональных и межцерковных отношениях игнорирует основную заповедь Христову – заповедь любви и Его пожелание, чтобы «все были *одно*»?

Если обратиться к словам известного богослова-религиоведа протоиерея Александра Меня о том, что «христианство только начинается», то можно прийти к выводу: двухтысячелетний возраст этой религии был подготовительным этапом к тому экуменическому христианству третьего тысячелетия, которое в перспективе превратится в Единую Духовную Христианскую Церковь на основе экуменического единения в ней многообразия христианских течений.

Процесс дальнейшего разнообразия институционализированных проявлений христианской жизни будет неуклонно возрастать, однако увеличение числа христианских течений будет сопровождаться не обострением противостояния между ними, а толерантизацией взаимоотношений, расширенным взаимообогащением различных христианских деноминаций на основе заинтересованных связей и диалогов между ними. Каждый христианин должен признать право других на свой путь к Богу и уметь слышать их, а не идти к ним с заранее заготовленными и безоговорочными ответами на вопросы, затрагивающие интересы каждого.

Следовательно, новое тысячелетие должно стать для христианства периодом утверждения не только первой части Христовой заповеди любви – любви к Богу, но и второй его части – любви к ближнему, а значит, и к каждому отдельному человеку. Своей Пятидесятницей Христос дал право каждому народу, а вероятно, и каждому отдельному верующему на свой путь к Нему, поэтому многообразие в духовном единстве на основе учения Иисуса Христа в условиях постмодерна и мировой глобализации может стать отличительной чертой христианства третьего его тысячелетия.

СВОБОДА СОВЕСТИ И СВОБОДА РЕЛИГИИ: СОВРЕМЕННАЯ ПАРАДИГМА*

Проблемные вопросы, связанные с концептуально-теоретическим осмыслением свободы совести и свободы религии, их практической реализацией в историко-темпоральном измерении, сохраняют свою остроту, актуальность и общественную востребованность и сегодня. Они остаются важными объектами научного, в частности, философско-религиоведческого и правового дискурса. Этим проблемам, их сути, концептуальной своеобразности посвящен значительный массив научной литературы, специальных исследований и материалов международных конференций и симпозиумов.

Обозначенная актуализация внимания отечественных и зарубежных философов, религиоведов и юристов, международных организаций (ООН, Совет Европы, ПАСЕ и др.) к проблематике свободы религии и свободы совести в последние два десятилетия обусловлено целым рядом факторов, в частности усилением и углублением глобализационных процессов, которые рассматриваются как целенаправленное «формирование, универсальных общечеловеческих структур»¹, актуализируют проблемные вопросы культурного и духовного, в том числе и религиозного, измерений. Как свидетельствует целый ряд исследований, в обозначенном аспекте превалирует так называемая западноцентристская модель глобализационных изменений в указанных сферах. Глобализация тем самым «обнаруживает ценностные ограничения, так как *парадигматизирует* [курсив наш. – М.Б.] только часть ценностного потенциала цивилизационного процесса»². Это относится и к такой фундаментальной ценности, как свобода религии, которая усиленно пропагандируется в западноевропейском парадигмальном измерении. Такой подход вызывает протест и сопротивление, в частности в странах Востока. Заметным в этой связи является стремление значительной части мировоззренческих организаций и конфессий сохранить свою самобытность, независимость и «неповторность идентичности»,

* Публикуется в новой редакции по: *Бабій М.* Свобода совісті та свобода релігії: сучасна парадигма (філософсько-релігійнознавчий дискурс) // Релігійна свобода: свобода релігії і демократія – старі і нові виклики: Наук. щорічник. [Київ], 2010. № 15. С. 10–16.

¹ *Кримський С.Б., Павленко Ю.В.* Цивілізаційний розвиток людства. Київ, 2007. С. 304.

² Там же.

а также к углублению разделенности между субъектами, в частности религиозной плюральной среды. Растет мобильность населения, усиливаются миграционные процессы. Все это в совокупности ведет к увеличению разнообразия религиозной карты мира, внутренней конфессиональной дифференциации. Следует заметить, что и сегодня мир еще не избавился от религиозной нетерпимости, преследований по религиозному признаку. Ощутимым является значительное обострение в последние годы в отдельных государствах Европы и Азии проблем свободного формирования мировоззренчески-смысловой базы бытия личности. Несмотря на то что идеал свободы религии признан практически во всем мире, а его принципы легитимизированы международным сообществом, они, к сожалению, часто остаются декларативными и нередко – за пределами правового поля.

Эти и другие факторы порождают необходимость, в частности, в теоретическом плане сделать определенную коррекцию в содержании и структуре понятий «свобода совести» и «свобода религии», внести соответствующие поправки в их парадигму, которая определяет их смысловую специфику, а также перспективу дальнейшего развития. Заметим, что само понятие «парадигма» (от греч. *paradeigma* – пример, образец, система представлений) характеризует определенную систему представлений о предмете научного исследования, научные достижения, которые в своей основе признаются научным сообществом и являются своеобразным модулем при его экспликации. В этом аспекте следует отметить, что современная парадигма свободы совести, а также свободы религии – это результат многовекового развития, осмысления идеи этих феноменов, чрезвычайно сложной практики реализации их принципов. Парадигма свободы совести, как и свободы религии, не является независимой и самодостаточной. Она возникает как следствие действия (в процессе исторического формирования) различных факторов объективного и субъективного измерения, имеет темпоральные границы, подлежит определенному совершенствованию и уточнению. Таким образом, речь идет об определенной обоснованной позиции, концептуальных подходах, согласованности относительно сущности свободы совести и свободы религии, теоретико-методологических основах исследования и интерпретации.

Существуют различные парадигмальные модификации свободы религии и свободы совести в философско-этическом их понимании, хотя при этом сохраняется так называемое парадигмальное ядро, которое свойственно всем интерпретациям указанных феноменов: философской, правовой, политической, теологической, религиоведческой. Последняя имеет свои специфические концептуальные основы, подходы и обоснования. В этом аспекте можно говорить о марксистской, либеральной, консервативной, позитивистской парадигмах свободы совести и свободы религии. В настоящее время, как показывает анализ литературы, превалирует правовая парадигма свободы совести и свободы религии, которая сложилась исторически и отражает юридически оформленные имеющиеся концепты, раскрывающие правовые возможности свободы совести, свободы бытия религии. Такой подход не только является важным компонентом теории права, но и находит свое отражение в соответствующих конституционных нормах, законодательных актах многих государств мира и международных документах о праве на свободу мысли, совести,

религии, убеждений. Отметим, что историософский анализ развития и формирование права, в частности на свободу совести и вероисповедания, показывает, что обозначенное право было генетически первым правом человека.

В международных документах, в частности, «Всеобщей Декларации прав человека» (1948), «Международном пакте о гражданских и политических правах» (1966), «Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основании религии или убеждений» (1981), «Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод» (1950) четко сформулировано современное «парадигмальное ядро» свободы совести, свободы мысли и религии. Важным в этих документах является осознание свободы совести не только как права исповедовать любые религиозные учения или отрицать их, но и как права на свободу мысли, совести, убеждений, на свободное их выражение, свободный выбор и соблюдение любого мировоззрения (материалистического, идеалистического, нравственного). Именно эти новые нюансы парадигмального осмысления свободы совести появились в разъяснениях и комментариях к соответствующим статьям основных международных актов, относящихся к сфере свободы совести, мысли, религии, убеждений, в которых, в частности, последние рассматриваются в широком смысле. Говоря о парадигмах свободы совести и свободы вероисповедания, следует также учитывать тот факт, что при сохранении их основных принципиальных положений в правовых актах многих государств, как правило, присутствуют национальные версии трактовки указанных прав. Значительное количество нюансов, концептуальных положений относительно свободы совести и религии встречается также в теоретических исследованиях, авторы которых часто игнорируют разницу между свободой совести и свободой вероисповедания, рассматривая их как тождественные. В связи с этим, на наш взгляд, необходимо остановиться на содержании указанных понятий, их соотносительности.

Заметим, что когда мы говорим о свободе совести, то имеем в виду прежде всего философско-этическую категорию, которая в своей сущности находится в неразрывной связи со смыслом, мировоззренческими и морально-этическими координатами бытия человека. Это духовная ценность, своеобразный атрибут личности. Вполне логично, что феномен свободы совести рассматривается как «первоначальная свобода», лежащая в основе всех других свобод.

Как понятие «свобода совести» характеризует внутреннюю способность человека осмысливать, оценивать различные моральные, мировоззренческие, в том числе религиозные, парадигмы, свободно, без всякого внешнего принуждения делать завизированный собственной совестью выбор, переводить их ценностно-смысловые параметры в плоскость своих убеждений, жизненных ориентиров, обеспечить возможность беспрепятственной его самореализации на основе своего самоопределения.

В данном контексте категория «свобода совести» охватывает своим содержанием широкую сферу духовного, мировоззренческого бытия человека, в которой он свободно самоопределяется и самоактуализируется. Таким образом, свобода совести – это условие и возможность свободного духовного самоопределения личности, ее самореализации. В этом положении заключается основа ее парадигмы.

Очевидным является тот факт, что религия в пространстве указанной сферы проявляется лишь как один из важных ее структурных элементов, однако полностью не охватывает ее. Следовательно, когда мы ведем речь о проблемах свободного самоопределения и самореализации человека в религиозной плоскости, мы характеризуем этот процесс через понятие «свобода религии». Это дает возможность утверждать, что категории «свобода совести» и «свобода религии» тесно взаимосвязаны, однако не тождественны. Они соотносятся как целое (свобода совести) и часть (свобода религии, вероисповедания). Свободу религии (вероисповедания) можно эксплицировать как свободу религиозной совести. Стоит еще раз подчеркнуть, что свобода религии (в том числе и вероисповедания), являясь одной из важных структурных составляющих свободы совести, «касается того, что является благом человеческого духа», что имеет отношение к свободному функционированию религии в обществе. При этом в самом определении понятия «свобода религии» четко просматривается ее внутренний и внешний аспекты. Суть ее внутреннего аспекта – это свобода самоопределения личности в плоскости религиозных ориентиров и ценностей. В данном контексте свобода проявляется как феномен полного внутреннего самоопределения, как его условие и возможность.

При эксплицировании свободы религии необходимо прежде всего иметь в виду проблемы, связанные не только с верующим человеком, который уже осуществил свой выбор и самоутверждается в системе конкретных религиозных координат частным образом или в определенном религиозном сообществе, но и с личностью, которая еще не является верующей (или же находится в ситуации замены вероисповедания), ищет истину в области «вечных вопросов», смысл своей жизни в религии, свой путь к Богу. Другими словами, речь идет об индивиде, который самоопределяется в религиозной плоскости. Проблемы, решаемые им в ходе этого сложного интропсихологического, интеллектуального процесса, вопросы, задаваемые им самому себе с учетом своего жизненного, духовно-ценностного опыта, анализ и оценка имеющихся альтернатив свидетельствуют о свободе его ума, воли, совести, об их согласованной способности свободно искать такие решения проблем, которые могли бы придать жизни определенный смысл. Отметим, что такого рода поиск является для человека имманентным, глубоким духовным побуждением, предстает как своеобразный «пробужденный запрос духа», потребность «все свое существование основать на истине, признанной окончательно, что дает уверенность и не подлежит никаким сомнениям»³. Для многих людей такой истиной становится конкретное религиозное учение как проявление свободной реализации «запроса духа».

Как справедливо отмечал известный русский философ И.А. Ильин, «только свободное убеждение имеет духовную силу и жизненный вес: только оно охватывает последнюю глубину личности»⁴. Таким образом, религиозность вырастает из «глубокого стремления человека к истине» и является следствием его свободного, личного искания Божественного. Итак, вера, религиозные убеждения только

³ Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский собор: Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992. С. 31.

⁴ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 370.

тогда истинны, когда являются результатом добровольного, самостоятельного выбора людей, «делом закона, написанного в их сердцах» (Рим. 2: 15). В результате самоопределения, свободного выбора религиозные идеи, ценности и ориентиры, воспринятые умом, сердцем и совестью, приобретают субъективно-личностное содержание и функционируют как своеобразный «живой орган» собственного «Я» верующей личности. Этот процесс чрезвычайно сложен, он предусматривает глубокую перестройку внутреннего мира индивида. Приобретенные религиозные убеждения и ценности образуют четкий мотивационный каркас самореализации верующего человека. Религиозная самореализация – это свободная, без всякого принуждения публичная манифестация личностью своих убеждений и согласование с их сутью своих поступков, действий, жизнедеятельности. Это один из важных структурных компонентов свободы религии, принципиальная основа ее парадигмы.

Свобода религии обнаруживает себя как на личностном уровне, так и на уровне религиозных сообществ. В личностном, субъективно-экзистенциальном измерении свобода религии проявляется как свобода вероисповедания. Это понятие указывает на принадлежность верующего человека к определенной конфессии, выбор им конкретного вероучения. Заметим, что в процессе религиозного самоопределения индивид выбирает не религию вообще, а конкретные религиозные ценности, ориентиры, определенное вероисповедание.

Богословы, в частности, Католической Церкви, говоря о верующей личности и ее свободе в религиозном контексте, акцентируют внимание именно на понятии *свободы вероисповедания*. Структурно она включает *свободу*:

- выбрать конкретное вероисповедание;
- мыслить и верить, как того желает личность;
- принимать, иметь и менять вероисповедание;
- исповедовать свою религию как частным образом, так и публично, индивидуально или вместе со своими единоверцами;
- совершать религиозные обряды, соблюдать культ, ритуалы, нормативные предписания своего вероисповедания;
- искать, получать и использовать религиозную информацию;
- получать религиозное образование, обеспечивать учебу и воспитание своих детей в соответствии с собственными религиозными убеждениями;
- проповедовать, распространять основы своего вероисповедания.

Указанные элементы структуры свободы вероисповедания уточняют ее парадигмальные составляющие, отражающие ее личностные аспекты. В своем преобладающем большинстве они касаются прежде всего сферы совести личности, а поэтому любое вмешательство в эту сферу со стороны власти, других лиц или религиозных сообществ является незаконным и недопустимым. Лишь три элемента (свобода исповедовать публично свою религию; совершать религиозные обряды, соблюдать ритуалы, культ; проповедовать, распространять основы своего вероисповедания), требующие «индивидуально-коллективных и публично-частных» внешних проявлений, подлежат правовому регулированию и даже ограничениям со стороны государства. Эти ограничения должны устанавливаться законом с четко очерченной це-

лю: обеспечивать национальную безопасность, охранять общественный порядок, здоровье и нравственность граждан, защищать права и свободы других лиц.

Общеизвестно, что религия является такой сферой жизнедеятельности верующего человека, в которой ее общественный характер проявляется наиболее рельефно. Соответствующие статьи международных правовых документов, законодательных актов, Конституции Украины, касающиеся свободы религии, безоговорочно распространяют ее и на религиозные сообщества, указывая на свободу исповедовать свою религию и убеждения как единолично, так и совместно с другими в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов. Принцип «совместно с другими» указывает на возможность добровольно объединяться со своими единоверцами в религиозные сообщества, «братства веры, поклонения и служения Богу» в целях коллективного исповедования религии, «осуществления богослужений, которые подобают, по их мнению, Богу и которые способствуют спасению их душ»⁵, а также для свободного осуществления культовых действий, церемониальных актов, ритуалов, обрядов, распространения основ своего вероучения, миссионерской и другой религиозной деятельности.

Религиозное сообщество (религиозное объединение, община, Церковь, деноминация, религиозная группа и др.) – это свободное образование граждан-единоверцев, целью которого является удовлетворение их религиозных потребностей. Каждая такая община имеет свою внутреннюю структуру и устав, регламентирующий не только вопросы, связанные с исповедованием религии, но и проблемы дисциплины, нормы поведения верующих и т.д. В данном контексте право на свободу религии, реализуемое «совместно с другими», касается большего, чем простая арифметическая сумма индивидов. Оно охватывает «широкий круг действий», которые в значительной мере выходят за пределы богослужбных. Католическая Церковь, например, относит к этой сфере свободу поддерживать своих членов в религиозной жизни, в том числе их обучением, развивать такие институты, в которых верующие могли бы уладить свою жизнь согласно религиозным принципам; свободу строительства религиозных зданий, приобретения и совместного использования соответствующего имущества.

В религиоведении свобода деятельности религиозных организаций характеризуется понятием «свобода Церкви». Включение в него термина «церковь» является несколько условным. Корректно было бы употреблять понятийный конструкт «свобода религиозных организаций (объединений)», имея в виду всю поливариантность их проявления и учитывая, что понятие «церковь» не охватывает имеющееся разнообразие видов (типов) религиозных сообществ. Следует учитывать также и то, что по своему содержанию понятие «церковь» неоднозначно.

В документах Католической и Протестантских Церквей употребляются термины «свобода религиозных сообществ», «свобода Церкви». В частности, в «Декларацию о религиозной свободе» II Ватиканского собора включен отдельный параграф «Свобода Церкви», в котором отмечается необходимость того, «...чтобы

⁵ Локк Д. Письмо о веротерпимости // Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. М., 1981. С. 34.

Церкви пользовались такой свободой действий, которой требует забота о спасении людей... Свобода Церкви является главным требованием в отношениях между Церковью и публичными властями, а то и целым гражданским строем... Церковь также требует для себя свободы как сообщество людей, которые имеют право жить в цивилизованном обществе в соответствии с предписаниями христианской веры»⁶.

Обобщая сказанное, следует отметить, что в рабочем контексте целесообразным является применение уже конституированного в религиоведении понятия «свобода Церкви». Оно характеризует степень автономности, независимости религиозных организаций в богослужебной, культовой деятельности, в формировании своего внутреннего устройства и структуры управления, а также их правовой статус, возможность свободной реализации их миссии и тех задач, ради которых они и создавались. Иными словами, это понятие отражает социально-правовые, политические и экономические возможности автономного функционирования в государстве Церкви, религиозных объединений, общин и других религиозных организаций. Отметим еще раз, что свобода вероисповедания – это проявление индивидуальной свободы, а свобода Церкви – разновидность свободы общественной. Понятие «свобода Церкви» является одним из важных компонентов структуры свободы религии, тесно связанное со свободой совести, но не входящее в ее структуру. В данном контексте права и свободы религиозных организаций следует рассматривать как дериват от права каждого верующего индивида на свободу вероисповедания.

Понятие «свобода Церкви» включает структурно свободу создания, управления и функционирования религиозных организаций, богослужебной практики, а также хозяйственной, финансовой, благотворительной деятельности. К структуре свободы Церкви относятся следующие свободы:

- учреждать и удерживать доступные места богослужений и собраний;
- воспитывать, учить, назначать и замещать свой персонал согласно своим требованиям и стандартам;
- запрашивать и получать добровольные финансовые и другие пожертвования;
- вступать в отношения с другими религиозными культурами, учреждениями и организациями, в том числе зарубежными, в целях сотрудничества и достижения лучшего понимания потребностей, прав и свобод;
- создавать и содержать соответствующие благотворительные или гуманитарные учреждения;
- производить, приобретать и использовать в соответствующем объеме необходимые предметы и материалы, связанные с богослужениями, религиозными обрядами, ритуалами, традициями;
- создавать религиозные учебные заведения, воскресные школы, вести преподавание по вопросам религии;
- осуществлять организованную миссионерскую деятельность, распространять религиозное учение.

⁶ Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский собор: Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992.

Этот перечень элементов структуры свободы Церкви, а следовательно, и свободы религии, можно было бы расширить. Их количество и сущность не являются величинами статическими, что детерминируется различными факторами социального, экономического и политического плана, процессами, которые происходят в религиозной сфере, в частности, ее плюрализацией, а также состоянием государственно-конфессиональных отношений.

Заметим, что отмеченные элементы структуры свободы Церкви в части, которая выходит за пределы чисто канонической сферы, находятся под контролем государства и регулируется им с помощью системы специальных законодательных нормативных актов и общего отраслевого законодательства, в которых изложены нормы, обстоятельства, указывающие на границы деятельности религиозных сообществ и их прав. Отметим, что государство не вмешивается во внутреннюю жизнь религиозных организаций, если они действуют в рамках законов. При этом в центре внимания должны быть прежде всего права и свободы людей, которые являются членами этих вероисповедных объединений.

Таким образом, религиозоведческое осмысление сущности, структуры как самого понятия «свобода религии», так и содержания элементов, создающих его архитектуру и формирующих его парадигму, позволяет осуществить дифференцированный анализ свободы религии, а в более широком контексте – и свободы совести.



**Религия в контексте
общественных процессов
конца XX – начала XXI в.**

ПОСТМОДЕРН КАК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦИИ ФУНКЦИОНАЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО ФЕНОМЕНА*

В современных условиях в украинском научном и общественном сознании значительно повысился интерес к проблемам функционирования в обществе религии как комплексного явления. Такое внимание к религиозному фактору объясняется, с одной стороны, той важной общественной ролью, которую он играет всеми своими составляющими в социуме, а с другой – произошедшими существенными изменениями в нем самом. В условиях глобализации, углубления постмодернистских тенденций, значительного изменения политического, социального, религиозного контекстов (в частности, на Украине), когда Церкви, религиозные организации, храня свою сущность, миссию и задание, стремятся овладеть языком современного секуляризованного в своей основе общества, дать адекватный ответ на вызовы времени, проблема религиозного фактора во всех социально значимых ипостасях его проявления становится весьма актуальной¹. В то же время влияние постмодерна на смену форм и содержания функциональности религиозного комплекса в обществе изучено до сих пор недостаточно глубоко.

Религиозный комплекс, как известно, по своей общественной природе является неотъемлемой составляющей социальной жизни, исполняет в ней важную функциональную роль. В своем институционализированном проявлении он находится во взаимосвязи со всеми структурными элементами социума, поэтому может или значительно содействовать их развитию, или же, напротив, существенно ему мешать. Религия оказывается взаимосвязанной со всеми уровнями человеческих отношений – от малейшего, которым является семья, до более высокого – всего человечества.

Вместе с тем религиозный комплекс всегда стремился более-менее адекватно отражать фактическую ситуацию в обществе, приспосабливать свою функциональность к потребностям происходящих социальных изменений. Именно эта его способность по-новому истолковывать меняющиеся реалии жизни в религиозном контексте и обусловила его высокий адаптационный потенциал. Например, христи-

* Публикуется в новой редакции по: *Выговський Л.А.* Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу // Християнство доби постмодерну. Київ, 2005. С. 33–45.

¹ См.: *Бабій М.* Релігійний фактор в українському суспільстві: сутність, функціональні вияви // Наукові записки НПУ ім. М. Драгоманова: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Київ, 2004. № 14. С. 3.

анство в форме католицизма сумело ответить идеологическим потребностям феодализма, капитализма и даже социализма. Однако принципиально новые условия социальной жизни требовали и более адекватных форм религиозности. Так, возникновение в свое время такой формы христианства, как протестантизм, было реакцией на социальный вызов того времени. Сформированный в ответ на потребность буржуазного способа производства он существенно изменил мировоззренческо-идеологические принципы христианского вероучения в соответствии с нуждами нового, капиталистического общества. Согласно вероучению протестантизма человек может спастись не только с помощью хороших дел, таинств, соблюдения всех обрядов и аскетизма, как это было раньше, но, что очень важно, и через личную веру в искупительную жертву Иисуса Христа. Именно поэтому с точки зрения протестантизма вся человеческая деятельность имеет религиозное значение, а все предыдущие религиозные средства достижения спасения (обряды, богоугодные дела, аскеза, отход от мирской жизни и т.д.) являются несущественными. Таким образом, протестантизм делает акцент «на спасении через веру, но веру свободную». Это открывает путь к стимулированию у людей инициативы, бережливости, предприимчивости, что в конечном итоге способствует накоплению материальных благ. Подобная деятельность уже принципиально не рассматривается как недостойное дело для верующего человека, напротив, она считается способом получения божественной благодати, поэтому успехи верующих, в частности, в предпринимательстве, свидетельствуют о расположении к ним Бога.

В современном обществе наблюдается переход от мировоззрения модерна к мировоззрению постмодерна. Разумеется, религиозные институты никоим образом не могут стоять в стороне от этого процесса, поскольку он непосредственно затрагивает их интересы. Этим обусловлена активная попытка адаптироваться, приспособиться к новому миропониманию. «Фундаментальной идеей основных современных теологических направлений, предложенных Бульманном, Тиллихом, Бонхоффером, Уайтхедом и Ранетом, – отмечает христианский теолог Т. Оден, – является идея необходимости приспособления теологии к новым временам»².

В философской литературе, как известно, вопрос о сущности и времени возникновения постмодерна как общественного явления до сих пор остается дискуссионным. Бесспорным в этом плане является лишь тот факт, что он сначала сложился как художественное явление, а его теоретико-методологической основой был французский постструктурализм. Основные подходы и концепции постмодерна были разработаны в конце 60–70-х гг. XX в. в трудах таких его ведущих представителей, как Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Лакан и др. Сам постструктурализм как особенный комплекс идейных представлений мировоззренческого порядка стал основой постмодерна как широкого мировоззренческо-идейного течения, которое постепенно осуществляло экспансию во все области общественной жизни, претендуя на статус сначала общей теории искусства, а затем – особенной ментальности, наиболее полного выражения «духа времени». Постмодерн – явление не локального

² Оден Т.К. После модернизма. Что впереди? Мн., 2003. С. 29.

характера, а всемирного масштаба. Он получил распространение не только в странах Западной Европы или Америки, но и в таких разных по своей ментальности регионах, как Япония, мусульманский Восток, страны Восточной Европы.

Безусловно, постмодерн в известной мере можно рассматривать как своеобразную реакцию на эксперимент человечества с рационализмом (попытку с помощью ума постичь и преобразовать мир, обусловившую в свое время возникновение мировоззрения модерна). В основе такого миропонимания, которое сложилось еще в эпоху Возрождения и было четко сформулировано во времена Просвещения, лежит положение о том, что человек может познать окружающий мир и себя с помощью ума и науки. Но, как показала общественная практика, это мировоззрение, наряду с позитивными его моментами, в конечном счете оказалось неспособным дать адекватный ответ на ряд вопросов, в том числе на главный вопрос бытия: «В чем смысл жизни?». Именно несостоятельность модерна в разрешении возникших перед обществом актуальных духовных проблем и обусловила поиск новой мировоззренческой парадигмы. «Так как это рациональное мировоззрение неудовлетворительное, то что его может заменить? Сегодняшний ответ, – пишет теолог Р. Роуд, – постмодернизм»³.

В целом социальный постмодерн негативно относится к религии как таковой. Это объясняется тем, что большинство конфессий исходят из наличия универсальной абсолютной истины, данной в Откровении, а постмодерн такую истину не признает. Напротив, он считает, что ни одна личность в принципе не может знать ответ на этот вопрос, поскольку истина по своей природе является чрезвычайно сложной, и ее невозможно передать в понятийной форме. Следовательно, для объяснения различных аспектов бытия нужно нечто большее, чем ум. Это вовсе не значит, что постмодерн отбрасывает полезность для понимания мира рационального мышления и науки, чувств, традиций, интуиции, но они, с его точки зрения, нужны для поиска частных «истин», которые, хотя и не могут объяснить все в полном объеме, существенно помогают в практической жизни человека. Согласно мировоззрению постмодерна, то, что является правильным для отдельной личности, может быть неправильным для другой, поскольку каждый индивид имеет право на собственную истину. Это, естественно, не отвечает основным положениям большинства конфессий, претендующих на истинность исключительно своего вероучения.

Таким образом, постмодерн формирует картину мира, существенно отличающуюся от религиозной. Религия придает слишком большое значение абсолютной истине, а постмодерн считает факт или явление истинным, даже если о нем у кого-то есть иное мнение. По этой причине он достаточно негативно относится, например, к библейским сказаниям, распространяемым христианскими конфессиями в целях утверждения своего миропонимания. Постмодерн исходит из того, что такая информация может способствовать сокрытию внутренних противоречий и состоянию нестабильности, присущим любым системным структурам, в том числе религиозным. «Постмодерный человек, – отмечает католический теолог Ю. Жи-

³ Роуд Р.П. Христианство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Христианство. 2002. № 6. С. 14.

цинский, – до тех пор остается глухим к евангельской вести, пока она будет ассоциироваться у него с христианством как сугубо доктриной, то есть набором умозрительных утверждений и постулатов»⁴.

Определенным вызовом для деятельности конфессий является также отсутствие у человека постмодерна строгого разграничения между собой и членами коллектива, его плюрализм и терпимость. Индивиды с такой мировоззренческой ориентацией могут сами не соглашаться с общностными взглядами или образом жизни, но будут защищать право людей их придерживаться. Представители постмодерна категорически не воспринимают высказывания, которые могут быть оценены как негативные или унижающие ценность личной свободы. Этим обусловлена их принципиальная толерантность к инакомыслию, плюрализму мнений и действий.

Для постмодернистов характерны признание разнообразия моральных норм и ценностей, стремление вести собственный, независимый образ жизни, свободно самовыражаться в соответствии со своими принципами. Это, естественно, противоречит иерархической и субординационной структуре большинства современных Церквей. В частности, православие, опасаясь, что активное участие его верующих в общественной жизни может привести к потере Церковью собственной идентичности, стоит на позиции сохранения средневекового статус-кво. Так, профессор Московской Духовной академии А. Осипов в одном из своих выступлений назвал деятельность Православной Церкви по решению светско-мирских проблем одной из опаснейших внутренних ее болезней. «И именно что опасное в ней, – отмечает он, – так это ее оправдания как необходимого этапа на пути возрождения Церкви»⁵.

Следует отметить, что в условиях постмодерна экономика в обществе теряет статус доминирующей подсистемы, определяющей условия и правила функционирования всех других подсистем социума. Чрезвычайно важную роль начинают играть системы телекоммуникации и образования, которые приобретают статус значимых и самодостаточных. Не секрет, что современная телекоммуникационная система коренным образом изменяет возможности самого человека, поскольку может мгновенно предоставлять ему любую необходимую информацию. Сегодня использование электронных средств создает возможность «непосредственного членства» в группах или коллективах, которые имеют соответствующее радиотехническое оборудование. Более того, телекоммуникационные средства в современных условиях непосредственно влияют на государственно-политическую сферу, организацию и управление, сферу труда, культуры и отдыха.

Этот процесс имеет прямое отношение и к функционированию такого общественного феномена, как религия. Если раньше указанные средства использовались в основном для распространения определенной религиозной информации, то в настоящее время они могут сделать конкретного верующего человека виртуальным участником богослужения той или иной конфессии даже в ее собственном помещении, поскольку он может наблюдать происходящее на экране собственного теле-

⁴ Жицінський Ю. Бог постмодерністів. Львів, 2004. С. 31.

⁵ Цит. по: Сладков А. Совместимы ли монастырь и «высокие технологии»? // Наука и религия. 2003. № 12. С. 29.

визора или монитора компьютера. Более того, через компьютерную сеть он может непосредственно активно участвовать в проведении различных религиозных мероприятий. Такое углубление процесса индивидуализации удовлетворения религиозных потребностей через телекоммуникационную систему ведет к созданию так называемой домашней церкви. В этих условиях происходит переориентация при-сущих религии вертикальных отношений «человек – Бог» в горизонтальные «человек – человек», а это в свою очередь свидетельствует о том, что в большинстве современных конфессий религиозная лексика, символы, фразеология и культовые элементы используются для внедрения исключительно мирского целеполагания.

Характерно, что в условиях постмодерна в культовую систему может включаться, например, и инаугурация президента государства, и поклонение национальным символам, и чествование выдающихся исторических лиц страны, мест знаменательных событий, и проведение национальных праздников и др.

Таким образом, можно констатировать, что постмодерн сделал серьезный вызов традиционным конфессиям. Вопрос в том, как быстро они смогут дать адекватный ответ на него. «Конец эпохи модерна, – отмечает христианский теолог Дж. Вейз, – открывает перед библейскими христианами большие возможности. Однако вместо того чтобы смело встретить условия постмодернизма, христианская часть сдалась на милость постмодернизма...»⁶.

Правда, не все теологи согласны с таким выводом. Большинство из них указывают на то, что религия в ее конфессиональных проявлениях имеет значительный адаптационный потенциал. Они напоминают, что христианство сначала было воспринято античным миром, потом быстро распространилось в греко-римской среде, в эпоху Возрождения оно выразило себя через протестантизм, а в эпоху Просвещения – через евангельское христианство. В настоящее время, когда мировоззрение снова изменилось, перед христианством возникла задача осознать и разработать способы выражения себя в пределах культуры постмодерна. «Чрезвычайно большой силой христианства, – отмечает в этом контексте Р. Роуд, – всегда было его умение нести служение в разных культурах с разнообразными мировоззрениями, не теряя при этом собственную суть. Я бы сказал, что нам необходимо рассматривать новое мировоззрение из стратегической точки зрения и спросить себя: как христианство может быть выражено в этой новой культуре без потери своей основополагающей сущности»⁷.

В современном постмодернистском мире можно условно выделить два типа Церквей. Первый представляет Церкви, открытые для постмодернистов, второй – собственно постмодернистские Церкви. Первые стремятся, не теряя свои библейские основы, выразить себя адекватно окружающему их постмодернистскому обществу, вторые, с точки зрения некоторых теологов, настолько адаптировались к постмодернистской культуре, что оказались не в состоянии различить ту ее часть, которая принципиально противоречит библейскому миропониманию и тем самым

⁶ Вейз Дж.Э. Времена постмодернизма. М., 2002. С. 215.

⁷ Роуд Р.П. Христианство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Христианство. 2002. № 6. С. 14.

несет непосредственную угрозу самому вероучению. В связи с этим, с их точки зрения, христианство, адаптируя под себя многие черты постмодерна, отнюдь не должно воспринимать его целиком. «Постмодернисты, – подчеркивает Р. Роуд, – правы, утверждая, что люди не в состоянии полностью достичь истины. Это может только Бог. Они правы, утверждая, что мы можем только рассматривать действительность с отдельных точек зрения, поскольку как человеческие существа мы ограничены»⁸.

Часть теологов главный недостаток постмодерна видят как раз в том, что он настаивает на равноценности существования всех общественных явлений, а следовательно, и конфессий. Естественно, такое положение принципиально не может устроить представителей разных религиозных учений, поскольку каждая из них (в первую очередь мировые религии) претендует на владение абсолютной истиной.

Как свидетельствует практика, открытые последователями постмодерна в США Церкви пользуются значительным успехом у прихожан. Так, достаточно знаменитыми стали Церковь Уиллоу Крик (около Чикаго) и Церковь Седдлбек (около Лос-Анджелеса). Сначала к ним привлекались люди, которые были воспитаны в условиях рационализма, но разделяли взгляды постмодерна, поэтому религиозная деятельность этих Церквей совмещала рациональные, модернистские и постмодернистские элементы. Их руководство пыталось избегать афиширования конфессиональности даже в названиях. В культовой деятельности они были ориентированы преимущественно на программы и разнообразные модели развития личности, у верующих формировались навыки использования маркетинговых технологий, само богослужение по возможности дополнялось художественными элементами, при этом максимально использовалась современная профессиональная музыка. В конечном итоге это служило формированию деятельного и энергичного религиозного сообщества. Для этого, например, Церковь Седдлбек разработала и внедрила специальные программы в целях привлечения к богослужениям постмодернистов. Об их успешной реализации свидетельствует то, что пастор Год Уоррей начинал это дело в 1980 г., когда в его Церковь входили только он сам, его жена и дочь, а уже в конце 1999 г. это общество насчитывало около 19 тысяч верующих⁹.

Американский опыт получил свое развитие и в Европе. Так, европейской моделью постмодернистской Церкви можно считать англиканскую Бромптонскую Церковь Святой Троицы в Лондоне. Именно там были основаны «Альфа-курсы» – ориентированные на постмодернистов специальные курсы основ христианства. «Французским вариантом» постмодернистской Церкви выступило известное общество Тезе. Оно состоит из католиков и протестантов, которые стремятся на практике реализовать идею примирения разных ветвей христианства. На встречу по воскресеньям собираются до 6 тысяч молодых людей, приезжающих из всех частей мира.

Следует отметить, что указанные Церкви были только первой волной в процессе привлечения постмодернистов к христианской конфессии. Опыт показал, что значительно труднее привлечь к религиозной деятельности людей, которые уже полностью сформировались в системе ценностей постмодернистской культуры.

⁸ Там же. С. 17.

⁹ Там же. С. 23.

Именно для них пришлось создать новый тип Церкви с малыми группами и творческим подходом к богослужениям на принципах дружеских отношений. Как правило, они брали «нецерковные» названия, например «Братство Марс Хилл» или «Состав 242». Постепенно они превращались в сеть небольших Церквей, но все же не в мегацерковь. Богослужение в них проводится в форме театральных постановок, значительное внимание уделяется использованию музыки и элементов театрального искусства, церковные сооружения часто имеют собственные сцены. Собрания могут проводиться и в нетрадиционное время. Эти церкви открыты практически для всех, в том числе для сексуальных «меньшинств», поскольку главным мотивом для них является любовь Бога ко всем без исключения. Интересно отметить, что некоторые исследователи видят в церковных организациях такого типа «неоязычество». В известной мере они правы, поскольку в таких религиозных сообществах теряются общие знания о традиционном христианстве и отношение к традиционным конфессиональным ценностям.

Таким образом, постмодерн в целом выступает существенным фактором трансформации функциональности религиозного комплекса, поскольку он, с одной стороны, служит пересмотру многих аспектов христианского вероучения, адаптации их к условиям жизни современного человека, а с другой – способствует переориентации функциональной роли религиозного комплекса в обществе посредством включения в сферу его деятельности экономических, политических, правовых, медико-биологических, духовно-моральных, благотворительных, экологических и других проблем. Естественно, этот процесс не имеет линейный характер, поскольку Церковь не может допустить сведения своих социальных функций только к решению проблем земного бытия.

© Выговский Л.А., 2010

КОНВЕРГЕНТНЫЕ ПРОЦЕССЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ*

В религиоведение понятие «конвергенция» как термин впервые ввел Генрих Фрик (1893–1952), считавший сравнение религий исходным пунктом их изучения. В обосновании необходимости использования подобной наукоёмкой терминологии он ссылался на традицию, идущую от Ф. Шлейермахера, а из современников в качестве примера приводил Р. Отто, применявшего помимо «закона параллелей в истории религий» такие понятия, как «гомология» и «аналогия». Кроме того, техника сравнения религий должна была быть пополнена, по мнению Г. Фрика, еще и понятием «habitus», так же, как и все указанные термины, почерпнутым из биологии (точнее, из сравнительной морфологии органических форм жизни, достигшей несомненных успехов в классификации изучаемых объектов). Однако, как следует из дальнейшего содержания «Сравнительного религиоведения» Г. Фрика, под «конвергенцией» он подразумевал лишь характеристику наличия параллелей в развитии разных религий¹.

Между тем лингвистический смысл понятия «конвергенция» («склонение», «сближение», «схождение в одной точке») и его научное содержание («сходство», «сближение», «слияние») значительно шире, чем используемое в религиоведческой литературе, до сих пор следующей предшествующей традиции, начало которой положил Г. Фрик. В рассматриваемый период это понятие уже начали применять в теологии и популяризирующих ее идеи масмедиа в качестве констатации процесса становления нового типа взаимоотношений между представителями различных религий. Для краткости эти новые взаимоотношения охарактеризуем как: а) тенденцию к сотрудничеству в различных сферах социальной деятельности; б) тенденцию к объединению различных деноминаций; в) стремление к созданию единой всемирной религии и т.д.

* Публикуется в новой редакции по: Мартынюк Э.И., Никитченко Е.Э. Феномен нетрадиционной религиозности как конвергентный процесс второй половины XX века // Мартынюк Э.И., Никитченко Е.Э. Историко-філософські 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 інші. Одеса, 2007. С. 67–77.

¹ Frick H. Vergleichende Religionswissenschaft. Berlin; Leipzig, 1928. S. 134.

В настоящее время термин «конвергенция», используемый во всей его лексической полноте (прежде всего в значениях «сходство», «сближение» и «слияние»), может быть применен для характеристики и классификации основных тенденций и процессов, сформировавшихся или обретших новое актуальное выражение в религиозной жизни во второй половине XX в. Как нам представляется, на сегодняшний день они таковы: акселерация, актуализация социальных доктрин, актуализация эсхатологии, американизация, вельтизация, виртуализация, глобализация, диалог, консюмеризм, модернизм (постмодернизм), новые религиозные движения, паксизация, приватизация, рационализация культовой практики, ревивализм, рост инклюзивизма, секуляризация, синкретизм, сциентизм, современный религиозный плюрализм, унификация экзотеризации, толерантность, феминизация, фундаментализм, харизматизация, эгосинтонизация, экзотеризация, экуменизм².

Акселерация (лат. *aceleratio* – ускорение). На общем фоне ускорения развития различных сторон религиозного воспроизводства (рост числа верующих и паломников, увеличение количества новых молитвенных зданий и т.п. в мире в целом) особенностью современной акселерации в религиозной сфере является невиданная ранее быстрота достижения некоторыми нетрадиционными религиозными движениями (НРД) статуса мировых религий (по признакам доступности культа, отказа от этноцентризма и географической распространенности). К таким религиозным движениям можно отнести, например, МОСК, Церковь Единения, трансцендентальную медитацию, саентологию и др.).

Американизация. Этот термин получил распространение в XIX в. для характеристики Католической Церкви в США, был использован также немецким ученым Р. Хуммелем в 1988 г. для описания современной религиозной ситуации именно в связи с американским происхождением большинства НРД. Исследователь отметил тот факт, что даже пророки восточных культов становятся известными в Европе через посредство американской культуры. Европа производит и экспортирует идеологии, но религии она импортирует, главным образом из США³.

Актуализация социальных доктрин. Под этим определением понимается очевидная связь многих религиозных традиций с господствующими идеологиями XX в. (от фашизма до либерализма). Поиск религиозными учениями своего места в современном обществе путем создания соответствующих социальных доктрин (в чем можно усмотреть влияние секуляризации и своего рода «обмирщение») послужили одним из условий (в качестве противного) выбора чисто религиозного восприятия действительности. Наверное по этим причинам практически все НРД не вырабатывают социальные доктрины, хотя определенные концепции общественного устройства просматриваются, а предлагают индивидуальный путь спасения.

² Подробнее см.: Мартинюк Э. Конвергентные процессы в религиозной жизни во второй половине XX в. // Научно-дослідний центр компаративістських досліджень релігій філософського факультету ОНУ. Одеса, 2002. С. 37–48.

³ Hummel R. Kult staat Kirche: Wurzelen: Ershcheinungsformen nuer Religiositat au Berchalb u am Randa der Kirchen // Neue Religiositat und saculare Kultur / hrgs. G. Baadte, etc. 1988. S. 43–62; Мартинюк Е. Американизация як конвергентний процес в релігійному житті другої половини XX століття // Експорт релігій, трансляція віри: американські релігійні впливи в Європі. Київ, 2004. С. 26–32.

Конечно, в условиях антагонистического мира НРД высказывают свои идеологические предпочтения (известен антикоммунизм Муна, который в числе первых лидеров НРД был легализован в СССР в последние годы правления М.С. Горбачева).

Актуализация эсхатологии. Определенная часть НРД – это так называемые doomsday – cults – группы, предвещающие близкий конец света, а иногда и приближающие его наступление такими действиями, как самоубийство («Народный храм») или убийство (Аум Синрикё), воспроизводящие таким образом предшествующую религиозность. Такие трагедии не только заслуживают безусловного осуждения, но и должны стимулировать попытки понять общественную ситуацию, доводящую религиозных людей до совершения пагубных деяний и злодейств.

Вельтизация (нем. *die Welt* – мир). Это направление деятельности представителей различных религий по созданию всемирной организации, которая объединила бы все существующие вероучительные традиции на почве преодоления исторически существующей отчужденности. Наиболее ярким примером этого конвергентного процесса является деятельность Парламента Мировых религий, созданного в 1993 г. в Чикаго (США), в работе которого принимают участие и представители НРД (Шри Ауробиндо, WICCA, Emergence of Maitreya и др.)⁴.

Виртуализация. НРД, как и все религии, активно осваивают кибернетическое пространство, в частности, путем открытия своих адресов и страниц, рекламирования своей деятельности на экранах дисплеев. Кроме того, появляются новые «онлайновые» религиозные движения, виртуальные религии, насчитывающие несколько сотен, а то и тысяч сторонников из числа регулярных пользователей интернет-сети (религии киберкультуры: кибер-евангелисты и т.п., «онлайновые» ужасы, М.К. Церковь, Рошамбо, технософия и т.п.). К этой же категории можно отнести предложения по созданию компьютерного бога, а также пародийные религиозные образования в Рунете⁵.

Глобализация. Среди других явлений, характеризующих всепланетарный уровень развития религиозной жизни, можно отметить и НРД, поскольку они сформировались в лоне конкретных религиозных традиций, имеющих давно признанный за ними статус мировых религий (Евреи за Иисуса и др. – на основе христианства, Дзен-буддизм и др. – буддизма, Новые мусульмане и др. – ислама), а также на почве синкретизма (Церковь Единения и др.), традиционных, широко распространенных вероучений и практик (например, йога из индуизма и др.). НРД присутствуют практически во всех регионах мира, и реакция на их деятельность тоже принимает глобальный характер⁶.

Диалог. Воспринятые сначала исключительно как объект критики со стороны традиционных религий, НРД, во-первых, позволяют самим этим религиям взглянуть на себя по-новому, ибо в определенном отношении являются результатом развития

⁴ A Source – Book for Earth's Community of Religions / ed. by I. Beversluis. N.Y., 1995. S. 366.

⁵ Добродум О.В. Виртуализация и интернет – религии в Рунете // Соціально-філософські аспекти релігієзнавства. Вип. 5. Одеса, 2005. С. 39–64.

⁶ Religion in Today's World: The Religions Situation of the World from 1945 to the Present Day / ed. by F. Whaling. Edinburg, 1987. Vol. VIII. P. 383.

предшествующей религиозности; во-вторых – пытаются включить в число своих сторонников максимальное количество верующих других религий (миссионерский импульс, *возрастание инклюзивизма*) и готовы вести диалог ради этого с любой традицией; в-третьих, расширяют число участников диалога; в-четвертых, становятся индикатором готовности к действительному диалогу предшествующих традиций; в-пятых, демонстрируют (в некоторых случаях) свое нежелание участвовать в диалоге; в-шестых, становятся элементом плюралистического общественного сознания новой эпохи и тем самым обостряют саму проблему необходимости взаимопонимания, путем к которому является сегодня диалог; наконец, в-седьмых, не только участвуют в диалоге с предшествующими традициями, но и ведут его между собой⁷.

Консюмеризм. Безусловно, все НРД распространяют по всему миру не только свои вероучения, но и некоторые стандарты той культурной среды, в которой они получили пассионарный импульс. В новых для себя условиях они используют способ самоутверждения, характерный в первую очередь для США (реклама, книготорговля, оргтехника, музыкальная культура и т.д., в том числе статус свободного отправления культа, свободного приобретения недвижимой собственности, средств массовой информации и пр.). Собственно не только инаковерием и непривычным образом жизни, но и этими методами они также раздражают своих религиозных противников.

Модернизм (постмодернизм). НРД – это явление религиозного модернизма (одно из его практических воплощений наряду с изменениями в традиционных вероучениях и практиках) и одновременно его отрицание, т.е. выражение постмодернизма в религиозной жизни. Если говорить о конкретных исторических рамках постмодернизма, то его начало можно отнести именно к тем 60–70-м гг. XX в., когда массово объявились и новые религиозные движения⁸.

Новые религиозные движения. Само по себе формирование НРД является конвергентным процессом, ибо обнаруживает сходство с религиозными традициями (в том числе по всем выделенным религиоведением признакам этого социального явления). Распространение НРД во всем мире (причем во всех типах обществ, где они не запрещены) показывает, что потребности, которые они удовлетворяют, носят глобальный характер. Это можно рассматривать как одно из свидетельств принципиальной общности человечества. Успешные НРД демонстрируют способность эффективно использовать для своей деятельности средства, появившиеся во второй половине XX в. (средства массовой информации, понятие «свобода совести», высокий прожиточный минимум, качественное образование и т.п.). НРД можно рассматривать как удачливых пользователей традиционными религиозными техниками, а также создателей и демонстраторов новых религиозных технологий.

⁷ См. подробнее: Доброер А. Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа). Одесса, 2003.

⁸ См. подробнее: Мартинюк Е. Конвергентні процеси релігійного життя нашого часу // Християнство доби постмодерну. Київ, 2005.

Сформировавшиеся в XX в. большинство НРД – уже часть нашего прошлого, но их можно представить и как одну из возможных моделей будущего развития религии⁹.

Паксизация (лат. *pac* – мир). Обретение статуса мировых религий, путь, открытый сейчас практически для любой религиозной традиции, как уже отмечалось ранее, в отличие от многих веков, потребовавшихся когда-то для выхода на этот уровень религиозного воспроизводства всего лишь трем общепризнанным в этом качестве религиям (христианству, буддизму, исламу), был ускоренным для НРД (*акселерация*). Таким же он оказался и по сравнению с тысячелетиями существующим индуизмом, например для дао и прочих традиций, привычно относимых нашим религиоведением к народностно-государственным религиям. Впрочем, во многих случаях распространения за пределами своего региона они чаще всего воспринимаются именно как НРД.

Приватизация. НРД вовлечены и в этот конвергентный процесс, ибо увеличивают выбор приватизатора, а в некоторых регионах формируют и соответствующую ситуацию выбора. Сама по себе позиция индивида, выражаемая отношением к религии как к своему частному делу, может характеризоваться и как НРД.

Рационализация культовой практики. Первоначальное восприятие восточных религиозных практик большинством их сторонников аргументировалось также необходимостью физических упражнений (йога), самозащиты (например, ушу), диет (в основном вегетарианских, как, например, в МОСК).

Ревивализм. НРД – это бесспорный аргумент в пользу действительно произошедшего после Второй мировой войны религиозного оживления. В этом процессе НРД имеют свои черты, отразившие некоторые актуальные потребности верующих, которые они по разным причинам не смогли удовлетворить в традиционных религиях (от потребности в вере как таковой до новых устремлений, описываемых как конвергентные процессы в религиозной жизни второй половины XX в.).

Возрастание инклюзивизма. Прозелитические склонности НРД, безусловно, даже обязывают их к предоставлению возможности участия в отправлении культа всем желающим, обращению к людям, в большинстве своем придерживающимся других религиозных традиций или не исповедующим ни одной, признанию возможности спасения за верующими других религий. Конечно, есть и исключения, но только для ряда НРД, чья деятельность по разным причинам может превращаться в конспиративную.

Секуляризация. НРД можно рассматривать как реакцию на секуляризацию и, в некоторых аспектах, как проявление секуляризма, как новое свойство религиозности, утверждающейся в секулярном обществе и поэтому воспроизводящее некоторые сопутствующие ему характеристики (свобода вероисповедания, доступ к СМИ и т.д.).

Синкретизм. Существуют НРД, которые можно целиком отнести к синкретическим религиям (например, Церковь Единения), хотя, по мнению некоторых исследователей, правильно было бы говорить об их эклектизме, чем об органическом единстве проповедуемых ими воззрений на мир. С точки зрения философии

⁹ Подробнее см.: Никитченко О.Е. Свобода совісті й новітні релігії в Україні // Людина і світ. 2002. № 2.

религии речь идет все же об эклектизме, но мы используем устоявшийся термин, ибо для всех религий прошлого в процессе распространения характерным было усвоение представлений и практик различных традиций.

Современный религиозный плюрализм. НРД способствовали становлению именно того религиозного плюрализма, который присущ современному обществу, практически удвоив, если не утроив (по разным подсчетам) число действующих религиозных вер и практик¹⁰.

Сциентизм. С одной стороны, этот конвергентный процесс характеризует примирение науки и религии (имеется в виду сглаживание политической и идеологической конфронтации), а с другой – появление сциентически ориентированных верований (например, НЛО) и практик (саентология).

Унификация экзотеризации. Конвергентный процесс в современной религиозной жизни отражает равные возможности, предоставляемые демократическими государствами в прозелитизме, миссионерстве всем религиозным организациям. Конечно, успех некоторых НРД демонстрирует эффективность использования новых средств самоутверждения – новых религиозных технологий.

Толерантность. Успех НРД стал возможным в первую очередь из-за становления толерантных отношений в мультикультурном обществе в области межрелигиозного сосуществования. В некотором смысле именно по отношению к НРД можно констатировать наличие или отсутствие религиозной терпимости в стране. В последнем случае эти движения могут служить индикаторами социальной напряженности в обществе в целом. Ряд НРД являют образец нетолерантного поведения, но в этом для истории религий нет ничего нового¹¹.

Феминизация. В организационном смысле это черта, мало проявленная в иерархиях НРД, но роль женщины в семье, общине, обществе оговаривается как исключительная, значительная и т.п.

Фундаментализм. Теоретически (а скорее всего – и практически) все фундаменталистские установки можно рассматривать как новые и относить к НРД, но при условии, что сами верующие порывают с религиозной организацией, в которой сформировались, или она с ними. Кроме того, значительная часть НРД претендует на лучшее понимание и воспроизводство предшествующих вероучений и практик¹².

¹⁰ Подробнее см.: Никитченко Е.Э. Миланский эдикт и неорелигии в Украине // Актуальні проблеми держави і права: зб. наукових праць. Вип. 13. Одеса, 2002; *Он же.* Свобода религий и религиозная толерантность в современной Украине // Философия и теология – толерантный диалог в системе наук: мат-лы международного симпозиума. Одесса, 2004.

¹¹ Подробнее см.: Проблемы толерантности в современном религиоведении // Философия и теология – толерантный диалог в системе наук. С. 73–82; Конвергентные процессы в религиозной жизни во второй половине XX века: толерантность // Наукове пізнання: методологія і технологія. Одеса, 2000. С. 101–106; Никитченко О.Е. Релігійна толерантність у сучасній Україні // Наука і релігія: проблеми діалогу. Одеса, 2004. С. 39–57.

¹² Подробнее см.: Никитченко Е.Э. Культы, религия и насилие (реферат) // Наука і релігія: проблеми діалогу. Одеса, 2004. С. 120–132.

Харизматизация. Некоторые современные НРД проникнуты тем же духом и воспроизводят те же религиозные практики, что и более ранние харизматические объединения (например, пятидесятники, образовавшиеся в начале прошлого века).

Эгосинтонизация (греч. *ego* – я, *sinthes* – соединение, сложение). НРД в своей практике учитывают возрастание личностного начала в мировосприятии современного человека, о чем свидетельствуют разносторонние методики индивидуальной работы с обращаемыми. Сейчас индивидуальный подход к верующим вновь «в цене» и у многих традиционных Церквей.

Экзотеризация (греч. *exoterinos* – внешний). Разумеется, если любая «тайная доктрина» публикуется массовыми тиражами, то ни о каком экзотеризме в современной религиозной жизни не может быть и речи. Часто можно наблюдать секретность во внутренней деятельности, этапы допуска к различным верованиям и практикам, но доступность их в целом, в частности информационная, снимает сам уровень экзотерического восприятия религиозного учения. Все это, безусловно, относится и к НРД, которые в определенном смысле и способствовали экзотеризации современной религиозной жизни.

Экуменизм. Этот процесс характеризует поиски единства в рамках христианской традиции, поэтому очевидно, что к НРД он относится лишь в той их части, которая ассоциируется с христианством. Можно констатировать экуменические тенденции во взаимоотношениях, например, некоторых протестантских деноминаций и движений наподобие «Евреи за Иисуса»¹³.

Естественно, в отсутствие дискуссии по предложенной проблеме мы не можем считать эту характеристику НРД исчерпывающей, а сами названия процессов – окончательно выверенными.

Терминология, применяемая нами для характеристики современных конвергентных процессов, позволяет более наглядно представить человеческое общество, прежде всего в единстве и стремлении к единению, но, конечно, подразумевает и альтернативу – «дивергентные» процессы в религии и обществе в целом. В последнем можно убедиться, в частности, на примере возможной глобализации конфликтов на религиозной почве. Однако при том, что «дивергенция» тоже должна быть изучена (вообще возможна систематизация и на основе «различия»), в констатации наличия факторов, препятствующих сближению религий, нет ничего нового. Даже трагические события 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке часто интерпретируются в средневековых парадигмах «крестового похода» и «джихада». Между тем, на наш взгляд, все то позитивное, что было накоплено во второй половине XX в. в религиозной жизни, в том числе как результат осмысления катастрофических последствий предыдущих мировых войн, не должно кануть в Лету под воздействием обострения хронической язвы религиозного эксклюзивизма.

© Мартынюк Э.И., 2010

© Никитченко Е.Э., 2010

¹³ Подробнее см.: Мартынюк Е. Экуменизм, конвергенція, єдність // Екуменізм і проблема міжконфесійних відносин в Україні. Київ, 2001. С. 26–36.

ОБМИРЩЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ОТСТРАНЕННОСТЬ ЕГО ОТ МИРА*

Глобальные социальные, политические и культурные катаклизмы XX в. проявились прежде всего в обесценивании или отрицании глубинных основ западной, или европейской, цивилизации. Поскольку христианство считается ее базовым фундаментом, это дало повод говорить о его кризисе, так как именно христианство в новых условиях якобы перестало отвечать запросам и решать проблемы современного человека с его культом утилитарной рациональности.

Впрочем, сразу надо внести ясность: парадоксально, но так называемая христианская цивилизация никогда и не была по своей сути христианской. Этот вывод основан на том, что отстаиваемые ею мораль, культура, политика, право, образование и т.д. никогда не соответствовали требованиям христианского вероучительного закона, стержень которого составляет морально-этическая доктрина.

Учитывая последнее, делать вывод о наличии тотального кризиса, который сегодня переживает христианство, было бы совершенно неправильно в связи с тем, что его традиционные новозаветные вероучительные положения (прежде всего морально-этические нормы) с большой натяжкой вписываются в рамки современного мира: христианство всегда вытеснялось обществом на периферию как рудимент или анахронизм, не соответствующий духу и требованиям времени. Во-первых, отношение гражданского общества к нему всегда было присуще Европе (вспомним, в частности, Античность, эпоху Средневековья или период буржуазных революций Нового времени).

Во-вторых, религия Евангелий провозглашает словами апостола Иоанна, что «весь мир лежит во зле» (1Ин. 5: 19), является собственностью олицетворенного в Сатане зла (Ин. 12: 31; 14: 30; 16: 11; 2Кор. 4: 4), а люди, живущие в нем, – невольниками. Согласно предсмертной молитве Христа (Ин. 17: 15), его желанием было забрать верующих из мира зла. Именно в этом проявлялась его основная миссия на земле: искупить «подневольных» от «настоящего лукавого века», избавить от этого мира рабства (Гал. 1: 4). Христианство учит, что истинного знания, добра и счастья человек в земном мире никогда не найдет. Миссия Христа, согласно Новому Завету, была направлена на то, чтобы помочь человеку преодолеть чувство мировой дисгармонии.

* Публикуется в новой редакции по: *Павленко П.Ю.* Змирення християнства та відстороненість його від світу // Українське релігієзнавство: Християнство доби постмодерну. [Київ], 2005. № 3 (35). С. 111–122.

Выход из сложных жизненных коллизий заключался для него в отрицании чувственного бытия как бытия неистинного и отходе от него к подлинному бытию Бога, который является Абсолютным Добром и одновременно смыслом бытия и самим бытием. Раннехристианская проповедь не провозглашала, как известно, преобразование действительных условий мира, а лишь корректировала сознание связанного с ним человека. Праведник должен сохранять свой внутренний мир среди страданий и насилия. «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1Ин. 2: 15–16); «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6: 24).

Итак, по Новому Завету христианство не является, да и не может быть религией широких масс, религией большинства, поскольку это большинство никогда не признает одну из исходных вероучительных идей христианства – положение о дуализме мира земного и мира божественного, согласно которому все земное является злом.

Никакого кризиса христианство никогда не переживало и не переживает сейчас. Правильно говорить не о кризисе христианства, как это пытаются утверждать на протяжении всего XX в. (и особенно в последние его десятилетия) разного рода теологи (в основном протестантские и католические), политики, социологи и культурологи, а о кризисе, с одной стороны, современной, несправедливо называемой христианской, цивилизации, которая всегда была в подавляющей своей массе христианской только номинально, а с другой – самого человека.

Еще в 20-е гг. XX в. отдельными протестантскими (К. Барт, Р. Бультман, Р. Нибур, П. Тиллих и др.), а также католическими теологами (одним из лидеров католического модернизма был французский экзегет А. Луази, сторонник радикального пересмотра исагогики и библейской герменевтики) стали подниматься вопросы о гармонизации истин веры с современным мышлением, которые так или иначе своим подтекстом были направлены на преодоление, на их взгляд, одной важной проблемы – присутствующего в христианском вероучении противостояния между земным и небесным, на поиск новых аргументов для верующего, чтобы убедить его не «отречься» от мира, а, несмотря на учение Нового Завета, полюбить мир, сделав его (верующего) человеком, который не будет уже закрывать себя «скорлупой догмы», а будет свободным, не обремененным рамками традиционного евангельского вероучения.

Впрочем, потеря в массовом европейском сознании религиозно-нравственной объективной Истины обесценивает само понятие свободы как морального самоусердия. Выбор между добром и злом, таким образом, теряет объективную безусловную значимость, поскольку сами эти понятия в значительной степени отдаются на откуп индивидуальной совести. Последняя, подчеркнем, и является тем главным лейтмотивом, которым направляется движение современного человечества к так называемому новому плюралистическому обществу.

Отметим, что теологи, которые в той или иной мере пытаются приспособить вероучение Евангелий к запросам, требованиям мира, в подавляющем большинстве никогда не представляли официальной позиции той или иной христианской кон-

фессии, не говоря уже о новозаветном вероучении. Их рассуждения на тему примирения христианства с современным миром, т.е. о его обмирщении, являются индивидуальными и в контексте существующих конфессиональных доктрин расцениваются как еретические, лжехристианские.

Эти богословы настаивают на кризисе современного христианства, поскольку сами они, по сути, не являются и никогда не были в полном смысле христианами: если они и принадлежали некогда той или иной Церкви, то лишь номинально.

Настоящая христианская религиозность выражается не в контексте меняющихся человеческих запросов. Она не может приспособливаться к проблемам и потребностям бездуховного мира, ибо «модернизированное», или «обновленное» (читай – «обмирщенное»), христианство перестанет быть собственно христианством как религией Евангелий.

Действительно, на каком основании можно оправдать подобное обмирщенное христианство, в рамках которого, например, не существует идеи Бога, идеи греха или присутствует заключение браков между лицами одного пола (на сегодняшний день подобных теорий в «христианском» обществе существует уже немало). Идея обмирщения стремится освободить религию Христа от всего того, что, на взгляд общества, противоречит сознанию современного человека, а это касается прежде всего базовых положений вероучения – заповедей о грехе, веры в искупительную смерть Иисуса Христа, морально-этической доктрины.

Сама идея «модернизации» христианства, по сути, не имеет вообще ничего общего с христианской традицией. Следовательно, если и говорить о кризисе христианства, то необходимо понимать его, по нашему мнению, как кризис не вероучительных норм или морально-этического закона, а отдельных верующих, которые пытаются «подмять» христианство под себя.

В этом контексте стоит привести слова Христа о таких верующих: «Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3: 16). «Теплый» христианин, по словам Иисуса, намного хуже даже неверующего или откровенного антихристианина, поскольку он, не отличаясь своим мировоззрением и своей жизнью от неверующих, стремится называться христианином, дискредитируя таким образом перед миром идею искупительной жертвы Спасителя и христианской праведности.

Учитывая последнее, бывшую ницшеанскую идею о «смерти Бога» в этой связи целесообразно теперь понимать как идею смерти не христианства, а христианской цивилизации в условиях глобальных социальных, политических, идеологических и культурных трансформаций эпохи перехода от модерна к постмодерну. Основной причиной упадка этой цивилизации в контексте декларируемого ею желания быть христианской является неприятие исходной для христианства идеологической посылки, суть которой составляет признание объективного существования Бога как высшей и устойчивой инстанции, Бога как высшего Суда, которому подотчетна личность и который через религиозный закон регулирует личностные и социальные отношения, определяет добро и зло, праведность и грех.

Так или иначе, но европейская цивилизация не нуждается в христианстве, которое отстаивает греховность человека. Ей нужно удобное, в определенной степени

атеистическое христианство, христианство без идеи Бога, а следовательно – без новозаветного нравственного закона, без заповедей как регуляторов человеческой жизни. Кстати, подобные тенденции отстаиваются так называемой теологией «безрелигиозного», «приземленного» или «мирского» христианства, согласно которой человек должен решать свои проблемы сам, без вмешательства Бога (впервые подобная теологическая концепция была изложена немецким лютеранским пастором Д. Бонхефером). И если такая концепция претендует на звание христианской, то в чем тогда она отличается от идей сатанизма? Ведь, по сути, то же самое отстаивают и идеологи сатанинских течений, в частности А.Ш. ЛаВей – основатель одной из самых массовых в мире сатанинских групп, известной как «Церковь Сатаны»¹.

Современные протестантские теологи рассматривают секуляризацию нынешнего общества как процесс, ведущий к «безрелигиозному человеку» и «безрелигиозному миру». Сущность их взглядов сводится к тому, что в развитии общества по пути к современному «совершеннолетнему» миру действительно прослеживаются серьезные «отпадения от Бога», однако такое развитие не следует истолковывать как антихристианское. Необходимо якобы просто понять, что при новых условиях общество нуждается в провозглашении Евангелия Христового «по-новому» (читай – нуждается в «новом» Евангелии)².

Подобные тенденции «примирить» христианские ценности с современным миром рассматриваются сегодня как здоровый демократический плюрализм, в рамках которого христианин может выбирать такое христианство, которое ему нравится, нормы вероучения которого ему выгодны. Эти мотивы плюрализации христианства в определенной степени созвучны с теорией так называемой гражданской религии, основоположником которой был американский социолог Р. Белл. Согласно его учению, тот или иной человек вправе не просто выбирать для себя «Церковь на собственный вкус», но и достаточно произвольно, по своему желанию следовать традиционным христианским нормам. Заметим, что, например, радикализм католических модернистов вывел их за пределы не только своей конфессии, но и христианства вообще, подорвав таким образом в католических кругах на долгие годы, вплоть до II Ватиканского собора, доверие к библиистике и практически к Библии вообще.

Ярким примером модернизации христианского вероучения, «подгонки» его под потребности рядового пользователя может служить «Союз независимых миссионерских общин», известный более как «Семья». Отличительной чертой доктрины этой организации является специфическое толкование евангельского «закона любви». В Декларации веры «Семьи» читаем: «Несомненно, одним из наиболее противоречивых принципов нашей “Семьи” является наше убеждение относительно того, что гетеросексуальные отношения в любви между взрослыми членами союза с согласия всех заинтересованных сторон – независимо от того, женаты (замужем) они или нет – абсолютно приемлемы в глазах Бога... Половые отношения и политика в “Семье” (которая не имеет ничего общего с развратными действиями, вопреки утверждениям некоторых наших клеветников) учреждаются и управляются опреде-

¹ См.: *ЛаВей А.Ш.* Сатанинская Библия. Киев, 1996.

² Религия и Церковь в современную эпоху. М., 1976. С. 128–129.

ленным принципом из Писания, известным как Закон Любви. Закон Любви Господа проходит красной нитью во многих местах Нового Завета... “Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мф. 22: 37–39)»³.

Подчеркнем, что греческие слова *αγάπη* (любовь), *αγαπάω* (любить) в оригинальном тексте Нового Завета, на который ссылаются идеологи «Семьи», да и вообще в греческом языке ни при каких обстоятельствах никогда не означали любви половой. Для обозначения этого аспекта любви существует другое слово, действительно несущее ту смысловую нагрузку, которую адепты «Семьи» хотели бы видеть в Новом Завете, а именно – *ερως*. Слово *ερως* напрочь отсутствует в новозаветных текстах. Тем не менее этот факт нисколько не мешает «Семье» проповедовать собственное оригинальное учение о любви к ближнему. «Половые отношения между людьми, практикуемые в соответствии с тем, как это предписано, назначены и определены Богом, представляют собой чистую, непорочную функцию... Мы придерживаемся либерального отношения относительно совместной жизни между лицами, которые достигли совершеннолетия, если они возникают с согласия всех заинтересованных сторон. В практической жизни половые отношения играют очень незначительную роль в жизни членов наших общин и представляют собой прерогативу, выражающую согласие относительно гетеросексуальных взрослых членов союза, где подобные действия считаются правомерными»⁴.

В этой связи приведем высказывание современного русского православного мыслителя А.И. Осипова: «При всем многообразии религий, все они имеют определенные общие черты, которые выделяют их из среды других мировоззрений. Учения, отвергающие хотя бы некоторые из основных истин религии, не могут быть отнесены к категории религиозных. В некоторых из них за религиозной внешностью скрывается настоящий материализм и атеизм. В других подчеркнутый мистицизм сопряжен с сознательным и откровенным богоборчеством»⁵. Необходимо упомянуть, что именно такую псевдорелигиозную систему представляет собой «саентологическая религия», или «Церковь Саентологии». Главным положением, не позволяющим причислять саентологию к категории религий, является отсутствие в ее вероучении идей сверхъестественного, греха и искупления.

Радикальные теологи исходят из того, что христианская религия в современном мире может выжить при одном условии – приспособлении к нему. Таким образом, этих богословов нисколько не останавливает идея трансформации сути самого вероучения христианства, т.е. того, что еще недавно считалось в нем неприкосновенным, а значит – исконно традиционным, собственно евангельским. И если одни убеждены, что современное христианство следует вытягивать из необратимого процесса упадка путем существенной модернизации всего его вероучительного комплекса, то другие,

³ Отношение, поведение, современные верования и учения, касающиеся секса // Наша декларация веры. Б/м, б/г.

⁴ Там же.

⁵ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины [Электронный ресурс] // Библиотека православного христианина [Интернет-портал], 2002. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/osip14/main.html>

наоборот, уверены, что его «спасение» кроется не в «подгонке» идейных основ под стандарты мира, а в его реставрации, восстановлении раннехристианской традиции, которая вытекает исключительно из текстов Нового Завета.

Сторонники реставрации христианства, т.е. позиции, отстаивающей раннехристианскую идею отстраненности от мира, отмечают, что модернизация религии вызвана прежде всего незнанием Евангельской вести или нежеланием ее знать. Примечательно, что и первые, и вторые обвиняют друг друга практически в одном – эгоизме, нежелании понимать (и принимать) истинные проблемы и потребности человека, а в итоге – в безверии и незнании содержания самого Евангелия.

Родоначальниками реставрации христианства были пресвитериане Б.У. Стоун (1772–1884), Т. Кэмпбелл (1763–1854) и его сын – А. Кэмпбелл (1788–1866), которых в свое время за отстаивание идей, несовместимых с положениями «Вестминстерского вероисповедания», отлучили от Пресвитерианской церкви. Б.У. Стоун и Т. Кэмпбелл основали так называемое Реставрационное движение (Движение реставрации, англ. *Restoration Movement*), провозгласив идею полного восстановления (реставрации) первоначального новозаветного христианства, его вероучения и Церкви не путем проведения деноминационных реформ, как на том настаивали в свое время реформисты и протестанты, а с помощью полного его восстановления. Последнее можно осуществить, как они считали, на основании только одной Библии. «Если проповедуется только Библия, без искажений и замалчиваний, – провозглашали реставраторы, – ничто не сможет разъединить христиан. Тот факт, что мир сейчас так разобщен в религиозном плане, обличает всех, кто не проповедует лишь то, что написано в Библии, и ничего более»⁶. Б.У. Стоун и Т. Кэмпбелл были убеждены, что при желании всегда «можно возродить Церковь, воссоздав ее такой, какой она была во времена Нового Завета. Если найти чертежи здания, построенного тысячелетия назад, и найти именно такие строительные материалы, то можно построить точно такое же здание, как то, которое было возведено тысячелетия назад? Ответ: “Да”. Мы имеем планы, намеченные Богом для создания Его Церкви. Они изложены в Новом Завете. Мы имеем людей – точно тот же строительный материал. Если мы внимательно применим образцы слова Божия по отношению к жизням нынешних заблудших мужчин и женщин, мы будем иметь Божию семью, Церковь. Чтобы осуществить это, нам надо вернуться к вере и практике, которых ждет Бог от Церкви. Мы должны вернуться к христианству Нового Завета»⁷.

Идеи реставрации в том или ином виде сейчас отстаивают отдельные Церкви Христа (кроме Церкви Христа, называемой «Бостонским движением»), Христианская Церковь, Свидетели Иеговы, разного рода харизматические течения и в некоторой степени – Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (за тем лишь исключением, что последняя вместе с Библией признает и другое для себя Священное Писание – «Книгу Мормона»). Однако во всей полноте раннехристианскую идею отречения от мира на сегодняшний день исповедуют лишь Свидетели Иеговы.

⁶ Браунло Л. Почему я принадлежу к Церкви Христовой. Киев, 1996. С. 66.

⁷ Оуен Г. Христос Нового Завіту і Його Церква Нового Завіту. Київ, 1992. С. 31.

«Обрати внимание на то, – отмечают последние, – что Иисус в Своей молитве не назвал учеников частью мира сатаны... Истинные христиане должны держаться отдельно от мира... Мир сатаны – это организованное человеческое общество, которое существует отдельно от видимой организации Бога [подразумевается организация Свидетелей Иеговы]. Христиане должны держаться отдельно от этого мира... Мир сатаны – его организованное человеческое общество...»⁸. И далее: «Ты живешь среди людей, которые представляют собой сегодняшнее организованное человеческое общество. К этим людям принадлежат прелюбодеи, корыстолюбивые лица и другие люди, совершающие зло. Ты, может быть, работаешь с ними, ходишь вместе с ними в школу, ешь вместе с ними и участвуешь с ними в других делах (1Кор. 5: 9–10). Ты должен даже любить их так, как это делает Бог (Ин. 3: 16). Но истинный христианин не любит зла, которое творят эти люди. Он не перенимает их взгляды, их образ действия и их цели в жизни. Он не принимает участия в их извращенной религии и политике. И хотя ему часто приходится работать в торговом мире для заработка на жизнь, он не принимает участия в нечестных торговых сделках; и приобретение материальных вещей не является его самой важной целью жизни. Ввиду того, что он за новую систему Бога, он избегает дурного общения с людьми, живущими для мира сатаны (1Кор. 15: 33; Пс. 1: 1; 25: 3–6, 9, 10). В результате получается, что он в мире сатаны, но не является частью его»⁹.

Идея отстраненности христианства от мира и идея его обмирщения, несмотря на их полярную противоположность, являются абсолютно неприемлемыми на современной стадии развития общества.

В основе идеи христианской отстраненности от мира – раннехристианское учение о необходимости полного отречения от земного. Как показывает анализ синоптических Евангелий, идея «Царствия Небесного» на начальных этапах развития христианства несла в себе, можно сказать, земной смысл. Первые христиане, ожидая приход мессианской эпохи, были уверены, что царство Мессии, Небесное, или Божие, Царство будет в первую очередь царством земным как воплощением высшей божественной справедливости и добра на земле, причем осуществится оно при жизни того поколения, которое своими глазами увидит Мессию. На страницах Нового Завета Иисус провозглашает следующее: «Говорю же вам истинно: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие» (Лк. 9: 27). Подобную мысль находим и в Евангелии от Марка (9: 1), и в Евангелии от Матфея (16: 28), и даже в посланиях апостола Павла. «Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1Фес. 4: 15–17), «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся» (1Кор. 15: 51).

⁸ Ты можешь жить вечно в раю на земле. N.Y., 1989. С. 208–209.

⁹ Там же. С. 212.

Раннее христианство характеризуют идея отречения от материальных благ и полное отсутствие частной собственности. В первых христианских общинах существовала коллективная собственность. Важно подчеркнуть, что практически ни один из раннехристианских документов не говорит о физическом труде (земледелии, скотоводстве, кустарничестве т.п.) на благо совместной жизни общины. Евангельский Иисус недвусмысленно осуждает физический труд, определяя его как «заботу века сего» (Мф. 13: 22). «Не можете служить Богу и маммоне, – провозглашает Спаситель. – Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?.. И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут... Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам». (Мф. 6: 24–26, 28, 31–33). «Заботы века сего» оказались в учении Христа лишними, поскольку время пришествия Царства, по его словам, уже «приблизилось»: миру приходит конец, близится час спасения человечества. В связи с этим христианские общины вели исключительно созерцательную, молитвенную и потому чисто потребительскую жизнь.

Однако если полное отречение от земного ранними христианами было «оправдано» ожидаемым скорым приходом Христа (на границе I–II вв.), то подобная идейная ориентированность по отношению к миру в настоящее время является абсолютно неоправданной, ставит верующего человека в оппозицию к государству, действующему законодательству, поскольку на него как на гражданина распространяются не только права, но и конкретные обязанности. Более того, подобная позиция будет расцениваться социумом как чисто эгоистически-потребительская, поскольку такой христианин будет гражданином ровно настолько, насколько это не противоречит его мировоззрению. С одной стороны, он будет руководствоваться законами государства по защите своих прав и свобод, пользоваться определенными благами и достижениями цивилизации, если они необходимы ему для ведения нормальной жизни и не противоречат его вере, а с другой – занимать позицию пассивного наблюдателя, более того – грубого критика этой цивилизации, в которой он существует и которой одновременно как бы и не принадлежит. Живя на этой земле, он любит ее настолько, насколько это важно и возможно в свете вероучения и необходимо ему для ортодоксального, с его точки зрения, ведения религиозной жизни. Конечный идеал такого верующего – не развитие, не моральное совершенствование человеческого общества «мира сего», а пассивное ожидание и надежда достичь за счет труда других единения с Богом. Отметим, что именно такой позиции придерживаются Свидетели Иеговы.

Поскольку христианская идея отстраненности от мира отстаивает, по сути, космополитические идеалы, очевиден антинациональный, антигосударственный настрой его адептов. Они не идентифицируют себя в этнонациональном и культурном пространствах, отстаивают откровенно агрессивные космополитические, сверх-

национальные, интернациональные, вненациональные взгляды, мотивируя это тем, что настоящее новозаветное христианство выходит за пределы этнических и культурных измерений, стоит как бы *над* и, одновременно, *вне* мира. С этим вряд ли можно согласиться, ведь в Библии нет ни одного текста, который удостоверял бы такое утверждение.

Вместе с тем тенденции к модернизации, или обмирщению, христианства, которые присущи современному протестантизму в целом, в своей основе также влекут за собой негативные последствия (и не только для христианства, а прежде всего для самого человека). Так, протестантский модернизм, отстаивая тезис об общем кризисе христианской религиозности, который, с его позиции, проявляется прежде всего в идеологической оторванности и неспособности истолковать, решить на уровне традиционного вероучения ряд проблем, связанных с экзистенциальными потребностями современного человека, одновременно с этим пытается для преодоления существующих кризисных явлений гармонизировать религию с миром человека, а фактически – осовременить, модернизировать ее исходя из проблем и потребностей сегодняшнего дня.

«Основой модернизма, как нам кажется, является субъективность религиозного опыта. Модернист будет утверждать приоритет своего индивидуального религиозного опыта, своих переживаний и чувств над некоей жестко регламентированной традицией, тогда как традиционалист, скорее всего, пожертвует своим духовным опытом, если он идет вразрез с традицией. В контексте модернизма вера принимает глубоко индивидуализированный характер. Как следствие, происходит различение веры и религии. Если вера понимается как нечто внутреннее, присущее человеческой природе, отражающее субъективность личности, то религия оценивается как внешний, преходящий, необязательный комплекс идей и ритуалов (часто подменяющих собой веру). Другим следствием религиозного модернизма является обмирщение теологии, когда акценты смещаются от трансцендентного (Бога) в сторону имманентного (мира и человека)»¹⁰.

Подобная постановка проблемы, учитывая идейное привязывание христианского вероучения к потребностям «мира сего», фактически перечеркивает традиционные идеалы и ценности христианства, искажает характерную для него идею теоцентризма, подменяя ее фактическим антропоцентризмом – чертой, присущей именно сатанизму. Так, ставя в центр христианства рядового потребителя вместо Бога и Спасителя, христианский модернизм выступил фактически в роли разрушителя христианства, его врага. Именно это, по нашему убеждению, действительно может вызвать общий непоправимый кризис, и не только протестантизма, но и христианства вообще.

Таким образом, идеалом и конечным пунктом прогресса человечества так или иначе предстает идея эгоцентризма, самодостаточности человека (читай – сверхчеловека), который стремится поставить себя на место Бога и заменить собой Закон. Под

¹⁰ Рыжов Ю.В. Христианство на переломе времен: между традицией и модерном: материалы третьей научной конференции преподавателей и студентов 14–15 марта 2002 г. [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Marco Binetti [Интернет-портал]. URL: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_3.shtml

эту идею подводится другая, согласно которой человек должен овладеть обществом, подчинить его себе для его же блага и установить в нем царство любви и братства. Впрочем, во всем, что основано на эгоизме, не может быть никаких зачатков любви и преданности. Тот, кто сознательно заключил себя в своем же «Я», не способен сбросить его власть над собой. Иными словами, эгоизм в христианстве отменяет идею Бога, а следовательно, и идею Христа и спасения. Христианства же без Христа, вне Христа не может быть в принципе. Завещание Спасителя не предусматривает наступление на земле царства всеобщего удовлетворения, благополучия и мира по той причине, что Его Царство – «не от мира сего». Тот, кто, называя себя христианином, пытается установить Царствие Божие своими силами, по своей инициативе, уничтожает христианство в самом корне, ибо руководствуется лъстивыми мечтами гордой мысли, подменяющей ему истину Христову.

Учитывая упомянутые специфические черты современного христианского модернизма в обоих его противоположных проявлениях (обмирщении и отстраненности от мира), пытаясь смоделировать возможные тенденции формирования и дальнейшего становления антропологической концепции христианства в рамках глобализованного мира, в условиях перехода к постмодерну, можно смело отметить тот факт, что у христианской постмодернистской антропологии нет будущего (имеется в виду – будущего как действительно христианской теологии). Это, по сути, тупиковый пункт, который ведет не к дальнейшему становлению христианской антропологии, а к упадку христианства как такового.

Обмирщение христианства и отстраненность его от мира выступают способами дехристианизации общественного сознания в Новейшей истории и открывают неутешительную духовную альтернативу: скатывание к самообожествлению или к отрицательной свободе – «произволу одинокой души, которая не в силах обрести истинного мира и покоя, а потому угасает в непрестанной погоне за материальными и псевдодуховными удовольствиями, когда жизнь, дарованная человеку для вечности, проходит на грани гедонизма и отчаяния»¹¹.

Верующим в современной ситуации непременно нужно найти ту «золотую середину», в которой стержневые ценности и вероучительные идеалы религии Христа гармонично были бы вплетены в канву жизнедеятельности современного человечества. Необходимо не подгонять вероучение под изменяющиеся стандарты или запросы большинства, а сделать Евангелие современным и понятным для человека XXI в. Общество должно, наконец, опомниться и понять, что его разнужданные пороки, произвольные морально-этические нормы, нивелирование этнокультурного основания в свете неизменных законов духовной жизни – не более чем проходящая мода.

© Павленко П.Ю., 2010

¹¹ Попов В.И. Православие и свобода // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19) (интернет-доступ: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/019/019-popov-fr.htm>).

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОТНОШЕНИЙ*

В настоящее время высокий статус диалога как широко практикуемого способа рассмотрения и решения проблемных, спорных или конфликтных вопросов, с которыми приходится сталкиваться человечеству, является своего рода итогом тысячелетнего отбора надежных и эффективных средств и путей взаимопонимания, согласования позиций, примирения, цивилизованного сосуществования разных мировоззренческих, поликонфессиональных, мультиаксиологических, плюралистически организованных сообществ, их отдельных групп или индивидов. Главнейшие черты еще античного философского диалога – антитеза догматизму, сомнение в привычно принятом, законсервированном как аксиома, глубокое вникание в мысль другой стороны, противоположную позицию – сохранились до наших дней, приобретая конструктивную семантику и позитивную перспективу даже в ситуациях, когда диалоги, в частности, между Церквами, заканчиваются без достижения ожидаемого консенсуса.

В религиозной сфере актуальность плодотворного диалога – как на общеевропейском, так и на общеукраинском уровнях – более чем очевидна и обусловлена следующими причинами:

– не только понятной неприемлемостью конфликтных или даже силовых методов решения проблемных вопросов религиозного сегмента в глобализованном мире, но и довольно сложным постсоциалистическим наследием, целым комплексом масштабных, потенциально конфликтных последствий, рожденных глубокими политическими, социальными, духовными трансформациями в странах евроазиатского пространства в 90-е гг. XX в., которые нужно преодолевать;

– недействительностью, как и следовало ожидать, обманчивой, якобы универсально саморегулирующейся схемой рыночного сообщества, которая почти в автоматическом режиме должна якобы снимать или решать спорные вопросы в различных сферах, как только общество будет переориентировано на товарно-рыночные, плюралистические, нетоталитарные нормы и ценности;

* Публикуется в новой редакции по: *Климов В.В. Міжконфесійний діалог як складова культурно-цивілізаційних відносин // Климов В. Свобода совісті, Церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності. Київ, 2009. С. 345–362.*

– актуализацией вместо этого в постсоциалистических странах, в частности, в религиозной сфере, внутренне противоречивых, а потому потенциально конфликтных процессов, связанных с перманентной религиозно-церковной дифференциацией обществ, государств, наций, с делением, дроблением, реорганизацией самих Церквей, сепарированием прежде однополюсного состава иерархов, клира по принципу отношения к национальной государственности, национально-культурным, религиозно-региональным приоритетам, ценностям и традициям, каноничности, принятию (непринятию) переформатированной церковной подчиненности и т.п.;

– стремлениями верующих в новых независимых государствах пересмотреть существовавшие до сих пор статусы своих Церквей и способы их подчинения бывшим церковным центрам, за которыми стоят по большей части не столько неотложные нужды преодоления, например, догматических расхождений, сколько более сложные и ожидаемо конфликтные вопросы – восстановление исторической справедливости в отношении религиозно-церковных объектов права, формирование собственной национально-церковной иерархии, перераспределение церковной собственности (культовых домов, церковного имущества) и др.;

– необходимостью согласования и регулирования соотношения, с одной стороны, «принципов демократии и прав человека, свободы совести и религии», а с другой – «этнокультурной и религиозной идентичности», национальных и церковно-религиозных ориентиров, традиционных для конкретного государства¹;

– попытками проведения «официального или правового различия на национальном уровне между разными основанными на вере общинами», что «может представлять собой дискриминацию и отрицательно сказываться на осуществлении свободы религии или убеждений», негативно влиять на реализацию прав человека, включая экономические, социальные и культурные, и основных свобод, особенно в отношении лиц, принадлежащих к религиозным меньшинствам и являющихся «особенно уязвимыми по отношению к дискриминации на основе религии или убеждений...»²;

– необходимостью решения (нового пересмотра) в оптимальном режиме проблем реституции церковной собственности в условиях, когда число претендентов на бывшее сакральное наследие превышает количество самих объектов, а материально-финансовые возможности государств, верующих общностей ограничены;

– сложностью имплементации общеевропейских регулятивных норм в религиозной сфере конкретных стран без вступления в противоречия с ценностями национальной культуры, традиций и т.п.

Все это не могло не сказаться существенным образом на отношении Церквей и религиозных организаций к диалоговым формам решения расхождений, не подтол-

¹ Рекомендація ПАРЕ 1556 (2002) «Релігії і зміни в Центральній та Східній Європі» // Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій: міжнародні та українські правові документи. Київ, 2002. С. 63.

² Резолюция Совета по правам человека ООН «Дискриминация на основе религии и убеждений и ее влияние на осуществление экономических, социальных и культурных прав» от 20 марта 2009 г. [Электронный ресурс] // Институт религиозной свободы, г. Киев [Офиц. сайт]. URL: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=290%3A1&catid=47%3Aun&Itemid=74&lang=ru

кнуть религиозные общности или их влиятельные группы в поликонфессиональных странах с большим партийно-политическим расслоением к поиску путей внедиалогового утверждения своих церковных позиций и проведения своих корпоративных интересов, к настроениям недоверия к возможностям решения проблем межконфессиональных отношений через переговорный процесс, к стремлению решать эти вопросы другим путем, например с помощью политических партий, блоков и групп.

В случае с Украиной решение этих проблем усложнилось вследствие:

– условий реализации на Украине новейших процессов переходного периода в религиозной сфере (межправославных и православно-греко-католических отношений в ситуации резкого увеличения количества новых религиозных общин и ограниченного числа имеющихся культовых помещений; отношений между приверженцами Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата (УПЦ КП) и Украинской Православной Церкви (УПЦ) по целому ряду проблем канонического права, собственности, права на наследство Украинского экзархата Русской Православной Церкви (РПЦ); разногласий между всеми Православными Церквями Украины по проблемам будущего украинского православия, между несколькими религиозными центрами иудаизма и ислама, которые возникли в 90-х гг. прошлого века и решают вопросы своего утверждения в украинском сакральном пространстве и др.);

– последствий некритического, огульного игнорирования или даже отбрасывания в первой половине 90-х гг. XX в. выверенных регуляторных норм, которые действовали в стране ранее, были результатом продолжительного исторического опыта функционирования религий и Церквей в условиях безгосударственного или государственно-существования Украины, с большим или меньшим успехом оказывали содействие социальному и духовному равновесию в обществе и имели в своей основе общечеловеческий характер. На волне романтически-революционных настроений так называемого религиозного ренессанса, эмоционального псевдопатриотизма, выискивания в законодательных актах рудиментов «советскости» даже там, где их не было, подмены правовых рычагов решения религиозных проблем субъективно-политическими, девальвации судебно-правовых решений подобные подходы привели к перекосам, комплиментарному преувеличению места и роли религии и Церкви в обществе, нарушению принципа равного отношения властных структур к Церквям и религиозным организациям, к очевидной или латентной напряженности в государственно-церковных, межконфессиональных отношениях, к их формализации на всех уровнях. В новых условиях место административно-властного, вульгарно истолкованного атеизма, воинствующей антирелигиозности нередко начала занимать политика безоглядного содействия религии и Церкви с похожим на прежний набор средств реализации (подменой разъяснительной работы администрированием, игнорированием в регионах законодательных норм, всесилием так называемого местного права, силовым решением вопросов собственности на культовые здания, нейтрализацией инакомыслящих кадров, массовым изъятием из библиотечных фондов и уничтожением книг, фильмов, архивных документов иной мировоззренческой направленности и т.п.). Актуализировались такие отрицательные явления, как политизация религии, религиозный национализм и экстремизм; на фоне ритуальных деклараций высокопоставленных чиновников о толерантности обычным явлением стала постоянная

религиозная нетерпимость, замешанная на национализме и упрощенно интерпретированном патриотизме. Сами по себе малозначительные, единичные или сугубо региональные события в религиозной жизни нередко тенденциозно и безосновательно использовались для нагнетания экстремистских настроений едва ли не всеукраинского масштаба, надолго порождая и закрепляя недоверие между конфессиями, искаженные оценки действий религиозных оппонентов, нежелание учесть их аргументы. Религиозный плюрализм, декларированный как новая черта постсоциалистического периода, на практике энергично игнорировался и сопровождался массированными попытками клерикализировать общество, используя для этого властные каналы и государственные структуры; неофициально ранжировать существующие Церкви и религиозные организации на постсоветском пространстве по критериям «историчности», «традиционности», «украинскости», «российскости», «каноничности» и др. Довольно субъективное видение новых приоритетов в государственно-церковных отношениях этого периода с переводением церковно-религиозного вектора в постсоветских обществах в сторону тотальной религиозизации, повсеместного присутствия Церкви, наделения ее несвойственными функциями вплоть до возможности организовывать «акции гражданской непокорности» в отношении неприемлемых государственных решений хорошо просматривается из заявлений некоторых православных иерархов о цели «превращении в храм всего государства»³. В начале 90-х гг. подобные настроения начали распространяться и на Украине. Общим для стран бывшего СССР стало то, что справедливые и необходимые меры по преодолению перекосов в отношении к религии и Церкви советского периода на практике переросли в перекосы иного рода – попытки тотальной религиозизации общества и его структур (школы, армии, СМИ, общественных организаций, публичных церемоний и т.п.).

Отрицательные последствия во многом стихийных, эмоционально окрашенных подходов того периода ощущаются до сих пор. Непонятное для большей части украинского светского общества отсутствие на современном этапе реального диалогового общения самых крупных Украинских Православных Церквей, в частности по важнейшим проблемам религиозного сегмента, которые прямо или опосредованно касаются интересов не только верующих, но и всего украинского общества, обусловлено целым комплексом причин, мешающим сегодня результативному диалогу между конфессиями и усложняющим и без того непростую ситуацию в украинском социуме.

Это тем более парадоксально, поскольку все без исключения Церкви и религиозные организации к позитивам собственного функционирования в современном обществе относят свой потенциал духовной консолидации социума, и ни одна Церковь или религиозная организация не заявляет о своем непринятии межконфессионального диалога. Однако на практике такой диалог между наиболее крупными Церквями не происходит вообще или угасает уже на подготовительном этапе из-за неуступчивости сторон. Если же переговоры происходят на региональном уровне, они также

³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (утверждены Юбилейным Архиерейским собором Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г.) [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь [Официальный сайт Московского Патриархата]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>; Основы соціальної концепції Української Православної Церкви. Київ, 2002. С. 15.

по большей части становятся отражением (хотя и в меньших масштабах) неуступчивости или формального отношения к возможностям диалога со стороны вышестоящих религиозных центров.

Среди причин, которые в той или иной мере препятствуют сегодня межконфессиональному диалогу, его ожидаемой конструктивности, отметим следующие:

- политизация межцерковных отношений на Украине, переведение многих проблем межконфессионального общения в политическую плоскость, втягивание в решение церковных вопросов политических партий с присущими последним средствами и методами отстаивания своих позиций, которые нередко не отвечают традиционным сакральным подходам, религиозному менталитету. Относительно высокая степень доверия граждан к Церквам и религиозным организациям на фоне катастрофического недоверия ко всем другим учреждениям (властным, партийным, судебным, общественным, средствам массовой информации и т.п.) определяет особое внимание политиков и политтехнологов к религиозным объединениям, поскольку взаимодействие любой партии, политической группировки с общественно высокорейтинговой религиозно-церковной организацией может способствовать (хотя и опосредованно) повышению общественного веса, популярности самих этих партий или блоков; несмотря на критику, из года в год происходит латентное воспроизведение попыток использовать религиозные организации в партийно-политических целях;

- некорректное вмешательство государственных, политических, в том числе иностранных, фигурантов в религиозно-церковные процессы на Украине, которое нередко приводит к усилению межконфессиональной напряженности, уклонению сторон от переговорного процесса по нормализации религиозной ситуации, тенденциозному использованию событий и явлений политической, общественной, этнокультурной, религиозно-церковной жизни в стране для декларирования отдельными конфессиями своей неуступчивости, отказа от диалога по проблемным вопросам и т.п. Провал попыток государственных высокопоставленных чиновников решить в один момент давние проблемы Православной Церкви на Украине с помощью государственно-административных рычагов и приемов в ходе визита Константинопольского Патриарха Варфоломея I летом 2008 г. лишний раз подтвердил бесперспективность подобного вмешательства. Как справедливо указал в одном из интервью глава Украинской Греко-Католической Церкви (УГКЦ) кардинал Любомир Гузар, заинтересованность государства в объединении всех трех Православных Церквей на Украине еще не означает, что оно должно заниматься этим вопросом. Пока же вмешательство государства в эти процессы является чрезмерным («усердным не по мере»);

- неготовность, несмотря на декларативные заявления, части Церквей, религиозных организаций в нынешнем формате к конструктивному диалогу, который предусматривает обоюдную уступчивость сторон, стремление понять аргументы оппонентов, искреннюю толерантность и т.п.;

- очевидное или скрытое стремление отдельных Церквей стать в своеобразном их «рейтинге» на Украине первыми, приближенными к власти и ведущим политическим лидерам, опираясь при этом на субъективно понятые критерии «историчности», «украинскости», «каноничности», «единоверия», «политической солидарности», наличия или отсутствия «руководящего органа за границей», степени регионализации,

отношения к «национальной идее» и др. Обоснованное или обосновательное подоплеке одних Церквей о близости к власти других становится той острой социально-психологической подоплекой, которая отнюдь не содействует созданию благоприятных условий для диалога;

- периодические попытки отдельных Церквей апеллировать к власти в своих спорах с религиозными оппонентами, латентный расчет втянуть государственные структуры во внутрицерковные разногласия или конфликты (нередко такие апелляции мотивируются особыми заслугами данной Церкви перед государством, народом и, следовательно, призваны поставить данную Церковь над другими, обосновать ее право на особое к себе отношение со стороны государственных структур);

- обремененность позиций ряда конфессий тяжестью взаимного недоверия, подозрений, надуманных обвинений, которые нередко имеют исторические корни, упрощены и обосновательно обострены на религиозно-бытовом уровне общения и дополнительно усложняют налаживание межконфессионального диалога;

- скрытые конкурентные отношения между конфессиями в борьбе за верующих, за ту значительную часть граждан, которые фактически равнодушны к религии, не определились со своими религиозными предпочтениями и т.п. Сравнительная динамика количественного изменения верующих в различных Церквях и религиозных организациях дает основания утверждать, что рост приверженцев определенных религиозных объединений, появление новых религиозных организаций происходит не только за счет неофитов, но и верующих, перешедших из других объединений вследствие соответствующей работы (скрытого прозелитизма), что, безусловно, усиливает межконфессиональное недоверие, нежелание диалога;

- неединичные в процессе правоприменительной практики факты неравного, тенденциозного, несоответствующего существующему законодательству отношения властных структур в регионах к конфессиям (например, при выделении религиозным организациям земельных участков, разрешений на строительство или передачу культовых сооружений и т.п.);

- функционирование так называемых околоцерковных сообществ, которые при всей законности своего существования в пределах действующего законодательства нередко имеют в своем составе группы или отдельных верующих, настроенных ультраортодоксально, фанатически, экстремистски, конфликтогенно в отношении других Церквей или религиозных организаций. Иногда такие околоцерковные сообщества некритически переносят на украинскую почву методы деятельности из стран с другой религиозной ситуацией, с качественно иными государственно-церковными, межцерковными и межконфессиональными отношениями, с другой шкалой политических, национальных, духовных ценностей и ориентиров. На стремление отдельных религиозных группировок распространить или закрепить в межцерковной среде нетолерантные, тенденциозные, напряженные отношения указывают социально резонансные акции, связанные в свое время с визитом на Украину Римского Папы Иоанна-Павла II, адресной передачей государством Православным Церквям восстановленных культовых зданий, проведением в Киеве и других городах крестных ходов, посвященных годовщинам расстрела царской семьи; перенесением в Киев религиозно-административного центра УГКЦ, празднованием 370-летия со дня

рождения гетмана И. Мазепы, обсуждением целесообразности восстановления древнейшей киевской Десятинной церкви как культового здания и др.;

– слабая или фрагментарная включенность украинских Церквей, религиозных организаций в международные межконфессиональные связи и отношения (в деятельность европейских или всемирных организаций, работу форумов и т.п.), что приводит к недостаточному опыту международного диалогового общения, неинформированности о позициях заграничных единоверцев или оппонентов, о новых тенденциях в международном межрелигиозном диалоге и т.п.;

– прецеденты существования законодательно закреплённых фактов неравных, приоритетных отношений государств к наиболее многочисленным, распространенным или наиболее древним Церквам в других странах, в частности в соседней России. Уместным будет напомнить резонансное письмо группы академиков Российской академии наук, включая Нобелевских лауреатов, к Президенту Российской Федерации, в котором авторитетные ученые осудили процессы и явления «активной клерикализации страны», неправомерного возвышения РПЦ, «православный шовинизм», «презрительное отношение к другим конфессиям», что в конце концов может привести «к развалу» страны⁴.

Тем не менее наиболее весомой причиной, которая препятствует практике стабильного межконфессионального диалога как составляющей культурно-цивилизационных отношений на Украине, является продолжительное, с начала 90-х гг. XX в., игнорирование проблемы отсутствия единства православия на Украине, общественно резонансного православного межконфессионального противостояния, которое отрицательно сказывается не только на внутривосправославных отношениях трех конфессий – УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ (Украинской Автокефальной Православной Церкви), но и на религиозной ситуации на Украине в целом, на оценке состояния межконфессиональных отношений в стране Вселенским Православием и мировым сообществом.

Каждая из названных причин носит сегодня реально или потенциально конфликтогенный в отношении межконфессионального общения характер и, несмотря на систематические декларации Церквей о своем стремлении к согласию, толерантности, готовности к диалогу и т.п., в ряде случаев выливается на практике в конфронтационные, далекие от сдержанности заявления или акции сторон.

Безусловно, на Украине в период независимости было немало сделано для минимизации действия указанных причин и тенденций, в результате которых тормозится или становится слабрезультативным межконфессиональный диалог по неотложным проблемам сосуществования Церквей и вероисповеданий в поликонфессиональной стране.

Возможно, к наиболее значимым подвижкам в этой сфере следует отнести постепенное создание на Украине атмосферы толерантности, религиозной свободы, вообще цивилизованного реагирования украинской общественности на иные вероисповедания (даже если они носят экзотические, экстравагантные формы); улучшение отношения к иноверцам даже на бытовом уровне, что не может не содействовать по-

⁴ Александров А., Алферов Ж., Забелев Г. и др. Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны? Открытое письмо академиков РАН Президенту РФ В.В. Путину // Православная газета. 2007. № 29.

ниманию насущной потребности межконфессионального диалога. Мощным средством наращивания взаимного доверия между конфессиями и открытости является, несомненно, постепенная деактуализация такой весомой причины межконфессиональной напряженности, как существование спорных культовых сооружений, церковного имущества⁵. По данным отчета Государственного комитета по делам национальностей и религий Украины за 2008 г. на протяжении 1992–2008 гг. в стране построено 5421 культовое здание, из которых 251 (4,6%) – в 2008 г., в стадии строительства – 2399 культовых объектов⁶. Благодаря активному возведению новых церквей, существенному сокращению списка проблемных в отношении собственности культовых зданий, других помещений значительно сузилась база для потенциальных конфликтов, расширились основания для применения диалоговых, переговорных форм общения и сотрудничества конфессиональных структур, спокойного, цивилизованного решения религиозными организациями других проблем. Можно надеяться, что принятие Закона Украины «О возвращении культовых зданий религиозным организациям», который сегодня находится в стадии разработки, также будет способствовать нормализации обстановки в наиболее конфликтном сегменте межконфессиональных отношений, устранению причин споров и противостояний.

Большей открытости конфессий к диалогу способствуют активизация их обращений к правовым путям решения конфликтных ситуаций, определенные положительные изменения в объективности рассмотрения спорных вопросов судами, принципиальности в исправлении предубежденных решений местных органов власти в отношении определенных религиозных организаций, в выполнении на местах судебных решений в сфере межконфессиональных отношений и т.п. Действующими на Украине законодательными и нормативными актами в религиозной сфере не только закрепляются принципы и нормы межконфессиональных отношений, утверждается курс на «укрепление взаимопонимания и терпимости между религиозными организациями разных вероисповеданий»⁷, но и регламентируются правовые условия, которые должны исключать, минимизировать или предупреждать возможные причины и факторы осложнения межконфессионального общения, эскалацию конфликтности.

Такую смысловую нагрузку несут, в частности, правовые положения и нормы о направленности государственного курса в области религиозных отношений на развитие «гражданского согласия и сотрудничества людей», «установление отношений взаимной религиозной и мировоззренческой терпимости и уважения между гражда-

⁵ Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні: станом на 01.01.2007 року // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід. Київ, 2007. С. 159.

⁶ Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» за 2008 рік [Електронний ресурс] // Державний комітет України у справах національностей та релігій [Офіц. сайт]. URL: http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article;jsessionid=FA7E280E9B942AAD4CC5873A09F9F404?art_id=133485&cat_id=47898

⁷ Закон України от 23.04.1991 № 987-ХІІ «Про свободу совісті та релігійні організації». Ст. 30. [Електронний ресурс] // Верховна Рада УРСР [Офіц. сайт]. URL: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=987-12>

нами, которые исповедуют религию или не исповедуют ее, между верующими различных вероисповеданий и их религиозными организациями»⁸; о том, что «ни одна религия не может быть признана государством обязательной»⁹, «религиозные организации не выполняют государственных функций», «не берут участия в деятельности политических партий»¹⁰; «право собственности религиозных организаций защищается законом»¹¹, «самовольный захват культовых зданий или присвоение культового имущества не допускается»¹² и др.

Своеобразной квинтэссенцией современного видения государственно-церковных, государственно-конфессиональных отношений на Украине является проект Закона Украины «Концепция государственно-конфессиональных отношений в Украине», подготовленный Госкомнацрелигий Украины и в целом поддержанный Всеукраинским советом Церквей и религиозных организаций, украинской общественностью, что принципиально важно (отсутствие такой поддержки по отношению к проекту нового Закона Украины «О свободе совести и религиозных организаций» неоднократно становилось причиной его непринятия). Потенциально Концепция могла бы стать для религиозной и политической Украины подготовительным пунктом уяснения позиций и достижения взаимопонимания между государством, политическими партиями – с одной стороны, и Церквами и религиозными организациями – с другой, что в дальнейшем сделало бы более вероятным принятие и самого базового Закона в отношении религиозной сферы. Подчеркнем, что на уровне Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций вследствие продолжительного диалога согласие на принятие Концепции было достигнуто.

Созданию атмосферы привычного диалогового общения между конфессиями, несомненно, содействуют и усиление благодаря СМИ прозрачности межконфессиональных отношений, широкое оповещение, в том числе за границей, о позициях сторон по поводу межконфессиональных связей и контактов, что заставляет конкретные конфессии более взвешенно и толерантно действовать в пределах правового поля, минимизирует случаи латентного, кулуарного решения проблемных вопросов государственными структурами разного уровня в пользу одной из Церквей. Чрезвычайно интенсивный рост количества религиозных периодических изданий, расширение собственной информации Церквей и религиозных организаций на радио- и телеканалах, в интернете также работает на улучшение условий для диалога, минимизируя возможности предоставления недостоверной, тенденциозно искаженной информации, способной в той или иной мере обострить отношения между конфессиями.

Конкретными формами проявления положительных тенденций развития межконфессионального общения в украинском сакральном пространстве, налаживания

⁸ Там же. Ст. 1, 5.

⁹ Конституція України. Ст. 35. [Электронный ресурс] // Урядовий портал [Єдиний веб-портал органів виконавчої влади України]. URL: http://www.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=31992&cat_id=31295

¹⁰ Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». Ст. 5.

¹¹ Там же. Ст. 18.

¹² Там же. Ст. 17.

диалога между конфессиями является, в частности, деятельность Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций (ВРЦиРО), созданного в начале 1990-х гг. как реакция на потребность выработки скоординированной позиции религиозных структур по широкому кругу проблемных вопросов в сфере государственно-церковных, межцерковных, межконфессиональных отношений. На постсоветском пространстве это была фактически первая попытка преодолеть многовековые предубежденности между Церквями и конфессиями, понять позицию другой стороны, найти пути для примирения и согласия, конструктивного сотрудничества, гармонизации межконфессионального общения. Впервые за стол переговоров и дискуссий Всеукраинского совета сели полномочные представители не только конфессий, между которыми существовали в целом нормальные отношения, но и иерархи – представители конфликтующих сторон. Сегодня этот уникальный совещательный орган является, по сути, единственным стабильно действующим добровольным межцерковным образованием с широким представительством, где происходят обмен мнениями, диалог между наиболее авторитетными Церквями и религиозными организациями на Украине; подготовка согласованных совместных документов (заявлений, меморандумов и т.п.); оперативное реагирование межцерковного сообщества на самом высоком уровне на события и процессы в социальной и духовной жизни страны. Примерами обнародования Всеукраинским советом согласованных позиций сторон в отношении актуальных проблем украинского сакрального пространства стали Меморандум христианских конфессий Украины о неприемлемости силовых действий в межконфессиональных отношениях (1997), Меморандум о сотрудничестве Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций, Мининформа Украины и Госкомнацрелигий Украины относительно освещения средствами массовой информации проблем религиозно-церковной жизни (1998), меморандумы о сотрудничестве с Министерством образования и науки Украины (2000), с Министерством обороны Украины (2000), Обращение Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций относительно морально-этического содержания рекламной продукции в Украине (2005), Заявление по вопросам функционирования языков и угрозы сепаратизма (2006), Обращение Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций к украинскому народу (2007), Совместное обращение Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций и Национальной экспертной комиссии Украины по вопросам защиты общественной морали к государственным и общественным организациям, СМИ и всем гражданам Украины (2008) и др. В 2008 г. Всеукраинским советом и Министерством здравоохранения Украины было подписано Соглашение о сотрудничестве в сфере защиты жизни, одобрены «Концепция участия Церквей и религиозных организаций Украины в противодействии эпидемии ВИЧ/СПИДа» и «Стратегия участия Церквей и религиозных организаций Украины в противодействии эпидемии ВИЧ/СПИДа», которые, как и другие документы, являются уникальными примерами использования возможностей Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций как межконфессионального органа в социальной работе, в улучшении межконфессиональных отношений.

В частности, в Меморандуме о неприемлемости силовых действий в межконфессиональных отношениях представителями конфессий было твердо и единодушно

заявлено о решении Церквей и религиозных организаций не допускать использования любых силовых действий при разрешении и урегулировании межконфессиональных проблем, особенно касающихся церковного имущества; решать все спорные вопросы исключительно путем переговоров в соответствии с законами государства и по-христиански на основе взаимоуважения и терпимости; не обращаться к власти в целях осуществления незаконного давления на другую религиозную организацию или Церковь¹³.

Одним из важных результатов деятельности этого межконфессионального совещательно-консультативного органа стало создание при нем смешанных рабочих групп из юристов, религиоведов и практиков – представителей конфессий, компетентных государственных органов, науки для разработки проектов совместных документов, в частности проекта Закона Украины «О внесении изменений и дополнений в Закон Украины “О свободе совести и религиозных организаций”», Закона Украины «Концепция государственно-конфессиональных отношений в Украине», Закона Украины «О возвращении культовых зданий религиозным организациям».

В целом можно утверждать, что относительно продолжительный период межконфессиональных расхождений, конфликтов, их эмоциональная напряженность, острота, неуступчивость сторон и, главное, безрезультатность конфронтации заставили конфессии постепенно занять более конструктивную позицию, перейти к диалоговым формам общения и осмыслению точки зрения оппонента. Проявлениями таких изменений стали несколько Всеукраинских форумов Церквей и религиозных организаций (проведенных, правда, по инициативе преимущественно государственных структур), деятельность Совещания христианских Церквей Украины и др. Эти же задачи решаются и в ходе таких общеукраинских акций, как совместные для представителей различных конфессий молитвы за Украину в рамках празднований Дня Независимости и других знаменательных дат в истории украинского государства; встречи президентов и премьер-министров Украины с представителями конфессий; встречи руководителей христианских Церквей Украины по вопросам дальнейшего сотрудничества в сфере защиты общественной морали и духовности, совместные заявления и обращения Церквей и религиозных организаций об актуальных проблемах функционирования конфессий в стране¹⁴, в частности, в связи с попытками использования христианских Церквей на Украине в избирательных кампаниях, о статусе религиозных организаций как юридических лиц, закреплении за религиозными организациями права на постоянное пользование земель, включении в школьный курс учебного предмета «Христианская этика» и т.п. Не всегда с помощью подобных мероприятий достигается ожидаемый результат, но каждый раз они становятся большими или меньшими подвижками в преодолении прошлого межконфессионального противостояния и нетерпимости, предубежденного отношения к другим конфессиям, в утверждении новых, цивилизованных форм общения в поликонфессиональном обществе.

¹³ Меморандум християнських конфесій України про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаєминах // Людина і світ. 1997. № 8. С. 25–26.

¹⁴ Заява Всеукраїнської Ради «Церков і релігійних організацій щодо необхідності поважати релігійні почуття, символи та традиції» // Голос православ'я. 2006. Червень. № 12 (180). С. 3.

Можно надеяться, что переводению межцерковного диалога на Украине в практическое конструктивное русло будет способствовать и Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН от 11 ноября 2008 г. «Поощрение межрелигиозного и межкультурного диалога, взаимопонимания и сотрудничества на благо мира», в которой заявлено, что «взаимопонимание и межрелигиозный диалог являются важными аспектами диалога между цивилизациями и культурами мира», подчеркнуто большое значение «процесса привлечения всех заинтересованных сторон к межрелигиозному, межкультурному и междивизиационному диалогу... на различных уровнях»¹⁵.

Обобщая сказанное, можно констатировать что на Украине созданы все возможности для дальнейшего налаживания межконфессионального диалога, который стал бы надежным препятствием для эскалации межцерковной напряженности, проявлений религиозного экстремизма, фундаментализма, этноконфессиональной нетерпимости, возвышения одних Церквей над другими и т.п. Отрицательный опыт некоторых стран Европы по сдерживанию подобных общественно опасных явлений на религиозной почве должен стать для нашей страны поучительным примером, стимулом для активизации межконфессионального переговорно-диалогового процесса.

Речь идет об ограничении действия и преодолении конфликтогенных причин, прямо или опосредованно мешающих межконфессиональному диалогу. Как показывает отечественная практика решения проблемы обеспечения религиозных организаций и объединений культовыми помещениями, опыт минимизации спорных вопросов у Украины есть и его надо использовать.

Безусловно, наиболее резонансным, разноректорным по своим негативным последствиям остается вопрос православного единства и связанная с ним проблема создания Украинской Поместной Православной Церкви. Успех реализации этой идеи зависит в первую очередь от желания украинского православного сообщества стать *над* разъединительными факторами, какими бы значительными они ни казались, и его реальной готовности к объединению в единую монолитную структуру. Только такая структура сможет в дальнейшем апробированным или новым, формальным или неформальным, путем достичь ожидаемого конфессионально-церковного единства.

В аспекте межконфессионального диалога наиболее важными являются, во-первых, преодоление на всех уровнях – от иерархического до бытового – в среде религиозных сообществ на Украине тех многочисленных деструктивных, провокативных, нетолерантных стереотипов и тенденциозных штампов, которые формировались десятилетиями и столетиями и до сегодняшнего дня определяют мышление верующих, клира и иерархов, а также рядовых граждан, а во-вторых – решительная преодоление политизации сферы межцерковных отношений, которая, безусловно, более всего мешает конструктивному межконфессиональному диалогу.

© Климов В.В., 2010

¹⁵ О поощрении межрелигиозного и межкультурного диалога, взаимопонимания и сотрудничества на благо мира см.: Резолюция 63-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН. 11 ноября 2008 г. // Релігійна панорама: інформаційно-аналітичний журнал. 2009. № 1 (98). С. 41–45.

РЕЛИГИОЗНЫЕ КОНФЛИКТЫ В ИХ ПРИРОДЕ И ТИПОЛОГИИ*

Новейшая история Украины стала ярким примером того, как системная конфликтность транзитного общества отражается на религиозно-конфессиональной среде. За считанные годы в стране радикально изменилась конфигурация всей конфессиональной структуры и религиозно-институциональных сетей, развернулись сложнейшие социально-религиозные процессы, трансформировалась вся система межконфессиональных и государственно-церковных отношений, что стало одновременно и причиной, и следствием, и фактором растущей религиозной напряженности.

С конца 80-х гг. XX в. конфликтные процессы в религиозной среде развивались в разных направлениях и на разных уровнях:

а) множественные расколы и острая конфронтация православных церковных структур разной юрисдикции, каждая из которых претендовала на статус носителя национально-государственной идеи;

б) обострение многовекового противостояния между православием и греко-католицизмом – противостояния, глубоко повлиявшего на весь этногенез и менталитет украинского народа;

в) актуализация противоречий между православными и протестантскими конфессиями (активность и успешность последних были восприняты как территориальная и идейная экспансия);

г) межрелигиозные (в основном православно-мусульманские) конфликты, отягощенные стремительным ухудшением межнациональных отношений, в южных областях Украины;

д) конфронтация между традиционными и нетрадиционными для Украины конфессиями;

е) институциональные расколы, противоречия и кризисы внутри конфессий и деноминаций, прежде всего этнических меньшинств (мусульман, иудеев и др.).

В условиях острой политической борьбы вокруг новой, формирующейся государственности религиозные конфронтации приобретали специфический характер – становились не просто конфликтами интересов, противостоянием церковных кланов и элит,

* Публикуется в новой редакции по: *Аристова А.В.* Поняття «релігійний конфлікт»: пошуки і дискусії // Українське релігієзнавство. [Київ], 2008. № 45. С. 5–10.

а противостоянием национально-культурных идентичностей, фактором геополитического выбора, цивилизационных ориентаций, и на десятилетия вперед определили тенденции развития религиозной ситуации на Украине¹.

В этой связи поиск средств и путей оптимизации межконфессиональных отношений стал насущной социальной потребностью и условием формирования гражданского общества, а проблема комплексного анализа религиозных конфликтов (в их природе, специфике, генезисе, эскалации, типах, динамике, функциональности) вошла в число наиболее востребованных и актуальных задач религиоведения.

Закономерно, что научный интерес к феномену религиозной конфликтности и необходимость концептуализации невероятного количества эмпирического материала и теоретический поиск стимулировали разработку понятийно-методологического аппарата. Ситуация осложнялась тем, что, помимо отсутствия специально-конфликтологической традиции изучения такого типа конфликтов, как религиозные, и многочисленных «проблем роста» теории конфликта как таковой, в научных кругах не было ясного понимания того, какая именно отрасль науки призвана выполнить поставленную задачу. Некоторые исследователи пребывали в убеждении, что изучение религиозных конфликтов – это «собственное дело» конфликтологии² с ее возможностями опереться на выработанный теоретический, понятийный и методологический аппарат, другие отводили эту задачу социологии. С точки зрения проигнорированных в ходе дискуссии религиоведов, изучение религиозных конфликтов в принципе невозможно вне комплекса религиоведческих дисциплин (о чем косвенно свидетельствуют грубые ошибки теоретиков-конфликтологов при попытке вторгнуться в сферу анализа религиозных процессов).

В общем и целом, вопрос о природе религиозного конфликта и выработка его приемлемой дефиниции стали предметом нескончаемых споров и, по сути, отражением принципиальных различий во взглядах и вариативности общеметодологических подходов к метатеории конфликта.

Не прибегая к детальным выкладкам, что невозможно, да и нецелесообразно в формате статьи, выделим и обозначим в общих чертах основные, на наш взгляд, подходы к раскрытию сущности религиозного конфликта, представленные в научном дискурсе.

Первый, условно названный «антагональным», подход основывается на толковании религиозного конфликта как специфической формы легализации антагонистических отношений, глубоких (зачастую – непреодолимых) противоречий в религиозно-церковной сфере. На данный момент это доминирующая методологическая установка, истоки которой заложены в классической конфликтологической парадигме с ее интерпретацией социальных конфликтов в терминах антагонизма интересов, противостояния, столкновения, борьбы за дефицитные ресурсы, несовместимости целей и проч. (Л. Козер, Р. Дарендорф, Дж. Бернард, М. Дойч). Религиозный конфликт так или иначе определяется как жесткое противоборство, враждебность, конфронтация сторон. Обращается внимание на то, что основой и предпосылкой конфликтного противостояния (как между конфессиями, так и внутри них) является исходная религиозная нетерпи-

¹ Сленський В.Є. Релігія після комунізму: Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. Київ, 2002. С. 416–417.

² Конфліктологія / за ред. Л.М. Герасіної, М.І. Панова. Харків, 2002. С. 168.

мость к инакомыслию и вытекающие из нее враждебность, демонизация врага, унижение национального достоинства, причинение физического, морального и (или) материального ущерба, покушение на чужие святыни и т.д.³

Антагональный подход, несмотря на его безусловную доминантность и теоретическую основательность, оставляет, тем не менее, широкий простор для дискуссий. Логично возникают вопросы: действительно ли непреодолимые, антагонистические противоречия и враждебные намерения лежат в основе любого религиозного конфликта? Всегда ли его ведущей мотивацией являются религиозная нетерпимость и готовность нанести вред иноверцам? Практика показывает, что нередки случаи, когда главным для конфликтантов становится стремление защитить собственные интересы, добиться реализации своих законных прав, справедливого, по их мнению, перераспределения ресурсов, а не выплеснуть накопившуюся враждебность и нанести вред сопернику. В современном мире многие религиозные субъекты, даже пребывая в ситуации конфликта, апеллируют к этике толерантности и ценностям мирного сосуществования конфессий. Таким образом, данный подход не всегда позволяет адекватно описать религиозный конфликт именно из-за диффузии понятий «антагонизм», «противоречие», «конфликт», «враждебность»⁴.

Другой концептуальный подход, который условно назовем «аксиологическим», рассматривает религиозные конфликты прежде всего как несовместимость ценностей, закономерно возникающую в духовной сфере общества. В этом случае религиозные конфликты определяются как столкновение либо противодействие между носителями разных религиозных ценностно-нормативных систем, обусловленное различиями в их мировосприятии, отношении к Богу, представлениях, взаимоисключающими культурными, этическими, моральными стереотипами и т.д.⁵ Объективными источниками религиозных конфликтов в рамках данного подхода считаются претензии религии как таковой на общезначимость, абсолютность и исключительность, изначально заданная оппозиционность ко всем иным духовным системам, стремление утвердить свои ценности среди возможно большего числа последователей.

Аксиологический подход актуализировал то обстоятельство, что в религиозных конфликтах особую значимость приобретает вопрос о сохранении и защите собственной конфессиональной идентичности. Вместе с тем рассмотрение религиозных конфликтов в плоскости преимущественно духовной деятельности и духовных ценностей оказывается явно недостаточным. Как свидетельствуют реалии, не в меньшей степени конфликтные столкновения разворачиваются вокруг юридических, политических и геополитических, имущественных, национальных, финансово-экономических интересов, административных и материальных ресурсов удовлетворения религиозных потребностей. Кроме того,

³ См.: Антонян Ю.М., Давитадзе М.Д. Этнорелигиозные конфликты: проблемы, решения: учеб. пособие. М., 2004. С. 12–13; Кильмашкина Т.Н. Конфликтология: социальные конфликты. М., 2004. С. 180.

⁴ Białyszewski H. Teoretyczne problemy sprzeczności i konfliktów społecznych. Warszawa, 1983. S. 38.

⁵ См.: Конфліктологія / за ред. Л.М. Герасіної, М.І. Панова. С. 170; Нагаєв В.М. Конфліктологія: курс лекцій (модульний варіант): навч. посібник. Київ, 2004. С. 151; Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005. С. 192–193; Лубський В.І., Козленко В.М., Горбаченко Т.Г. Соціологія релігії: курс лекцій. Київ, 1999. С. 121–122.

в предложенном дискурсе воспринимается иллюзорной способность конфликтующих конфессий наладить конструктивное взаимодействие, преодолеть заданность вероучительных и культовых различий и опереться на универсальную значимость общечеловеческих ценностей.

Третий подход, *«конкурентно-адаптивный»*, выработанный под сильным влиянием западной социологической мысли, заключается в истолковании религиозных конфликтов как закономерной и специфической формы социальной конкуренции в религиозно-церковной сфере. Сразу оговоримся, что этот подход «работает» в достаточно узком приложении – когда речь идет об открытых поликонфессиональных обществах. Религиозные конфликты в этом случае интерпретируются в терминах жесткого соперничества конфессий (Церквей, деноминаций) за расширение своего территориального и социального влияния, укрепление материально-финансовой базы, перераспределение ресурсов в свою пользу, увеличение паствы и т.д., что побуждает разнообразить предлагаемые «потребителям» формы культовой практики, религиозные идеи, способы обращения и организации единоверцев, а также искать поддержку и добиваться преференций у органов местной власти и администрации. При этом конфессии, явно или скрыто руководствуясь коммерчески-прагматичными установками рыночных отношений, стремятся противостоять конкурентам наступательно, агрессивно, бесцеремонно, игнорируя цивилизованные формы сосуществования⁶.

Заметим, что проблема соотношения понятий «конкуренция» и «конфликт» далеко не нова: одни исследователи употребляют их как взаимозаменяемые, другие рассматривают конкуренцию в качестве подтипа (формы, разновидности) конфликта; третьи проводят четкое разграничение этих понятий; четвертые определяют конфликт как «осознанную конкуренцию» и т.д. Даже не вдаваясь в подробности этих дискуссий, можно констатировать, что заметная часть религиозных отношений действительно имеет конкурентную природу, особенно в постсоветских условиях, когда политическая и экономическая либерализация предоставила конфессиям уникальные шансы для расширения своей социальной базы. Более того, конкурентно-адаптивный подход сыграл заметную роль, стимулируя переоценку феномена поликонфессиональности как нормы для современного социума, а не патологии и маркера социальной аномии. Однако интерпретация всего разнообразия религиозных конфликтов в терминах конкуренции означает упрощение их теоретического описания, игнорирование их исторических, этнонациональных, геополитических, догматически-канонических корней, умаление роли субъективных, личностных факторов.

Наконец, религиоведами был предложен еще один – *«социетальный»* – подход к пониманию религиозных конфликтов как специфической разновидности (формы) социально-религиозных отношений (наряду с другими формами, такими как сотрудничество, толерантность, кооперация, соподчинение и т.д.). Теоретико-методологической предпосылкой этого подхода в украинском религиоведении стало выделение «религиозных отношений» в качестве одного из базовых компонентов структуры религии⁷. В этом

⁶ См.: Субботин Е.В. Религиозное сознание: трансформации в обществе потребления // Религиоведение. 2005. № 3. С. 48–53; Лобазова О.Ф. Религия и общество: характерные черты воинствующей религии // Религиоведение / под общ. ред. В.И. Жукова. М., 2005. С. 372–375.

⁷ Академічне релігієзнавство. Київ, 2000. С. 145.

случае религиозные конфликты определяются через категории социального взаимодействия, интеракции, коммуникации⁸. Их основная роль усматривается в закреплении дифференциации и поляризации конфессионального пространства.

Подобная интерпретация конфликта подчеркивает, что особенно важно, динамическую, процессуальную природу этого феномена, хотя высказанные мнения об исторических тенденциях прошлого и будущего развития межконфессиональных отношений принципиально расходятся (от уверенности в прогрессивном нарастании конструктивного взаимодействия религиозных субъектов до алармистских предостережений о глобализации и конфликтных противостояний). Указанный теоретико-методологический подход интересен и тем, что акцентирует внимание на специфике субъектов религиозных отношений, а также открывает путь к изучению возможностей целенаправленного воздействия на сферу социально-религиозных отношений в целом и конфликта как их разновидности – в частности.

Перечисленные подходы свидетельствуют, как видим, о серьезных, концептуальных расхождениях в объяснении природы религиозных конфликтов. Еще раз подчеркнем, что их сосуществование является своеобразным и вполне ожидаемым отражением в религиозно-ведческом дискурсе общетеоретических дискуссий о сущности конфликта как такового. Видимо, некая общепринятая теория религиозного конфликта вряд ли будет выработана в ближайшее время (а в условиях развития современного научного знания как знания поликонцептуального вряд ли утвердится и в будущем).

Вместе с тем целиком оправдано ожидание и попыток теоретического синтеза различных подходов, что в не меньшей степени отражает характерные тенденции функционирования научного знания. На наш взгляд, наиболее адекватной является такая дефиниция религиозных конфликтов, которая учитывает и охватывает «принцип столкновения» сторон (т.е. борьбы интересов, целей и намерений в ее деструктивных формах), «принцип интеракции» (т.е. реального, активного взаимодействия минимум двух субъектов, а не воображаемой, мысленной, задуманной борьбы) и обязательно – «принцип специфики социальных субъектов». На основе сказанного можно предложить определение религиозных конфликтов как деструктивного взаимодействия субъектов религиозных отношений в намерениях реализовать собственные интересы и ценности, сохранить или перераспределить влияние, власть, ресурсы, статусы и проч., отстоять религиозную (конфессиональную) идентичность.

Таким образом, религиозные конфликты выделяются в особую группу не только из-за сферы их проявления, но и вследствие специфики конфликтующих сторон: хотя бы одна из них представлена субъектом с устойчивой религиозной идентичностью⁹. Последнее обстоятельство выступает эффективным средством идейной, полити-

⁸ См.: Боряк О. Релігійні конфлікти як різновид релігійних відносин // Християнство і проблеми сучасності: науковий збірник. Київ, 2000. С. 130; Климов В. Міжконфесійні відносини у формах їх вияву // Релігійна панорама. 2006. № 12 (75). С. 43; Волова Л.А. Межконфессиональные отношения как феномен современной культуры. Запорожье, 2002. С. 23, 51.

⁹ Согласно этой логике, субъекты межконфессионального конфликта – религиозные организации, объединения, институты, духовенство разной конфессиональной принадлежности; внутриконфессионального – репрезентанты одной и той же конфессии; межцерковного – Церкви как особые религиозные институты и т.д.

ческой, этнической, культурной мобилизации единоверцев в условиях конфликтного противостояния.

Религиозные конфликты являются, видимо, одним из константных, универсальных типов социальных конфликтов, которые сопровождают всю историю человечества (как собственно и сама религия). Обобщая наработки социально-гуманитарной мысли и собственные выводы, отнесем к числу существенных особенностей религиозных конфликтов следующие.

1. Большинство подобных конфликтов имеют глубинную историко-генетическую, социокультурную и ментальную взаимосвязь с этнонациональными факторами, историческим развитием и характером межнациональных отношений. Аксиоматично, что религиозная идентичность в историческом времени практически неразрывно связана с идентичностью племенной, клановой, этнической. Слияние «этничности» и «религиозности» приводило к тому, что большинство как межрелигиозных, так и межэтнических конфликтов в истории обнаруживали стойкую тенденцию к переплетению этнической и религиозной составляющих и обретали качество этнорелигиозных (этноконфессиональных) противостояний. До сих пор в мире существует множество непрекращающихся конфликтов разной степени остроты с первичным либо обретенным этноконфессиональным характером.

2. Существенной особенностью большинства религиозных конфликтов является практически полная недостижимость их окончательного разрешения. Чаще всего за периодом обострения следует латентная фаза до той поры, пока снова не начнется активное противостояние, спровоцированное очередным поводом. История религий дает немало примеров того, что практически невозможно преодолеть конфликты, возникшие в результате раскола конфессии на отдельные деноминации и Церкви, – противоречия между ними, обретая смысло-бытийственное, ценностное содержание, часто становятся неразрешимыми. Институализируясь, религиозные расколы столетиями сохраняют свою болезненность, а потребность постоянно защищать и воспроизводить собственную конфессиональную идентичность становится той имманентной силой, которая питает «конфессиональный эгоцентризм» и четкую избирательность в сфере религиозной терпимости / нетерпимости. Показательно, что новейшие энциклопедические издания фиксируют осознание этой перманентности, окончательной и полной неразрешимости религиозных конфликтов, которые описываются, среди прочего, как *«состояние хронического напряжения»* в отношениях между догматически и организационно самостоятельными церковно-религиозными структурами⁹. Точно так же практически не исчезают этноконфессиональные конфликты (разве что с исчезновением этнической общности), и каждая новая генерация, транслируя реальную и легендарную национальную историю, воспроизводит в культуре и менталитете историю межэтнических конфликтов, обид, побед и поражений^{*}.

^{*} Неслучайно этноконфессиональные противостояния сохраняются даже в относительно благополучных и экономически развитых регионах, несмотря на весь накопленный опыт цивилизованного и правового урегулирования межнациональных отношений (Бельгия, Канада, Ирландия, США, Франция, Испания и т.д.).

⁹ Религиоведение: энциклопедический словарь. М., 2006. С. 539.

3. Религиозные конфликты демонстрируют отчетливую тенденцию к политизации. Противостояние конфессий, Церквей, религиозных меньшинств на поверку оказывается значительно глубже и серьезнее по своему содержанию, чем богословские и канонические расхождения или культовые различия, оно прямо или опосредованно связано с экономическими, политическими (нередко – геополитическими), статусными интересами и претензиями разных социальных групп. Заметим, что в современном мире изменяется сам характер взаимосвязи религии и политики: религия из легитимного политического института и активного субъекта политической системы все больше превращается в политический ресурс, средство информационного (в широком смысле слова) влияния. Политизация религиозных отношений, как и религиозизация политических противостояний, представляет собой двуединый процесс, непреодолимый до тех пор, пока сохраняется возможность и заинтересованность объединить ресурсы политического и религиозного влияния на социум.

4. Сказанное позволяет выделить и такой признак значительного числа религиозных конфликтов, как скрытность их глубинного содержания, маскировка за видимым объектом противостояния иных его причин. Религиозное противоборство нередко становится специфическим выражением классовых, этнических, расовых, политических и других конфликтов. Уместно сослаться на результаты масштабного опроса, согласно которому меньше трети респондентов (29%) в 27 странах мира считают религиозные и культурные различия действительной причиной напряженности и конфликтов, в то время как 52% истинную причину видят в «политике с ее борьбой за власть и деньги»¹⁰. Многоплановость, многосложность религиозных конфликтов, наличие за видимым фактическим противостоянием глубоко скрытых интересов и проблем осознается и украинским обществом: 32% респондентов указали на «стремление к переделу церковного имущества и зданий» как исходную причину конфликтов; 47,4% отвели первенство «жажде власти церковных иерархов», 17,2% заявили о том, что конфликты между Церквями имеют «чисто политическую природу»¹¹.

5. Религиозные конфликты отличаются также особой психологической напряженностью. Безусловно, любое противостояние представляет собой многомерное социально-психологическое явление, актуализирует различные архетипы конфликтного сознания, психологии и поведения (от агрессии до сознательного избегания столкновений). Многие межличностные и даже межгрупповые конфликты возникают в результате спонтанной агрессии, взрывов накопленной фрустрации, перенесения психологического напряжения из сферы интроперсональной в сферу интраперсональную*. Однако при анализе религиозных конфликтов мы сталкиваемся с особым духовно-эмоциональным фактором – религиозной верой с ее уникальной способностью концентрировать психическую и физическую энергию верующего. Неслучайно еще классики теории конфликта (Р. Дарендорф, К. Боулдинг) обращали внимание на иррациональный, нереалистичский,

¹⁰ Релігійна панорама. 2007. № 3 (78). С. 30.

¹¹ Християнство доби постмодерну / за ред. А. Колодного. Київ, 2005. С. 213.

* В социальной психологии выдвинуты несколько специальных теорий для объяснения этих явлений, наиболее известные из которых – теория «рациональных конфликтных групп» (Rational Conflict Group Theory) и теория «фрустрации-агрессии» (Frustration-Agression Theory).

спонтанный, экспрессивный характер религиозных противостояний. Действительно, невероятный эмоционально-аффективный потенциал религиозного сознания, резкое падение социальной и конфессиональной толерантности в ходе разворачивания конфликта, общая невротизация населения, нарастание агрессивности, демонизация противника и сакрализация собственных целей как сверхзначимых ценностей превращают религиозные противостояния в уникальный тип не только конфликта, но и социальной угрозы. Эта угроза становится тем значительней, чем полнее религиозная конфронтация насыщается религиозным фанатизмом, освящением жестокости во всех ее формах. Слова Паскаля «люди никогда не причиняют зла в таком полном объеме и с такой радостью, как ради своей веры» не теряют актуальности до сих пор. С учетом того, что реальное или воображаемое покушение на ценности веры только обостряет религиозные чувства и вызывает еще более отчаянное сопротивление, исключительно силовые, вооруженные средства прекращения религиозных противостояний недействительны в принципе¹².

6. Весомым фактором генезиса и эскалации религиозных конфликтов является персональное влияние харизматических лидеров. Сама природа религиозного феномена органически связана с исключительной ролью пророков, спасителей, посредников, посланников – этой «связующей цепи» между Богом и его народом, а процесс воспроизводства религии основан на мощном организующем влиянии духовенства как особой социальной, кастовой, профессиональной группы. С учетом этого персонификация религиозных противостояний, открытое столкновение личных амбиций религиозных вождей оказывают непосредственное воздействие на характер, длительность и динамику религиозных конфликтов.

7. Наконец, важными особенностями религиозных конфликтов являются их способность одновременно разворачиваться на разных уровнях (например, между разными звеньями административно-территориальной или иерархической структуры, между мирянами и духовенством), а главное – «повышенная» склонность к эскалации в разных направлениях, «перекидыванию» в сферу политики, культуры, морали, права, языка и т.д., которые могут протекать синхронно или асинхронно, латентно или открыто, длительно или стремительно, стихийно или умышленно-спровоцированно, но риск «запуска» эскалации будет оставаться постоянным.

Безусловно, в современную эпоху религиозные конфликты приобрели качественно новые черты, обусловленные глобализационными факторами и геополитическими трансформациями конца XX в., но эта тема – предмет отдельного исследования. Потребность в разработке этой проблемы не столько для удовлетворения теоретического интереса, сколько для практики урегулирования религиозных противостояний, становится сегодня мощнейшим стимулом конфликтолого-религиоведческих исследований.

© Аристова А.В., 2010

¹² Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. Київ, 2005. С. 154.

РЕЛИГИОЗНАЯ ДУХОВНОСТЬ, ЕЕ СТРУКТУРА И ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ*

В современных религиоведческой и богословской науках в последнее время достаточно активно разрабатывается проблема феномена религиозной духовности. Религиозная духовность – достаточно сложное явление, обусловившее наличие целого ряда его определений. Назовем некоторые из них: состояние верующего человека, связанное с глубинным ощущением чего-то Божественного, сакрального, сверхбытийного; отображение окружающей действительности, базирующееся на высоких морально-этических принципах, вытекающих из религиозной веры личности; процесс самоопределения, самоутверждения человека в мире, формирования высоких духовных ценностей, которые основываются на вере индивида в существование Божественных, сакральных сил; состояние свободного духовного развития, активность человека, ведущего его к удовлетворению духовных, а следовательно, и религиозных потребностей¹. Религиозная духовность может быть присуща как конкретной личности, так и социальной общности в целом.

Каждый народ, нация имеет особую религиозную духовность, которая формируется под влиянием как внешних факторов (географические, исторические, хозяйственные и др.), так и внутренних (особенности эмоционально-психологической сферы данного народа)². Религиозная духовность народа – это широкая гамма явлений, включающая и причастность к высшим духовным ценностям, и набожность, и моральную зрелость нации. Религиозную духовность украинцев истолковывают как наполненность ощущением Божия всеприсутствия, Божией одухотворенности, как благоговейное понимание и отношение к миру, как стремление к правде, прозрение относительно цели своего бытия.

Религиозная духовность конституируется различными потребностями человеческого бытия, что обуславливает ее многозначность: она является средством устремления к Богу, к вечности, способствует формированию человека как личности, удовлетворяет потребность в истинной коммуникации, компенсирует спе-

* Публикуется в новой редакции по: Чупрій Л. Релігійність – форма буття релігії // Академічне релігієзнавство / за ред. А. Колодного. Київ, 2000. С. 534–543.

¹ Релігія в духовному житті українського народу. Київ, 1994. С. 6.

² Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, представники, стан. Львів, 1996. С. 12.

циализированность человеческих проявлений и восстанавливает их целостность, является способом преодоления одиночества. Человеку как чувственному существу нужна экстраполяция в вечность для преодоления своей конечности если не в материальной, то хотя бы в идеальной форме. В этом контексте религиозная духовность в ее богословском видении – это связь конечного чувственного существа с иррациональной бесконечностью, привлечение души к чему-то более основательному, связь временного с вечным. Подняться над временностью можно лишь в том случае, если человек найдет среди текучести своей жизни нечто такое, что стоит выше всякого временного определения. До тех пор, пока мысли, желания, чувства человека обусловлены лишь подчиненной времени индивидуальностью, субъективностью, они существуют в большом шуме вещей и суеты, но если они основываются на трансценденции, то поднимаются из темного хаоса эгоизма и конечности личности в пространство вечности. Именно поэтому человеку так необходимы трансцендентные идеи (прогресса как движения к вечности, свободы как неограниченности внутреннего мира), мечты, не связанные с суровой реальностью, смысл жизни как связь с бесконечным и вечным – Богом, Абсолютом, Дао и т.д. Возвращаясь из сферы духа, человек меняется и действует по-другому: от общения с вечностью он становится более мудрым и милосердным, более способным признавать свое невежество и менее самодовольным.

Исследуя религиозную духовность, мы прежде всего должны ясно представлять себе смысл понятия «духовность». Следует отметить, что в современной литературе существует немало его определений, зачастую неоднозначных и даже противоречивых. В «Философском словаре»³, в частности, говорится о «духовном мире личности», своеобразной чертой которого является способность применять знания и ум для анализа, оценки явлений, определения отношения к ним, характера поступков и действий в соответствии с потребностями и интересами личности, класса, общества. При этом происходит слияние объективно-содержательного, логически-содержательного и чувственно-эмоционального восприятия действительности в единое целое – личностно-субъективное отношение к миру, к другим людям, к себе. В «Психологическом словаре»⁴ духовность определяется как специфическая человеческая черта, которая проявляется в богатстве духовного мира личности, ее эрудиции, развитых интеллектуальных и эмоциональных запросах, нравственности. Она может быть осознана как проявление интеллигентности и моральности. Потеря духовности равнозначна потере человечности. Кризис духовности отдельной личности или группы может привести к их духовной деградации или даже гибели.

Среди многочисленных публикаций по проблеме духовности особого внимания заслуживает монография украинского исследователя С. Пролеева. Автор справедливо утверждает, что дух (духовное) – это не сфера человеческой жизнедеятельности, а одно из важнейших универсальных ее определений. Дух, духовность, духовный мир предстают не просто как особый род явлений личной или

³ Філософський словарь / за ред. В.І. Шинкарука. Київ, 1986. С. 46.

⁴ Психологічний словник. Київ, 1982. С. 24.

общественной жизни, но прежде всего как духовный смысл различных реалий и событий человеческого бытия. Исследователь рассматривает дух как духовное развитие человека, его духовность, но тут же замечает, что она имеет несколько смысловых оттенков. Во-первых, духовность выступает как смысловой эквивалент категории духа, представляет всю содержательную насыщенность феномена духовного, но при этом содержит определенную интерпретацию – обозначает дух как человеческое достояние, т.е. духовность – это определение духа как характеристики человека в его существовании. Во-вторых, дух как феномен духовного составляет чрезвычайно широкий спектр различных явлений – «от конкретных духовных образований (знание, идеал, цель и т.п.) до объективных, предметных и социально-институционализированных форм духовной жизни». В этой огромной предметной области «понятие духовности выделяет особый срез, фиксирует вопрос о сущности человеческого духа, вычленяет проблему духовного развития человека как специфической формы ее самоопределения в мире»⁵.

Достаточно интересным является определение духовности в понимании академика С.Б. Крымского. По его мнению, духовность – это принцип самопостроения личности, способность переводить универсум внешнего бытия во внутренний Космос на морально-эстетической основе, создавать тот внутренний мир, благодаря которому реализуется самотождественность человека, его свобода от жесткой зависимости перед постоянно изменяющимися ситуациями внешнего мира. Духовность, наконец, приводит к своеобразной смысловой космогонии, сочетанию образа мира с нравственным законом личности⁶.

В русской философии мы встречаем понимание духовности в религиозном контексте как сущностной характеристики человека и одновременно как идеала, который определяет направленность его саморазвития на преодоление своих инстинктов и страстей, т.е. как «одухотворение тварности человека» и приближение к единому Божественному. Можно привести множество высказываний Н. Бердяева, И. Ильина, М. Лосского, П. Флоренского, С. Франка и других мыслителей о различных аспектах этой проблемы. Обратимся к некоторым из них. И. Ильин доказывает, что «...духовность человека содержится прежде всего в уверенности, что в рамках его собственной души есть лучшее и худшее; лучшее же то, качество которого не зависит от человеческого произвола; такое, которое надлежит признать и перед которым следует склониться. К этому лучшему и высшему следует прислушиваться, сосредоточенно испытывать его, вникать в него, отдаваться ему. И по мере того как человек осуществляет это, он убеждается в том, что это высшее и лучшее совсем не исчерпано его особыми границами, но является в нем самом как бы излучением и энергией действительно Высшего и Совершенного Начала, перед которым он и стоит на протяжении всей жизни. Духовный человек, когда приобщается к этому Началу, не может не радоваться Ему, не может не увидеть Его и не полюбить Его. И довольно быстро он убеждается в том, что эти радости природные и целебные, что это желание драгоценно и жизненно необходимо, что эта

⁵ Пролеев С.В. Духовность и бытие человека. Київ, 1992. С 15–16.

⁶ Контуры духовности, новые контексты идентификации // Вопросы философии. 1992. № 12.

любовь открывает ему настоящий доступ к жизненному свету, к истинной свободе, к подлинному бытию, особенному духовному достоинству»⁷.

Таким образом, духовность открывает человеку исконный, изначальный источник его жизни, приобщает к вечным ценностям, т.е. таким, которые имеют надутилитарный характер и могут пройти испытание смертью. Пробуждение и развитие духовности наполняет смыслом жизнь человека, удовлетворяет его фундаментальные психологические потребности в жизненной ориентации и служении, открывает ему настоящую радость бытия, предоставляет возможности преодолеть любые катаклизмы, как личные, так и общественные. Именно поэтому Н. Бердяев и настаивал на мысли, что во времена социальных преобразований открытие в себе духовности является вопросом жизни или смерти. Учитывая изложенное, можно сделать вывод, что понятие «духовность» в русской религиозной философии имеет глубокий философско-гуманистический смысл, метафизическое или бытийное наполнение и не ограничивается сугубо религиозными контурами.

Духовность разделяется на светскую и религиозную. Их главное различие состоит в том, что последняя вытекает непосредственно из религиозной веры. В основе религиозной духовности лежит религиозность. Следует отметить, что эти понятия являются очень близкими по содержанию, но, в отличие от религиозной духовности, религиозность может быть операционно интерпретирована. Мы можем определить степень, уровень, состояние, характер и динамику религиозности, в отличие от религиозной духовности, которая по своей сути уже содержит в себе высокие показатели данных критериев. Можно говорить, например, о низком уровне религиозности человека, если он формально принимает атрибуты того или иного религиозного учения, но религиозная духовность обязательно предполагает глубинное проникновение в сущность религии, исповедование ее высших проявлений.

Несмотря на определенные различия, и светская, и религиозная духовность опираются на понятие «нравственность». В светской духовности она направлена на соблюдение высоких морально-этических ценностей, однако вытекает только из внутреннего мира личности и формируется под влиянием культуры общества, в соответствии с уровнем развития которой может находиться на разных этапах своего формирования. Нравственность первобытного общества значительно отличается от нравственности современности.

Моральные нормы и ценности в любом обществе поддерживают определенный уровень культуры его жизни. Как отмечает Ж.Ж. Руссо в своем «Общественном договоре», нормы морали созданы человечеством в процессе своего развития для обеспечения нормального сосуществования граждан. Эти ценности являются средством поддержания порядка в гражданском обществе, когда каждый отдельный индивид отдает часть своих свобод и придерживается определенных нравственных требований, чтобы получить от человеческого сообщества защиту. У И. Канта нравственность базируется на категорическом императиве – внутреннем законе

⁷ Ильин И. Путь к очевидности. М., 1998. С. 246.

личности, регламентирующем поведение человека. Однако источник возникновения этого внутреннего закона философ не может точно определить, это сфера «вещей в себе», которые невозможно постичь с помощью разума.

В религиозной духовности нравственность как ее составляющая также предполагает соблюдение высших духовных ценностей, но пути их формирования несколько иные. Еще в Античности большинство философов отмечали, что духовные ценности дарованы нам высшим сакральным миром. Платон высшими ценностями считал Благо, Добро, Истину, Красоту. Они существуют только в Божественном мире объективных идей, а все их проявления на земле являются лишь попыткой приблизиться к ним. Аристотель считал высшими нравственными ценностями благоразумие, мудрость и добродетельность, утверждал, что они есть в душе каждого человека и их нужно только обнаружить и развить, а это задача гражданского общества. Г.В. Лейбниц считал, что все ценности в потенциальном состоянии находятся в душе человека, которая является самодостаточной, вечной, неделимой, самодвижущейся монадой, созданной Богом. Человек, развиваясь и формируясь как личность, должен эти ценности актуализировать. Современная богословская мысль определяет, что все моральные ценности дарованы нам Творцом, являющимся высшей универсальной ценностью, образцом духовного совершенства.

Вершиной морального отношения к миру в религиозной духовности является святость. Как отмечал Э. Дюркгейм, святость – это важнейшая из всех ценностей, какие только может признавать человек. Однако святость необходимо рассматривать не только как конечную ценность, но и как путь, которым достигается духовность. В широком смысле она включает весь комплекс ценностей, принадлежащих верующему человеку, но в наиболее глубинных проявлениях. Святость верующего человека – это прежде всего соблюдение высших нравственных заповедей, дарованных Богом, как путь приближения к Его Царству, а следовательно – главное средство единения с Церковью, которая делает верующих сопричастными к Богу, святым, жизни во Христе.

Следует отметить, что не во всех конфессиях святость обозначает единство верующих в лоне Церкви. У протестантов она предполагает прежде всего наличие глубинной веры в душе человека, которая собственно и направляет всю его жизнь. Наиболее полно этим понятием пользуются в православии, где все грани бытия верующего направлены на достижение высшей святости, высшей духовности, образом которой является Бог.

В христианстве традиционно выделяются три основные добродетели: проповедничество, жизнь и служение, укрепляющие Церковь и приближающие верующего к Божественному миру. Только через святость, соблюдение высших нравственных ценностей человек может достичь глубин своего собственного духа и понять цель своего пребывания на земле. Человек рождается, чтобы познавать себя, достигать вершин совершенства, завершенности и изменять окружающий мир, проецируя на него свой дух и одухотворяя его Любовью, Добром и Красотой. Это и есть путь сотворчества, сосуществования человека с Богом. Главной задачей человеческого бытия является достижение бытия Христа, который был совершен-

ным, как совершенен Отец Небесный. Это достигается путем святости, которая и составляет основу религиозной духовности.

Достаточно тесно религиозная духовность переплетается с душевностью и телесностью. Определим их смысловую наполненность, охарактеризовав сначала в соответствии с богословским видением значение таких понятий, как дух, душа, тело.

Душа (греч. Психея) – это определенная нематериальная сущность, которая является носителем жизни. Она представляет собой совокупность психических свойств человека. Как отмечает В.Н. Вандышев, душа – это чистое «Я», то первоначально человеческой индивидуальности, без которого невозможна любая сознательная деятельность. Душа проявляется тогда, когда осознается факт ее существования как причастности к вечности, к Богу, Абсолюту, истине. Душа создает эмоциональное отношение к религии, потеря которого может казаться верующему потерей души.

Душу также понимали как сущностную форму тела. Например, такую точку зрения отстаивал Авиценна. У античных мыслителей душа, имевшая солнечно-звездную природу, формировала особенности телесной организации индивида для очередного путешествия в земном мире (например, у Пифагора). Г.В. Лейбниц отмечал: «форма», или душа, в отличие от материи, является источником действий, так как содержит в себе начало движения или изменения. Она активна сама по себе и полностью самодостаточна, хотя и подчиняется закону предустановленной гармонии.

Дух в философском понимании – это самосознание человека как субъекта познания, воли и действия, высшее его начало, глубинная сущность. В «Словаре русского языка» приводятся следующие смысловые аспекты слова «дух»: «1. Сознание, мышление, психические способности, начало, определяющее поведение, действия. 2. Внутренняя нравственная сила»⁸. В украинском и русском языках применяются такие высказывания: «падать духом» (терять надежду, отчаиваться); «не хватает духу» (смелости, решительности, мужества); «поднимать дух» (вдохновлять, зажигать) и др.⁹

В христианстве существует несколько пониманий слова «дух». «Бог есть дух», – говорится в Евангелии (Ин. 4: 24), т.е. то, что пронизывает все бытие, все сущее в целом. Выделяется также понятие «Святой Дух» как одна из ипостасей Пресвятой Троицы. Дух – это также искра Божия, частица Творца в человеке. Именно духовное начало объединяет человека с Богом, через него он приобщается к вечности. Такое понимание мы можем встретить и у представителей русской философии (В. Соловьева, Н. Бердяева, И. Ильина и др.).

Душа и дух – понятия, тесно связанные между собой. Исследовательница В.М. Вакулина считает, что это специфические качества, характеризующие лишь бытие человека¹⁰.

Кроме того, душа и дух символизируют соответственно конечное, индивидуальное, психическое, эмоциональное, субъективное и бесконечное, трансисторическое, трансперсональное, объективное. Однако эти характеристики не являются

⁸ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1987. С. 157.

⁹ Словник української мови. Т. 2. Київ, 1971. С. 443.

¹⁰ Вакулина В.М. Духовность как преодоление дуализма души и духа. Суммы, 1998. С. 248.

противостоящими. Наоборот, душа и дух – это комплементарные, взаимоукорененные и взаимодополняющие понятия, а человек – место их встречи и взаимопроникновения. С точки зрения В.М. Вакулиной, духовное бытие является трансцендентным относительно душевной жизни. Душа, как бы выходя за границы самой себя, встречается с чем-то отличным от нее, или это «нечто иное» проникает в душу и тем самым открывает себя ей. Этим «другим» является дух. Духовная жизнь не ограничивается индивидуальным бытием и создает над ним собственную плоскость – объективного исторического духа, безличностного и передающего себя так, что индивиды врастают в него, его наследуют и передают. Дух – улавливание бесконечности и трансляция ее в вечность в объективированных формах культуры, которые мертвы без конечного, мгновенного, но согревающего и животворящего дыхания бессмертной души, являющейся частичкой Бога. Благодаря душе духовный опыт актуализируется как личностный, а не безличный.

Человека как душевное и духовное существо можно толковать соответственно как индивидуальность и личность. Первая характеризует его как материю, «умеющую наслаждаться» (Э. Мунье), а вторая проявляется в той мере, в какой человек может владеть собой, выбирать, формировать и находить себя. Личность – духовный центр, в котором все объединяется. Она выражает цельного человека, ориентируясь при этом, как и духовность, на вневременность, бесконечное самосовершенствование. Три фактора в первую очередь формируют личность: размышления в поисках своего призвания, нахождение своего назначения и способность к самопожертвованию. Личность проявляется как хозяин малейших движений нашей души.

Характеризуя определения духовности и душевности, нужно отметить, что последняя – это прежде всего эмоциональность, чувственность, способность воспринимать моральные проблемы и воплощать их в жизнь. Душевный человек – добрый, порядочный, сердечный, а духовный – глубоко осознающий свою собственную сущность и важность осуществления тех или иных моральных поступков. Когда мы размышляем о духовности, часто используем такие выражения, как «одухотворенный человек» (полный высоких стремлений, ориентированный на духовные, а не утилитарные ценности), «духовно зрелый человек» (личность гармоничная, без перекосов в духовном мире, такая, которая имеет зрелые, последовательные ценностные ориентации), «сила духа», «дерзания духа» (способность действовать смело, свободно, творчески, ориентируясь на высшие духовные ценности в преодолении соблазнов повседневности), «духовная тоска», «порывы духа» (стремление подняться над обыденностью, преодолеть ограниченность своего суетного бытия, борьба с оковами повседневности).

Итак, герменевтический анализ религиозной духовности позволяет достаточно ясно выявить ее смысловые контуры. Как мы видим, в языковой практике понятия «дух» и «духовность» соотносятся в первую очередь с морально окрашенными интеллектуально-волевыми и одновременно творческими качествами личности, требуют мужества, силы, надежды и веры. Духовность всегда соотносится с ориентацией на высшие, вечные ценности в их единстве, со стремлением выйти за утилитарно ограниченные рамки обыденности, т.е. с открытием Абсолютного в человеке и жизни. Духовность связана и со стремлением охватить жизнь во всей

ее полноте, что никогда невозможно до конца, но всегда необходимо для саморазвития личности и социума.

Религиозная духовность предполагает не просто ориентацию на высшие общечеловеческие и религиозные ценности, а способность строить свою жизнь сознательно и свободно в соответствии с ними, поэтому она невозможна без осознанного выбора целей и ценностей жизни, их разумной реализации, а следовательно, охватывает одновременно сферы деятельности, сознания и мышления в их единстве. Исходя из этого, можно сделать вывод, что духовность – это надутилитарно-ценностное содержание и направленность человека и его жизнедеятельности. Духовность по своей сути – это ориентированность на свободу и творчество и их бытийная реализация. Недаром Н. Бердяев выстраивает такой логический ряд понятий: «свобода – творчество – духовность – личность»¹¹. Он доказывает в своих работах, что дух – это свобода и свободная энергия, которая находит и реализует себя в творчестве. Человек может быть свободным, только открывая в себе и своем бытии изначальные и вечные принципы и реализовывая их в своей жизни, находя свою «самость» и воплощая ее в творчестве. При этом «самость» не определяется капризами быстротекущих страстей человека, а является центром его сущностных сил. Быть свободным – значит, иметь возможность быть самим собой, т.е. быть духовной, суверенной личностью. Опыт истории доказывает, что равенство возможно только как равенство в свободе, т.е. равенство самоценной духовной суверенной личности с другими самоценными духовными суверенными личностями. Следовательно, духовность несовместима с любыми формами насилия как в процессе ее формирования, так и в процессе функционирования.

Раскрывая взаимосвязь свободы и духа, И. Ильин писал: «Дух человека» свободный «не в том смысле, что на него» ничто не влияет, «...или что он “не несет никакого бремени ущерба и причин”, а в том смысле, что ему предоставлен дар самоуглубления, самоосвобождения, каким он должен соблазниться и утвердиться... Духовная свобода человека – это дар освобождать себя от всякого влияния, как внутреннего, так и внешнего, которое является неприемлемым и отклоняется»¹².

Некоторые исследователи утверждают, что религиозная духовность имеет пассивный характер. Однако К. Юнг, например, опираясь именно на семантический анализ, показывает, что «...согласно своей первоначальной природе духа, связанной с воздухом, он всегда выступает как активная, окрыленная и подвижная, а также как животворящая, побуждающая, увлекательная, инспирирующая сущность. Дух есть, выражаясь современным языком, динамическое начало, которое образует классическую противоположность веществу, а именно его статичности, косности и бездушию. Это в конечном счете противоположность между жизнью и смертью»¹³.

Религиозная духовность не только в метафизически-семантическом, но и в персонально-бытийном плане выступает как одна из наиболее развитых

¹¹ Бердяев Н. Смысл творчества (опыт оправдания человека). М., 1996.

¹² Ильин И. Путь к очевидности. С. 303.

¹³ Юнг К. Душа и миф: шесть архетипов. Київ, 1996. С. 334.

и напряженных форм активности. Самопробуждение духа, духовности, поддержание их в «действующем состоянии» требуют непрерывных усилий. Эта активность проявляется в процессе самоодухотворения человека – перехода к принципу существования, а не владения (в том смысле, в каком они раскрыты у Э. Фромма). Духовность – это творческая направленность, сила, энергия человека, поэтому, например, нельзя дать ребенку духовность извне, можно лишь создать соответствующие условия для ее пробуждения и дальнейшего саморазвития; нельзя овладеть духовностью раз и навсегда как какой-то вещью, можно быть (или не быть) духовным, т.е. направленным на надутилитарные ценности, и соответствующим образом производить и реализовывать стратегию и тактику своей жизни (что требует постоянных, непрерывных усилий) или быть погруженным в поток обыденной жизни, существовать как вещь среди других вещей. Духовность – это определенный тип мироотношения, который сам по себе не может быть ни пассивным, ни потребительским. Это триединство свободного, творческого, ответственного и любовного отношения к Богу, Абсолюту (безусловному ценностному ориентиру), отношению к миру (природе, обществу, другим людям), к самому себе. Духовность определяется не тем, что человек потребляет, а тем, что он создает. Любое потребление (материальное или духовное) может иметь две формы: потребительство, если процесс потребления выступает как самоцель, или творческое потребление – создание новых духовных и бытийных структур. Еще Сократ отмечал, что человек может жить, чтобы есть, а может есть, чтобы жить.

Духовно богатый человек, по Экхарту, похож на «сосуд, который увеличивается по мере того, как наполняется, и никогда не бывает полным»¹⁴. В этом утверждении открывается и определенная парадоксальность духа, духовности. Духовное богатство может существовать только в том случае, если оно превращается в духовное убожество, но это не унижение и самобичевание, а ощущение смиренности и покорности Богу и Его воле. Человек может быть одновременно и убогим, так как все, что он делает, принадлежит Богу, и богатым, так как все, что принадлежит Богу, принадлежит и человеку, душа которого является частицей Божией. «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное», – утверждает в Евангелии от Матфея. Э. Фромм, опираясь на Экхарта, объясняет, что «духовная нищета» означает отсутствие жадности в любых ее формах (жажды вещей, знаний, преданности собственному «я»), а также самоуверенности, самодовольства, самоуспокоенности, остановки в саморазвитии. Духовное богатство формируется не тем, что человек имеет или потребляет, а тем, что он отдает Богу и миру.

В этом контексте духовность противопоставляется телесности, стремлению человека в первую очередь удовлетворять свои материальные потребности, получать как можно больше телесных наслаждений и материального богатства. Тело, согласно религиозным взглядам, – это материальная оболочка, в которой находятся душа и дух человека. Оно противопоставляется душе, так как соблазняет ее разнообразными страстями и чрезмерным стремлением к телесным наслаждениям, но одно-

¹⁴ Фромм Э. Иметь или быть. М., 1990. С. 73.

временно является и «храмом Духа Святого», поэтому о нем нужно заботиться и содержать его в чистоте. Тело соблазняет душу к осуществлению грехов, но в то же время является стимулом ее роста, так как, проходя через телесные испытания, человек преодолевает искушения и растет духовно. Если душа и дух человека управляют телом, ограничивая его страсти, то они преобразуют эту телесность, одухотворяя ее. Согласно христианским канонам, в конце времен превращенное, одухотворенное тело воскреснет вместе с душой и духом, и они будут составлять целостное существо, которым стал Христос после своего Воскресения. Таким образом, говоря о духовности, душевности и телесности как основных компонентах личности, мы акцентируем внимание на их неразрывном единстве, которое наиболее полно проявляется в процессе постоянного самосовершенствования и духовного роста.

Следует отметить, что некоторые ученые, исследуя данную проблематику, используют также понятие «духовость». В частности, украинский мыслитель С. Ярмусь определяет ее как сознательную активность человеческого духа, которая возвышает человека, облагораживает, помогает проявлять стремление к Божественному миру¹⁵. Духовость, по мнению автора, объединяет активность ума, сердца и духа личности, т.е. все проявления ее жизни, вдохновленной идеалом Наивысшего Добра, Благодатного Божественного Духа.

Таким образом, религиозная духовость – это, по мнению богослова, активность человеческого духа, направленная на достижение высших ценностей – Любви, Добра, Истины. С. Ярмусь и некоторые зарубежные исследователи, в частности, французский ученый Льюис Буер, выделяют два уровня религиозной духовности: официальный церковный и выражающийся через различные народные традиции. С. Ярмусь связывает выделение этих двух уровней с аспектами восприятия религии и понимания ее сущности. Критерием первого является церковно-вероисповедная нормативность, а второго – этико-фидеистичный прагматизм, сущность которого проявляется в ощущении глубинной связи с чем-то Божественным, сакральным, даже если это ощущение не сложилось в какую-то определенную форму.

Церковно-вероисповедный уровень духовности предполагает прежде всего знание и выполнение различных религиозных норм (догматов, канонов, церковного устава), необходимых для правильного исповедания христианского учения. Однако даже безупречное их соблюдение не всегда означает глубину веры.

Достаточно четко различает понятия «духовость» и «духовность» доктор философии Е.А. Сверстюк¹⁶. Духовность он связывает с духовной литературой, а духовость считает культурной производной, необязательно с ней связанной. По мнению автора, понятие «духовость» происходит от духа и показывает истинную глубину человеческой сущности.

Опираясь на изложенные рассуждения, можно прийти к выводу, что духовость является первым уровнем духовности наряду с душевностью и телесностью. Следует отметить, что этот термин используют преимущественно представители

¹⁵ См.: Ярмусь С. Православное Богочитание как опыт веры. Киев, 1994; *Он же*. Досвід віри українця: вибрані твори. Київ, 2002.

¹⁶ Сверстюк Є. Культура і святість // Вісник міжнародної асоціації українців. 1991. № 1. С. 75.

украинской диаспоры, поэтому его употребление также можно связать с особенностями языка.

Рассмотрев основные компоненты религиозной духовности, мы также должны исследовать ее взаимосвязь с религиозным сознанием, религиозным мировоззрением личности – системой принятых ею религиозных ценностей, определяющих отношение к окружающей реальности, к бытию. Для этого необходимо четко определить само понимание бытия.

Бытие – это средство утверждения человека в мире и форма его открытия миру, все то, что окружает человека и противостоит его духу, поэтому задача личности – одухотворять и изменять его. По М. Хайдеггеру, бытие в основе своей является объективной реальностью, существующей перед человеческим существованием, а потому духовно нейтральной и морально неопределенной. Только придя в это бытие, человек начинает его познавать, поэтому человеческое бытие наиболее полно раскрывает содержательность мирового целого, т.е. бытия как такового.

Однако бытие человека очень неустойчиво, что подталкивает его к поискам какой-либо опоры. При этом человек, являясь медиумом (средним звеном), в котором объединяется и материальное, и духовное, в зависимости от многих обстоятельств может обратиться как в одну, так и в другую сторону. Иногда глубинной основой бытия человека становится материальное в силу его «весомости», основательности, стабильности. Другим материальное представляется символом меняющегося, ничтожного, текущего, конечного (сегодня есть, а завтра – нет), поэтому они обращаются к тому, что всегда с ними, – к духу. Ориентация на конечное и бесконечное приводит к различным результатам. Овеществление делает человека подобным вещи – устойчивым, но не гибким, весомым, но утратившим легкость, локальным, но теряющим ощущение связанности, общности. Ориентация на дух противоположна: она пытается связать несвязанное, соединить разрозненное – познать все как единое и вписать в эту целостность свое существование. Это единственное – Бог (Логос, Нус, Дао и т.д.), связывающая сила нашего бытия, способная собрать разрозненные осколки, отдельные события и разные чувства в единое целое.

В религиозном мировоззрении бытие – это все, что создано высшим Божественным началом. Следовательно, оно по определению является одухотворенным, и жизнь верующего человека направлена на осознание и принятие этого факта. Однако человек не может рационально подтвердить существование Божественного, это становится для него актом веры. Именно исходя из веры в Божественное человек определяет смысл своей жизни. Вера предстает составной частью религиозной духовности, а духовное бытие – сферой ее применения.

Однако можно ли четко определить, что такое духовное бытие и поддается ли оно какому-то изучению? Духовная сфера предстает перед нами как очень шаткая и неопределенная реальность. Мы можем лишь переживать ее внутри себя, поэтому возникает вопрос: она действительно реально существует или это лишь творение нашего сознания? Еще Платон выделял высшую духовную сферу, которую он называл царством объективных идей и которую, по его убеждению, невозможно постигнуть с помощью разума. Путь к непосредственному контакту с духовным лежит либо через признание человеком достоверности непосредственного внутреннего

чувства, т.е. констатацию наличия души и духа, либо через ряд философских обоснований, которые создают теоретическую основу познания духовного.

Таким образом, духовное как предмет религиозной духовности является, с одной стороны, идеальной реальностью, которая недостижима для эмпирического наблюдения и которую невозможно исчерпывающе описать ни в чисто объективных, ни в субъективных терминах, ни в понятиях субъектно-объектного взаимодействия, а с другой – основой существования внутреннего мира любого человека, поскольку каждая личность, даже безнравственная, не может не иметь духовного начала. Так мы подходим к рассмотрению соотношения категорий духовного и идеального. Само понятие *идеального* происходит от платоновских «идей», «эйдосов» – совершенных сущностей вещей. Идеальное – это истинное бытие вещей. Однако постепенно понимание идеального менялось и приобретало значение чего-то противостоящего материальному, физически данному, телесному. В этом смысле идеальное приблизилось к духовному, так как ассоциировалось с психическим, внутренне данным.

Духовные явления и процессы являются идеальными, сверхчувственными. В этом аспекте они противостоят материальному, которое понимается как свойство быть объективной реальностью. Таким образом, идеальное, в противоположность материальному, стало субъективной реальностью, которой и были духовные явления.

В сопоставлении с материальными процессами духовное определялось через идеальное как его сущностная характеристика. Однако это чисто материалистическое понимание как идеального, так и духовного, которое является, с точки зрения материалистов, производным от материального. Богословие же не может считать, что материальное – это чисто объективное, а духовное – чисто субъективное. В религиозном сознании, наоборот, духовная реальность является истинной, объективной реальностью, а материальное бытие – производным от нее. Другой вопрос, каким образом можно познать эту реальность и можно ли вообще ее познать. С религиозной точки зрения постижение духовного мира возможно лишь через внутренний мир личности с помощью веры.

Внутренний мир, или «непосредственное самобытие»¹⁷ (термин С. Франка), человека является единственным, неповторимым и незаменимым, следовательно, не может без остатка выразиться, воплотиться ни в каком проявлении себя для другого, ни в каком общении. Экзистенция человека характеризуется уникальностью, поэтому у него часто появляется потребность в преодолении той «единственности» и «одиначества», на которые он обречен. Для этого нужно сильное гармонизирующее начало (что-то вроде монадологии Г.В. Лейбница), которое синхронизировало бы формы проявления чувств отдельных индивидов, объединяя их и тем самым усиливая. Этим началом может быть не только Бог, но и нравственный закон, любовь, другой человек и т.д. В любом случае реальное трансцендирование происходит только в том случае, если «непосредственное самобытие» встречает и при-

¹⁷ Франк С.Л. Предмет знания: душа человека. Мн.; М., 2000. С. 631.

обретает вне самого себя, за своими пределами родственную реальность, с которой оно способно слиться или на которую может опереться своей внутренней сутью.

Человек в своей сущности очень одинок. Для преодоления этого чувства он стремится к единению общения, совместной деятельности. Это порождает стремление к причастности – единичного к общему, актуального к потенциальному, одинокого к общности, конечного к бесконечному. Как правило, это может реализоваться в социальности – потребности быть принятым и объединенным с другими, но часто эта социальность заслоняет личное трансцендентное содержание индивида.

Социальное «мы» всегда является утверждением частности, усиленным количественно за счет числа членов группы, направлено против личностного отделения и развития индивида, как, впрочем, и любая социальность, пытается подчинить его безличной массовости, чтобы он был «как все». Иногда индивид и сам считает, что быть «как все» – высшая добродетель. Благодаря такой позиции он приобретает чувство безопасности, устойчивости, силы.

Тем не менее не всегда объединения, в которых человек чувствует общность с другими, становятся конструктивными. Такого рода привлечение иногда подменяет индивидуальный эгоизм коллективным (национальным, религиозным, партийным), но не приводит к настоящей духовности, которая возможна лишь при соотношении человеческого бытия с Богом, с трансцендентным началом. В последнем случае участие в любых нормах социальности выступало бы элементом единения с чем-то вечным, абсолютным, отодвигая на задний план конечное, материальное, временное, а с ним и низменные чувства, интересы, которые его сопровождают.

Следует отметить, что религиозная духовность – явление не только индивидуальное или только общее и не противопоставление единичного и общего, а возможность их объединения; это медиум, в котором один субъект встречается с другим, и оба формируют свою субъективность. Без этой встречи субъекты не были бы субъектами. Основой религиозной духовности являются узнавание себя в другом, диалог, выходение за пределы узкого круга своих интересов, открытость для общения с другими. Будучи настроенным на диалог, индивид создает тем самым условия для бесконечного развития собственного мира, его обогащения через взаимодействие с «инаковостью». Благодаря этому чужой духовный мир становится «своим», «усваивается» своей собственной экзистенцией. Таким образом, духовность дает возможность ощутить состояние близости одной субъективности с другой. Такой опыт оказывается возможным только благодаря первичной потребности человека и способности его стать на место другого, заменить его, выслушать, понять и вместе, сообщая, охватить бытие. Близость как основа человеческого общения является отношением двух своеобразных субъективностей; она возникает пассивно и является априорной, металогической характеристикой, которой сознание человека охвачено до того, как она становится образной и постигаемой. Постигается она интуитивно.

Межличностные отношения – это одновременно и сфера реализации духовности, и источник, в котором она зарождается. Только через понимание другого, через согласие или не согласие с ним человек приходит к пониманию себя, поднимается до познания Духа. Путь этот сложный и извилистый, на нем неизбежны

болезненные падения, разочарования, переживания острых противоречий, ошибки. Нет более сложного объекта для познания, чем личность с неисчерпаемостью ее динамичного «Я». Ничто не возбуждает так переживания человека, не заставляет так напряженно работать мысль, как другой человек, независимо от того, признаем ли мы это, не осознаем или выталкиваем во мрак подсознательного.

Направленность сущности одного человека на другого наиболее полно проявляет себя через чувство любви. Оно придает смысл человеческому бытию, делает его «вечным». Настоящая любовь переживается как нечто непреходящее и вечное, несмотря на обыденность обстоятельств. Открыв для себя духовный мир и достоинства другого человека, его ценность (а это позволяет лишь любовь), тот, кто любит, обогащается и, естественно, хочет сохранить свое достоинство, несмотря на напряжение, внешние и внутренние препятствия. Исследователь Фон Хаттинберг отмечал, что любовь видит человека таким, каким его предвидел при создании Бог. Именно любовь позволяет подняться на высшие ступени постижения Духа. В теплых лучах любви созревает, вырастает ребенок. Окрыленная любовью, самоутверждается зрелая личность. В христианстве сам Творец есть Любовь, и проявляя любовь к нему, к миру, к ближнему своему, мы также становимся сотворцами, преобразая себя и все вокруг нас. Именно такие понятия, как «вера, надежда и любовь» являются важнейшими составляющими религиозного сознания, которое лежит в основе религиозной духовности.

Большинство исследователей определяют религиозное сознание как отражение объективной действительности в форме образов, представлений, понятий, идей, чувств, возникающих на основе уверенности личности в существовании Божественного. Категории духовности и сознания очень тесно взаимосвязаны. В классической философии понятие сознания ассоциировалось с такими терминами, как мышление, психика, дух. Р. Декарт под ним понимал всю совокупность духовных явлений и процессов в единой целостности. В сферу сознания попадает весь внешний и внутренний опыт человека, поэтому оно становится всеобщей характеристикой человека и универсальным определением его духа. Однако нельзя полностью отождествлять сознательное с духовным. Последнее имеет гораздо более глубокие корни, лежащие в сфере бессознательного, в которой сознание – это лишь небольшой островок. Небезосновательно З. Фрейд называл бессознательное двигателем всех наших поступков. Если Я (Эго) является носителем сознания, то душа – носителем бессознательного. Именно с последним связаны такие интересные психологические феномены, как интуиция, прозрение. Все творческие начинания формируются в бессознательном и лишь затем актуализируются в сознании. Не зря считают, что связь с Божественным осуществляется через подсознание. В основе человеческого бытия всегда лежит подсознательная уверенность в существовании чего-то сакрального, сверхбытийного.

Таким образом, сознание не исчерпывает феномен духовного, наоборот – дух является носителем сознания, которое направлено на осмысление духом своего собственного бытия и бытия мира в целом. Сознание – это своеобразная ипостась духа. Оно может вводить в свою сферу любое явление как окружающего, так и вну-

тренного мира, актуализируя его, а следовательно – выступать в роли представителя феномена духовного в целом.

Религиозное сознание проходит несколько этапов в процессе своего формирования: 1) мироощущение, мировосприятие; 2) миропонимание; 3) миропереживание; 4) миропреобразование.

Прежде чем у верующего человека сформируется миропонимание, т.е. определенная целостная картина мира и система духовных ценностей, которые определяют его поведение, он должен воспринять и почувствовать явления и процессы окружающей действительности. Эти функции выполняет сознание, получая внешние данные, активно преобразуя их и используя. Однако этот отражательный процесс является выборочным, происходит в соответствии с принципами той или иной религии. Переработав всю полученную информацию, сознание создает целостную картину мира, которая лежит в основе мировосприятия.

Религиозное мировосприятие – это особое целостное видение мира, для которого характерны элементы образности, чувственно-наглядные представления о миропорядке, происхождении и строении всего сущего, вытекающие из определенных религиозных идей и представлений. Миропереживание – это эмоциональное отношение к определенной целостной реальности, которая уже создана в своем воображении верующим человеком. В основе миропереживания лежат религиозные чувства и настроения. Они могут иметь различную направленность как негативную (чувство страха Господня), так и позитивную (любовь, милосердие, благоговение перед величием Творца), но основная их функция – закрепление и дальнейшее углубление веры личности. На этом этапе, когда у верующего человека уже создана целостная религиозная картина мира и он имеет сформированный духовный стержень, приходит время преобразования им окружающей действительности. Это превращение базируется на глубинных нравственных основаниях личности, четком осознании своего места и предназначения в мире. Человек как целостное существо, образ и подобие Бога должен изменять и одухотворять окружающий мир, активно содействуя воплощению в нем высших духовных ценностей любви, добра, истины, красоты. При этом верующая личность становится подобной Богу, поскольку также является соавтором окружающего мира.

Основные пути формирования религиозной духовности – разум, воля и чувства. Разум лежит в основе первых двух этапов этого процесса (мироощущения и миропонимания), чувства – в основе миропереживания, а воля – в основе миропреобразования. Однако прежде чем проявлять определенную активность, человек должен понять, почему он действует и для чего, т.е. осознать интерес, потребности и ценности, которыми он руководствуется при выборе цели. Главным направляющим элементом при этом становится вера, которая структурирует все прочие составляющие, объединяя их в единую целостность.

Подводя итоги, можно сделать вывод, что религиозная духовность – это достаточно сложный культурный феномен, который имеет целый спектр определений. Это и глубинные состояния верующего человека, связанные с ощущением Божественного, сакрального; и отображение переживаний, преобразование окружающей действительности, осуществляемое на основе высоких морально-

нравственных устоев; и процесс самоопределения, самовыражения верующего человека в мире, формирования у него высоких духовных ценностей. Религиозная духовность не может сводиться ни к религиозности, ни к нравственности, ни к душевности. Этапы формирования религиозной духовности – мироощущение, мировосприятие, миропонимание, миропереживание и миропреобразование; пути формирования – разум, чувства и воля, объединенные религиозной верой. Основа религиозной духовности – понятие священного, которое включает весь комплекс ценностей и является тем абсолютно совершенным, сакральным, святым, к которому стремится верующая личность.

В современных условиях именно понимание сущности религиозной духовности дает возможность человеку по-новому определить свое место в мире, правильно оценить причины нарастающих глобальных проблем и наметить наиболее эффективные и правильные пути их преодоления, базирующиеся на построении гармоничных отношений «Бог (трансцендентное) – человек – общество – природа», что невозможно без четкого следования религиозным и моральным заповедям.

© Чуприй Л.В., 2010

КУЛЬТУРА И ИНКУЛЬТУРАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО И МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА*

До недавнего времени Церковь и культура в конфессиональном понимании не могли быть равнозначными и равноправными величинами. Партнерство дихотомии «Церковь – культура» отрицалось как первой, так и второй. Историческая Церковь пыталась стоять над культурой, а культура – дистанцироваться от Церкви. Представление о культуре Церковь связывала лишь с религиозной культурой, определяемой ею как социально репродуктивная или творческая деятельность людей в той сфере бытия и сознания, которая связана с верой в сверхъестественное. Религиозная культура всегда была конфессионально-дифференцированной и выражала исторически достигнутый уровень развития религиозных течений (секта, деноминация, Церковь или религиозное сообщество – институционализированное церковное учреждение), разделялась на материальную (в ее основе лежал религиозный культ) и духовную (система образцов, норм поведения и религиозных знаний, которые систематически прививались, закреплялись определенной Церковью, а также уровень овладения ее последователями данным вероучением).

Вместе с тем между культурой народной, тем более светской, и церковной традиционно существовали бездна и противостояние. Православная Церковь на Руси всегда воевала с народной дохристианской культурой. Не преодолев ее влияние, Церковь вынуждена была пойти на синкретическое сосуществование с ней. Католическая Церковь лишь на II Ватиканском соборе (1962–1965) сформировала новое понимание культуры. Протестантизм с самого начала своего существования, особенно в Новом свете, позиционировал себя как отождествление религии и культуры. С одной стороны, антипросветительский характер протестантизма проявился в осуждении театра, живописи, светской литературы, развлечений как непродуктивной траты времени и средств (позднее эти виды деятельности были легализованы с условием, что они станут источником дохода). С другой стороны, социально-этические идеи протестантизма стали духовным выражением наметившейся тенденции общественного развития и в таком

* Публикуется в новой редакции по: *Яроцкий П. Культура і інкультурація в контексті міжрелігійного і міжкультурного діалогу // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій: наук. збірник. Київ, 2009. С. 105–116.*

качестве действительно сыграли важную, хотя и не решающую, роль в формировании дисциплины и культуры труда и, в конечном итоге, в становлении американской нации. Современные новые религиозные течения (как неохристианские, так и ориенталистские) стоят вне культур тех народов, где они пытаются найти неофитов.

Попытка преодолеть разрыв между религией и культурой в последнее время активно осуществляется Римско-Католической Церковью. Ее понимание и определение «культуры» касается всего, чем *человек* «совершенствует и развивает всестороннюю способность своего духа и тела»¹, и подразумевает:

- 1) в процессе познания и труда постепенно и неуклонно достигать контроля над миром;
- 2) делать более человеческой как общественную, так и семейную жизнь, а также государственную сферу;
- 3) совершенствовать и приумножать духовность, ставя ее на службу всего человеческого сообщества.

Следовательно, культура рассматривается широкоаспектно – в историческом и общественном, социологическом и этнологическом, теологическом и религиозном «срезах». Культура имеет свою инфраструктуру, включающую:

- 1) человеческий труд и созданные им материальные, интеллектуальные и духовные блага;
- 2) религиозную практику и формирование обычаев и традиций;
- 3) развитие науки и искусства, всего того, что принадлежит к сфере эстетики, на чем формируются предпосылки человеческой жизни.

Таким образом, Католическая Церковь заинтересована в развитии всей инфраструктуры культуры, «вписывается» в нее и активно участвует в ее развитии, совершенствовании, очеловечивании и предании ей высших измерений духовности.

В католической «теологии культуры» большое значение придается условиям и формам современного культурного развития, через призму которого Церковь рассматривает и будущее мира, и свое присутствие в нем. Именно поэтому в душепастырской конституции II Ватиканского собора, почти во всех послесоборных энцикликах и посланиях, особенно в период понтификата Папы Иоанна Павла II, феномен культуры приобретает *особое значение* и широкую интерпретацию. Католическая Церковь считает, что современную культуру характеризуют следующие признаки:

- 1) точные науки развивают огромный критический потенциал;
- 2) новейшие психологические исследования доходят до *глубин* человеческой активности;
- 3) исторические дисциплины способствуют новому пониманию событий, вещей, явлений, тенденций под углом их изменчивости и *эволюции*;
- 4) обычаи и традиции постоянно унифицируются;

¹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym // Sobór Watykański II: Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Pallottinum, 1967. S. 583.

5) *индустриализация, урбанизация* и другие феномены *технологического развития*, влияя на общественную жизнь, создают новые формы культуры, новые способы мышления, деятельности, использования свободного времени;

6) развитие новых отношений и форм общения между разными этносами и конфессиональными сообществами открывает каждому человеку доступ к богатствам различных форм культуры.

Таким образом, «постепенно формируется всеобщая, универсальная форма культуры, которая тем быстрее и тем лучше развивает и выражает всеобщую форму человеческой культуры, чем лучше и глубже учитывает и оценивает обособленность и индивидуальность разных культур»².

Католическая Церковь в центр культуры ставит человека, изменяя тем самым теологические векторы в понимании культурного феномена от теоцентризма к антропоцентризму. Идеологи «теологии культуры» недвусмысленно заявляют: «Во всем мире все больше растет чувство автономии и одновременно – моральной зрелости человеческого рода, что имеет огромное значение для его духовной и моральной ответственности. Этот факт становится еще понятнее, когда осознается процесс единения мира, а также задача, которая стоит перед нами, чтобы в истине и справедливости строить новый мир, лучший мир. Таким образом, мы являемся свидетелями рождения нового гуманизма, который характеризует человека в первую очередь как носителя ответственности перед своими братьями и всей историей»³.

Исходя из постулата инкультурации, т.е. сочетания культуры и Евангелия (конкретнее – евангелизации культуры), Церковь пытается способствовать всем проявлениям культуры, особенно искусству, в «налаживании контактов с христианским сообществом». Вместе с тем, не отрицая «автономных прав» «пользования упорядоченной свободой», католические идеологи утверждают: «Должны получить признание Церкви новые формы искусства, которые отвечают вкусам и наклонностям современного человека и согласовываются с естественными особенностями разных народов и стран. Они должны получить признание в храмах, если способствуют сближению с Богом через свое соответствующее выражение, согласное с требованиями литургии»⁴.

Таким образом, Церковь посредством «теологии культуры» пытается направить процесс евангелизации таким образом, чтобы она «стала понятной для человеческого ума и органичной для современной жизни людей». Это предусматривает достижение следующих результатов:

– во-первых, верующие должны жить в самых тесных связях и понимании с людьми других религий и неверующими, чтобы осознать способ мышления, ощущения, характерный для их умственной культуры;

– во-вторых, верующие должны совмещать знания, полученные в результате новых научных исследований и изобретений, а также соизмерять доктрины дру-

² Ibid. S. 583.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

гих религий с христианскими обычаями и образованием, христианскими доктринами, чтобы религиозная культура и правильное состояние духа шли в паре с научным знанием и развитием технических достижений, позволяя верующим все оценивать и объяснять в христианском духе⁵.

Новое осознание культуры, занявшее в Католической Церкви после II Ватиканского собора главное место, зафиксировано в соборном документе о возможности разных подходов к пониманию культуры как «факторов, которые помогают человеку совершенствоваться и раскрывать многогранность его духовных и физических черт»⁶. Собор признал современное социологическое и этнологическое понимание культуры, а также допустимость «плюрализма культур». В соборной конституции этой теме посвящен целый раздел, квинтэссенция которого заключается в том, что Церковь предпринимает важный шаг к открытости и гибкости в понимании культуры. «Современный антропологический подход Ватиканского собора к культуре обнаруживает что-то целиком отличающееся от классического элитарного понимания культуры»⁷.

Концепция инкультурации, которая предполагает адаптацию литургии, всего комплекса богослужения, в частности, церковного языка, церковного послания к национальным культурам, таким образом, должна способствовать тому, чтобы любая культура, преобразованная и возрожденная Евангелием, отвечала живой народной традиции, оригинальному национальному выражению христианского послания. Диалог Церкви с национальными культурами становится той важной жизненной необходимостью, от которой зависит последующая судьба Церкви в третьем тысячелетии. Выступая на Европейском конгрессе еkkлезиального движения по вопросам культуры, Папа Иоанн Павел II сказал: «Вера, которая оторвана от культуры, не может быть полностью воспринятой, тщательным образом продуманной и правильно прожитой»⁸. Следовательно, «сочетания культуры и веры требует не только культура, но также и вера»⁹. Таким образом, Католическая Церковь в современном мире в наибольшей степени заинтересована в культуре, которая существует для человека и исходит от человека, охватывает всю совокупность жизни каждого народа. Мотивируется это тем, что воплощение Христа в человеческую природу является в то же время культурным воплощением.

Проблема «Церковь – культура» была в центре обсуждения на Поместном Соборе Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата (УПЦ КП) в июле 2004 г. Однако обсуждение этой проблемы приобрело эсхатологический дискурс. Архиепископ (в настоящее время – митрополит) Переяслав-Хмельницкий Димитрий в своем соборном докладе «Духовное возрождение украинского об-

⁵ Ibid. S. 591.

⁶ *Saudium et Spes*. § 53.

⁷ *Poupard P.* The Church and Culture, challenge and confrontation. St.-Xouis, 1994. P. 5.

⁸ *John Paul II.* Autograph Letter of Foundation of Pontifical Council for Culture. 1982. 20 May. II Acta Apostolicae Sedis, 74, 1983. P. 683–688.

⁹ The Motu Proprio, *habe* Pontificaius, 25 March 1993 // *Atheiyni and Faith*. Vatican City. XXVII, 2, 1993. P. 84.

щества в условиях глобализации мира» ригористично заявил, что «разрыв в свое время культуры с Церковью обернется потерей, упадком и в конечном итоге – смертью для культуры»¹⁰. Опираясь на апокалиптическое пророчество апостола Петра о «приближении Судного дня», в котором «Земля и все дела на ней сгорят» (2Пет. 3: 7; 3: 10), архиепископ считает, что будущее культуры уже определено, поскольку «вопрос о культуре упирается в конечную судьбу человечества и требует своего решения перед лицом огня»¹¹. Комментируя этот евангельский текст, архиепископ Димитрий предусматривает несколько вариантов будущего культуры в свете обоснованной им «эсхатологии культуры». С одной стороны, как он считает, «не все сгорит, а все будет предано огненному испытанию», а с другой – безапелляционно утверждает архиепископ, – «это не означает, что в будущем будут сохранены все человеческие шедевры и вообще все, что в этом мире мы называем культурой»¹².

Очевидно, что такой апокалиптический дискурс в настоящее время уже не присущ не только католической онтологии, но и протестантской эсхатологии, а с точки зрения соборного видения УПЦ КП, будущее культуры пессимистично. Постановка проблемы «православие и культура» на Поместном Соборе УПЦ КП засвидетельствовала, что, во-первых, Церковь тревожит современное состояние и тенденции развития культуры в контексте культурной глобализации, которая вытесняет из культуры Бога; во-вторых, Церковь окончательно не определилась в своем отношении к культуре как ценности; в-третьих, в ее подходе к культуре наблюдается определенный релятивизм: культура не признается как абсолютная ценность, хотя она является свидетельством человечества об определенной реальности. В то же время делается предостережение об «идолопоклонничестве в отношении к культуре», которое с точки зрения Церкви «также является утопическим, как ее полное отречение». Таким образом, Православная Церковь не видит перспективы межрелигиозного и межкультурного диалога, поскольку не признает ценностей современной мировой и национальной культуры, независимой от Церкви.

Проблема взаимоотношений между Евангелием и культурой, верой и культурой, как полагают иерархи Украинской Греко-Католической Церкви (УГКЦ), была поставлена и в основном решена самим Иисусом Христом. Принадлежавший от рождения к еврейскому народу, воспитанный его культурой, сформированный его религией и проникнутый его менталитетом в мышлении и чувствах, Христос был в определенном смысле продуктом еврейской культуры. Даже его посланничество о спасении было адресовано в первую очередь соотечественникам («Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» – Мф. 15: 24). Однако перед тем как покинуть землю, Христос сказал: «Итак, идите и научите все народы» (Мф. 28: 19).

¹⁰ Декларація Київського Патріархату «Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу», прийнята Помісним Собором Української Православної Церкви Київського Патріархату 15 липня 2004 р.

¹¹ Голос Православ'я. 2004. № 15.

¹² Там же.

Следовательно, трансцендентный элемент его миссии должен оставаться одинаковым для всех народов, тогда как еврейский элемент его посланничества должен быть заменен культурным элементом каждого этноса. Такая концепция сочетания религиозной веры и национальной культуры поддерживается современными духовными авторитетами УГКЦ.

Папа Иоанн Павел II сформулировал концепцию инкультурации, т.е. евангелизации Церкви и мира с помощью синтеза Евангелия и национальной культуры. «Евангелие не противопоставляется данной культуре, то есть, встречаясь с любой культурой, не намеревается лишить ее присущего ей содержания, не пытается навязать общие, не свойственные ей формы»¹³. Папа гарантирует, что «встреча Евангелия с культурой» ничем не угрожает последней, а наоборот, «дает культуре вдохновение для последующего развития». Конкретизируя эту концепцию, автор энциклики «*Fides et ratio*» объясняет, что евангелизационная миссия на своем пути встретила и освоила сначала греческую культуру и философию, но этот факт не означает, что нужно отбросить другие философские школы и национальные культуры. «Сегодня, когда постепенно Евангелие достигает культурных пространств, которые остаются вне сферы христианского влияния, новое задание стоит перед инкультурацией»¹⁴. Папа Иоанн Павел II был убежден, что проблемы, стоящие сейчас перед Церковью, подобны тем, которые решала христианская Церковь первых веков. Чтобы идти вперед в третье тысячелетие, нужно вернуться обратно, к началу первого века. Придавая именно такой дискурс инкультурации, этот Понтифик был проникнут заботой в первую очередь о странах Востока – Индии, Китае, Японии, народах Азии и Африки, которые имеют самобытную и богатую культуру, собственную философию, давние религиозные традиции, свой образ жизни, присущий им менталитет. Экспериментальной базой инкультурации после Африки, где в течение последних десятилетий активно внедряется Евангелие в национальные культуры, должна была стать Индия. Иоанн Павел II с большим уважением относился к этой стране и полагал, что «индийская мысль с большой духовной энергией приобретает опыт, который, освобождая человека от ограничений времени и пространства, имел бы абсолютную ценность»¹⁵.

Оптимизм Иоанна Павла II относительно возможностей инкультурации основывался на нескольких критериях. Во-первых, универсализм человеческого духа в неизменном виде присутствует в разнообразных культурах. Во-вторых, когда христианская Церковь встречается впервые с большими культурами (китайской, индийской или японской), то «она не отрекается от того, что позаимствовала благодаря инкультурации с греко-латинской мыслью». На этом основании в энциклике «*Fides et ratio*» формулируется, в сущности, пророческое задание инкультурации, в первую очередь для Римо-Католической Церкви: «Этот критерий в конечном итоге обязывает Церковь каждой эпохи, также

¹³ Encyklika “*Fides et Ratio*” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem. 14.IX.1998. § 71. S. 106; § 72. S. 107.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibid. § 72. S. 108.

Церковь завтрашнего дня, которая станет богаче благодаря своим контактам с восточными культурами, из этого наследства черпать новое указание, чтобы установить плодотворный диалог с культурами, которые человечество сможет создать и развить в своем путешествии в будущее»¹⁶.

Следовательно, «инкультурированная Церковь» завтрашнего дня в соответствии с заданными Папой критериями будет представлять собой синтез больших мировых культур и философий, приспособленных к Евангелию. Если такой проект будет реализован, человечество в XXI в. может встретиться с новой универсальной религией, которой пока нет аналога. Однако это, на наш взгляд, пока еще очень гипотетично и даже утопично.

В последнее время во всей своей остроте проявляется другая проблема: сохранение католической идентичности в современной глобализованной и секуляризованной Европе и в других частях мира. Поскольку более миллиарда католиков живут рядом с почти миллиардом других христиан (преимущественно протестантами и, в частности, харизматами) и 1,3 млрд (а по последним данным статистики – почти 1,5 млрд) мусульман, тенденция очевидна: католиков становится все меньше по сравнению с другими христианами и мусульманами. Возникает проблема культурных и религиозных различий, которая угрожает католицизму. В таких условиях сохранение католической идентичности и исторических корней католицизма довольно проблематично.

Католицизм (и это уникальное явление во всей его истории) «покинул» Европу в результате религиозного кризиса, который переживает этот континент. Вместо этого он стал распространяться в других частях света, где он находится в меньшинстве и в окружении других культур и религий. Демографический спад в современной Европе и демографический всплеск в азиатских и африканских странах не обещают улучшения ситуации, поэтому Папа Бенедикт XVI опасается той инкультурации, которую так активно продвигал его предшественник. Присутствие ислама в мире постоянно растет. Папа тонко чувствует эту ситуацию как вызов для католицизма.

Католическая Церковь перед лицом отмеченных угроз прилагает усилия для сохранения собственной идентичности. Важным защитным средством для нее является внедрение латинской мессы в целях ограждения католицизма от растворения в национальных культурах. Если одним языком – латинским – будет правиться католическая месса во всем мире, как считают некоторые современные ватиканологи, Католическая Церковь вернет уверенность в своей вселенскости и апостольской преемственности, которую она хранила на протяжении прошлых веков, в первую очередь в средневековой Европе.

Литургическая реформа, осуществленная II Ватиканским собором, которая способствовала инкультурации Евангелия и всего богослужебного цикла в национальные культуры и, таким образом, сближению национальных культур с Евангелием, ныне принесена в жертву «сохранению идентичности» католицизма. Это

¹⁶ Ibidem.

была «цена», которую заплатил нынешний Понтифик лефевристам и другим консервативным группам, не воспринявшим соборную литургическую реформу и придерживающимся латинского языка в богослужении. В настоящий момент лефевристам открывается возможность вернуться под омофор Бенедикта XVI после почти полувекового пребывания в оппозиции к Апостольскому Престолу.

Вновь внедренный латинский язык как язык литургии должен укрепить подорванные инкультурацией корни вселенскости и эксклюзивности Католической Церкви. Это побудило некоторых ватиканологов дать такую характеристику действиям нынешнего Понтифика: «Если Иоанн Павел II был воплощением самого человеческого католицизма, то Бенедикт XVI олицетворяет стремление Церкви к сохранению вселенскости и возможности выстоять в круговерти веков и тысячелетий»¹⁷.

Следует отметить, что проблема инкультурации и негативное отношение к ней определенных кругов Католической Церкви имеют длинную историю. Еще в XVI в. католическим миссионерам в Китае было запрещено править мессы на китайском языке вместо непонятной и чужой для китайцев латыни. Так был потерян шанс католицизма укорениться на китайской земле.

Католическая Церковь намеревается вести межкультурный диалог с нехристианскими религиями, но не предусматривает инкультурации Евангелия в культуру этих религий. Вместо этого перспективу экуменизма Папа Бенедикт XVI связывает только с христианскими Церквями и сообществами с надеждой достичь «полного единства в вере, таинствах и служениях». На пленарной ассамблее Папского Совета содействия единству христиан, который возглавлял до июня 2010 г. кардинал Вальтер Каспер, в декабре 2008 г. рассматривался вопрос «Восприятие и будущее экуменического диалога». Папа выразил удовлетворение «теми важными достижениями», которых удалось добиться в отношениях с Православными Церквями. В то же время сохраняется потребность, как отмечалось на аудиенции участников пленарной ассамблеи у Бенедикта XVI, «остерегаться вреда релятивизма и индифферентизма относительно истин Объявления, о котором свидетельствует Церковь и ее живая Традиция». Следовательно, экуменической диалог балансирует между компромиссом и неприкосновенностью Традиции. Папа придает большое значение последнему документу Смешанной международной католическо-православной теологической комиссии, принятому 13 октября 2007 г. в Равенне («Равеннский документ»), который открыл «позитивные перспективы достижения согласия о папском примате и соборности в Церкви».

Экуменический диалог Апостольского Престола с западными христианскими сообществами, которые находятся вне Католической Церкви, более результативен. Его эффективность проявляется в выяснении «основополагающих принципов единства в вере». Католическая Церковь ведет двусторонний диалог с Всемирной лютеранской федерацией, Всемирным советом методистов, Англиканским Содружеством, а также Всемирным альянсом реформатских Церквей.

¹⁷ Католицький вісник. 2008. № 11. С. 3.

С этими религиозными организациями Ватикану «удалось достичь понимания и выявления тождественных элементов». Предусматривая возможность будущей «жатвы в этом диалоге», Бенедикт XVI одновременно сдержанно оптимистично и прогностически реалистично заметил, что происхождение новых сообществ и групп в современном христианстве, появление неизвестных до сих пор тенденций и даже напряженности между христианскими сообществами тормозит богословский диалог, и все же его продолжение между всеми христианскими Церквями и сообществами с вовлечением прежде всего Русской Православной Церкви является требованием нашего времени.

Обобщая подходы Католической Церкви к инкультурации Евангелия в разные культуры (концепция Иоанна Павла II), разграничению межрелигиозного и межкультурного диалога (концепция Бенедикта XVI) и видению перспектив будущего экуменизма, мы приходим к выводу, что нынешнее руководство Ватикана, остерегаясь проявлений любого релятивизма и индифферентизма, будет пытаться в первую очередь хранить идентичность католицизма, чтобы эффективнее сдерживать наступление ислама в самой Европе и не терять достигнутого в католическо-православном диалоге и диалоге с Восточными Церквями и западными протестанскими сообществами.

Разграничив межкультурный и межрелигиозный диалог, нынешний Понтифик, по сути, отошел от концепции инкультурации Евангелия в нехристианские культуры, поняв, что она требует взаимных уступок и компромиссов, которые в первую очередь будут угрожать идентичности католицизма в странах, где Католическая Церковь является меньшинством в окружении нехристианской конфессиональной и культурной среды. Следовательно, мусульмане со своей стороны будут использовать инкультурацию для проникновения Корана в христианскую культуру.

Критерий эффективности отношений между европейскими христианами и мусульманами, как считают духовные авторитеты Украинской Православной Церкви (УПЦ), будет соизмеряться тем, насколько современное христианство живо и действительно, насколько оно представляет собой не только культурную традицию, но и является действенным опытом веры и незаменимым образом жизни¹⁸. Эти критерии будут определять не только эффективность христианско-мусульманского диалога, но и жизненность той или иной конфессии в современном мире. Однако неопровержимым является тот факт, что именно ислам становится религией чрезвычайно широкого диапазона влияния и проникновения во все сферы личной, общественной и государственной жизни на уровне менталитета, психологии, традиции, обычаев, культуры, философии, права, политики и государства. Таких возможностей влияния в секуляризованной Европе христианство не имеет, оно потеряло их и вряд ли уже приобретет в будущем.

В октябре 2007 г. в Неаполе (Италия) состоялась межрелигиозная встреча «Мир без насилия: диалог религий и культур». В ходе мероприятия «дружествен-

¹⁸ Митрополит Владимир: вернуться в вертикальное положение // Зеркало недели. [Киев,] 2009. 24 янв.

но и остро», как было заявлено, дискутировали главный раввин Израиля, ливанский христианский Патриарх и мусульманский профессор, а Папа Бенедикт XVI подчеркнул, что Католическая Церковь намерена и в дальнейшем принимать участие в диалоге ради взаимопонимания между различными культурами и традициями, а также пожелал, чтобы такой дух распространялся там, где царят напряженные отношения, отрицаются свобода и достоинство человека, люди терпят последствия недоразумений и нетолерантности. Папа еще раз напомнил тезис, который был ведущим в его Регенсбургской лекции: никогда нельзя оправдывать зло и насилие, призывая при этом Имя Божие.

Итак, путь к диалогу культур и религий как важное средство противодействия терроризму лежит вне узкоконфессиональной ориентированности и основан на общечеловеческих принципах. Об этом ясно и убедительно сказал во время своего понтификата Иоанн Павел II, который был назван «экуменическим Папой», «службой единства» религий и культур, «великим гуманистом». Он обратился к исторической ретроспективе для освещения перспективы развития человечества в третьем тысячелетии и порекомендовал присмотреться хотя бы к деяниям древних, чтобы убедиться, как в разных частях мира, где развивались различные культуры, людей объединяли обстоятельные вопросы, касающиеся самого смысла человеческого существования. Эти вопросы и ответы на них люди находили и в Священном Писании Израиля, и в Ведах, и в сказаниях Будды, они присутствуют в поэмах Гомера, трагедиях Еврипида и Софокла, а также в философских произведениях Платона и Аристотеля. Общим источником этих поисков является необходимость смысла, которую человек изначально очень сильно чувствует своим сердцем. От ответа на эти вопросы зависит, какое направление в жизни выберет человек, чтобы противодействовать деструктивным тенденциям, в частности, фанатизму и экстремизму на почве религии, чтобы, как убедительно сказала украинская поэтесса Леся Украинка, «вместо веры в Бога не процветала ожесточенность фанатичная». Именно такой подход должен проложить путь к диалогу культур и религий.

В заключение проанализируем, какие предпосылки диалога культур и религий характерны для Украины.

1. На территории Украины встретились и сомкнулись не только православный Восток и католический Запад, но и Восток и Запад в масштабном, геополитическом измерении. Начиная с середины XVI в., со времен Реформации, Украина стала регионом распространения различных протестантских течений: лютеранства, кальвинизма, социнианства, впоследствии – баптизма, адвентизма, пятидесятничества, свидетелей Иеговы, а сегодня – различных харизматических течений, неорелигий. Еще раньше – в княжескую эпоху – на украинской земле прижились иудаизм и ислам. Итак, сегодня существует достаточно разноцветная конфессиональная карта Украины. Здесь пускают корни, находят сторонников и последователей новые христианские, неохристианские и нехристианские течения, ответвления, иногда довольно экзотические и далекие от христианской национальной традиции и культуры. Однако в целом на Украине нет противостояния и конфронтации культур и религий, запретных и протестных действий

со стороны христиан или мусульман в том виде, в каком это происходит в современном западном мире.

2. Национальные культуры, конфессиональные различия, мировоззренческий плюрализм не должны и не могут быть основой для религиозного экстремизма и этнорелигиозной вражды, ведь христианская культура, основанная на Евангелии, имеет общие корни с культурой иудейской, основанной на Торе, и исламской, которая в Коране вобрала много сакральных сюжетов Ветхого и Нового Заветов Библии, обогатилась духовными ценностями монотеистических религий – иудаизма и христианства, достижениями восточной и западной цивилизации, греческой философии, римского права. Все эти религии могут дополнять друг друга и по многим аспектам (не только провиденциальным и эсхатологическим, но и культурологическим и этическим) гармонизировать между собой. Следовательно, Украина имеет большой культурологический ресурс межнационального и межрелигиозного диалога.

3. Межнациональный и межконфессиональный мир как неперемнная фундаментальная предпосылка диалога культур и религий приобретает сегодня решающее значение для минимизации этнорелигиозных конфликтов, которые значительно усилились в конце второго тысячелетия и имеют тенденцию к росту в третьем тысячелетии. Их география не ограничена каким-то одним регионом, они охватили весь мир: Индия – Пакистан (на почве противостояния индуизма и ислама), Судан, Индонезия, Филиппины, Таиланд, Мьянма (исламо-христианские конфликты), Ближний Восток (израильско-исламский конфликт, граничащий с иудео-мусульманским противостоянием), Северная Ирландия, бывшая Югославия (межхристианское и христианско-исламское противоборство).

4. Особенно опасным является религиозный экстремизм на почве исламского фундаментализма, сопровождающийся борьбой за возвращение к «истокам ислама», «утверждение первоначального, еще не испорченного ислама», «установление исламского теократического государства». События последнего десятилетия в Алжире, Судане, Ливане, Ираке, Афганистане и других мусульманских странах подтверждают это. Исламский фундаментализм и терроризм находят почву на Кавказе, а также в странах Средней Азии. В связи с этим, как отметил председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин в своей статье¹⁹, четкого и недвусмысленного понимания требуют такие категории, как «джихад» и «джихад меча» в исламе; правомерность деления земли на «территорию войны» и «территорию мира» («дар-уль-харб» и «дар-уль-салам»); истинное и ложное толкование аятов Корана о войне с «неверными»; установление истинных причин возникновения в современном мире экстремизма и терроризма под символикой ислама. Равиль Гайнутдин убежден в том, что исламский мировой порядок – это единство в многообразии. В исламе есть ресурс для противодействия религиозному экстремизму и терроризму, с одной стороны, и для диалога различных религий и культур – с другой.

¹⁹ Гайнутдин Р. Ислам против терроризма // Терроризм и религия. М., 2005. С. 73–108.

5. В разных регионах Украины сохранились историко-культурные памятники христианства (как восточного, так и западного), ислама, иудаизма, караизма, других религий и этносов. Они являются привлекательными культурными и сакральными центрами для евреев, крымских татар, поляков, венгров, румын и других этноконфессиональных групп и их единоверцев, проживающих за пределами Украины. В последние годы осуществляются частные и неорганизованные паломнические поездки к местам, связанным с памятным событиями, выдающимися личностями их этноконфессионального прошлого. Украинское государство еще не все сделало для развития международного религиозного туризма, а это направление имеет большое значение для установления и сохранения мирного сосуществования, согласия между всеми национальностями и культурами, историческими и новейшими конфессиями и верованиями многонациональной и многоконфессиональной Украины.

© Яроцкий П.Л., 2010

ИНФОРМАЦИОННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И РЕЛИГИЯ*

В XX в. кардинальные изменения, связанные с развитием информационной сферы, привели к появлению концепции информационного общества, в соответствии с которой главными факторами стали производство и использование информации. Эта концепция является разновидностью теории постиндустриального общества, основу которой заложили З. Бжезинский, Д. Белл, Э. Тоффлер. По мнению последнего, это общество будет одновременно в наивысшей степени технически развитой и антииндустриальной цивилизацией, которая принесет с собой новый кодекс поведения.

Никлас Луман отмечает определенную особенность информационного общества: «Если же в понятии общества предполагается центральное значение государства или ценностей, то в этом случае недооценивается не только очевидное региональное многообразие и комплексность коммуникативных связей, но и, в первую очередь, та степень, в какой “информационное общество” децентрализовано, но связно коммуницирует во всемирном масштабе благодаря своим сетям – тенденция, которая, благодаря компьютеризации, в обозримом будущем, безусловно, будет лишь усиливаться»¹.

Почему же так привлекателен синдром, обозначенный термином «информационное общество»? Н. Луман отвечает, что, «как святое в былые времена, информация имеет привлекательную и отпугивающую ипостаси. Она и помогает нам, и порождает в нас неуверенность». Вместе с тем видный немецкий социолог и теоретик коммуникации отмечает тот факт, что «двойственность информации в наши дни не аналогична двойственности религии, что можно проиллюстрировать понятием информации: информация, с одной стороны, трансформирует незнание в знание, а с другой – совершает это в форме неожиданности, выбора из других возможностей. Поэтому рост определенности обнаруживается только на фоне спектра других возможностей. Все, что является предметом информации, является контингентным. (Например, объявляют, что поезд опаздывает на 20 минут. Зна-

* Публикуется в новой редакции по: *Свистунов С.В.* Інформаційна цивілізація і релігія // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України / відп. ред. Л. Филипович. Київ, 2009. С. 97–105.

¹ *Луман Н.Л.* Общество как социальная система. М., 2004. С. 27.

чит, можно выпить чашку кофе. Но если поезд все-таки прибудет раньше?) Следовательно, информация является парадоксальной коммуникацией: она порождает одновременно и уверенность, и неуверенность»².

Современная информационная революция (ИР), базирующаяся на соединении компьютера с телекоммуникационными сетями, коренным образом преобразует человеческое бытие, в том числе сферу религиозной деятельности. ИР сжимает время и пространство, открывает границы, позволяет устанавливать контакты верующих в любой точке земного шара, превращает индивидов в граждан мира. «Под воздействием ИР, – как отмечает В. Кувалдин, – формы пространственно-временной организации социальных связей и отношений претерпевают глубокую трансформацию. Пространство частной и публичной жизни обретает третье измерение, меняющее привычную систему координат. Из плоскостного оно становится сферическим, позволяющим прокладывать новые пути, быстро и легко налаживать коммуникации между различными частями земного шара. Геометрический образ глобализации удачно найден известным теологом Пьером Тейяром де Шарденом в формулировках типа “скручивание” (*l'enroulement*), “свертывание на себя” (*replouement sur lui-meme*), “мир, который свернулся” (*une monde, qui s'enroule*). Мир без границ, где утрачивают былое значение территории и расстояния, начинает обретать реальные очертания»³. Религиозные организации получают возможность трансграничной и глобальной деятельности.

В новом социальном пространстве время ускоряет свой бег; то, на что раньше уходили месяцы и годы, можно сделать за считанные дни. Процесс религиозных коммуникаций интенсифицируется, приобретает невиданную ранее динамику. Пространство бытия в религиозной сфере уплотняется и перемешивается, становясь более однородным. В новых видах коммуникаций, новых формах взаимодействия, новых созидательных возможностях человека глобализация обретает свой экономический базис.

В своем исследовании В. Кувалдин отмечал, что «небывалая интенсивность связей между людьми, отдельными группами, народами, государствами, цивилизациями делает индивидов человечеством, открывает вселенский простор для сил добра и зла. Глобализация подрывает основы «островного сознания». При всем желании в современном мире нельзя надолго, а тем более навсегда, изолироваться от глобальных проблем»⁴.

Глобальное и локальное внешнее давление на религиозные общины принуждает Церкви и верующих все больше уделять внимание внешним коммуникациям. Вместе с тем даже в этой глобальной взаимозависимости человек не может достигнуть идеального контакта, полноты диалогической коммуникации, как с другими

² Луман Н.Л. Решения в «информационном обществе» [Электронный ресурс]. URL: http://www.soc.ru/publications/pts/luman_i.html

³ Кувалдин В.Б. Глобализация – светлое будущее человечества? На пороге XXI века мегаобщество приобретает реальные очертания [Электронный ресурс] // РИА НОВОСТИ [Официальный сайт]. URL: http://www.rian.ru/world/foreign_russia/20070523/65969081.html

⁴ Там же.

людьми, так и с Богом. «Смысл коммуникативных контактов, больших и меньших, – это ребус, который постоянно обновляется», – пишет известный американский философ коммуникации Джон Дарем Питерс в своей книге «Слова на ветре. История идеи коммуникации». Он утверждает, что «Максвеллова дилемма все еще не отжила: тела, имеющие связь на расстоянии, и тела, которые, даже будучи прижатыми друг к другу, не имеют абсолютного контакта. Если раньше успешность коммуникации состояла в том, чтобы дотянуться через телесные преграды и дотронуться до духа другого, то теперь, в эпоху электронных медиа, успех уже определяется способностью преодолеть преграду духов и дотронуться до тела другого». Следовательно, не обожествление или мистификация технических средств коммуникации, не поиски НЛО и N-х измерений в окружающем пространстве, «не привидение в машине, а, – по мнению Д. Питерса, – тело в способе контакта составляет центральную проблему современных коммуникаций»⁵.

Эта невозможность «преодолеть преграду духов и дотронуться до тела другого» и составляет в религии и мистико-окультиных верованиях важнейшую проблему. Например, спиритуалистическое общение представляется как «коммуникация, которая понимается как проект копирования личных значений человека». Однако, как отмечает Д. Питерс, все это «приводит к таким же неминуемым отличиям, с которыми столкнулись попытки Пьера Менара написать заново “Дон Кихота”. В основе спиритического проекта лежит следующее допущение: “Я” и духовные заместители должны быть тождественными, чтобы коммуникация на расстоянии не требовала “расширения” души и тела. В конце концов, ангелы и являются своими собственными духовными заместителями. Мечта о коммуникации – это мечта о согласии тождественных сознаний. Однако средства записи и передачи вбивают клин между копией и оригиналом, безжалостно выявляя то, чего недостает копии: рождение, историю и смерть»⁶.

Множество отличий выявляется не только в спиритизме, но и в таких прозаических вещах, как магнитофонные записи голосов людей, фотографические изображения, даже зеркальные отображения. «Между оригиналами и такими копиями, как телефонные голоса (“Сосед” Кафки), фотографии (“Произведение искусства” Беньямина) и “новые” варианты литературных произведений (“Пьер Менар” Борхеса), всегда пролегает непреодолимая бездна. Отличия настолько всепроникающие, что они появляются даже – или особенно – в абсолютно тождественных копиях». Как остроумно заключает Д. Питерс, «пространство между идентичными объектами с огромной скоростью заполняется шаловливыми ангелами возражения»⁷.

Детальный и подробный анализ спиритизма, проекта SETI, общения с инопланетянами, взаимодействия на расстоянии и т.п. позволил Д. Питерсу сделать вывод, что «возможность коммуникации, по версии XX столетия, – это всегда таинственный вопрос веры»⁸.

⁵ Питерс Дж. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації. Київ, 2004. С. 237.

⁶ Там же. С. 252.

⁷ Там же. С. 253.

⁸ Там же. С. 262.

XXI в. привнес в это таинство коммуникации новые, немыслимые ранее средства связи и еще большую виртуализацию общения. В результате, несмотря на усиливающееся проникновение техники и каналов коммуникации во все сферы жизни, искренность и истинность коммуникации все более стала опираться на веру.

Мы обычно понимаем информационную цивилизацию как общество, в котором все больше рабочего и свободного времени затрачивается на производство и потребление информации. Исходя из того, что Церковь, судя по всему, является древнейшей организацией, которая всегда занималась производством и распространением религиозной (и не только) информации, религию, связывающую людей определенным образом, можно отнести к фундаментальным атрибутам информационного общества, поэтому в формирующейся информационной цивилизации религии и религиозным организациям найдется соответствующее место. Учитывая это, исследователь проблем информационной цивилизации Е. Савруцкая отмечает, что «мировосприятие, разделяющее мир по принципу “свой – чужой”, “мы – они” в современных условиях информационного общества вступило в новую фазу разделения мира либо по культурно-территориальным признакам (Восток–Запад), либо конфессиональным (мир христианский – западный христианский и православный, мусульманский, а также другие модификации подобного направления), либо культурным или цивилизационным параметрам (западная, латиноамериканская, африканская, исламская, китайская, индуистская, православная, японская), либо по уровню экономического развития (Север – Япония – Юг)»⁹.

Таким образом, можно сказать, что глобальная информационная цивилизация породила или стимулировала разделение мира по культурно-территориальным, конфессиональным, культурным или цивилизационным признакам. Информационная цивилизация кардинально изменила круг коммуникаций человека. Межличностная и групповая коммуникация уступила первенство организационной. В современном мире доминирует внешняя коммуникация, в которой все большую долю приобретает глобальная. Ее возможности, ее воздействие стали не просто сверхмасштабными, но безграничными, точнее – вселенскими. Сегодня это осознается всеми.

Теолог Пьер Тейяр де Шарден еще в начале Второй мировой войны так объяснял новые, в условиях все большего сплачивания человечества, возможности: «Благодаря изобретению недавно железной дороги, автомобиля, самолета физическое влияние каждого человека, некогда ограниченное несколькими километрами, теперь расширилось на сотни миль. Более того, благодаря изумительному биологическому событию – открытию электромагнитных волн – каждый индивид отныне (активно и пассивно) одновременно находится на всех морях и континентах – он находится во всех точках Земли»¹⁰. Именно эта коммуникативная вездесущность – возможность индивида *«одновременно находится на всех морях и континентах ... во всех точках Земли»* – создала объективную основу глобальных процессов и, таким образом, дала возможность каждой активной религии стать вселенской. Се-

⁹ Савруцкая Е.П. Феномен коммуникации в современном мире // Актуальные проблемы теории коммуникации: сб. науч. трудов. СПб., 2004. С. 76.

¹⁰ Шарден П.Т. де. Феномен человека. М., 1987. С. 191.

годня мы наблюдаем постоянное появление новых религий (кришнаиты, бахаи, школы модернизированной каббалы, мормоны, харизматы и т.п.), которые широко используют информационные технологии и охватывают своим воздействием практически весь мир информационной цивилизации.

В соответствии с теологической теорией Тейяра де Шардена «Бог хочет объединить Мир, органически соединить его с Собой»¹¹, а Христос как «вселенское животворящее начало» в его христианско-богословской интерпретации является информационно-коммуникационным центром не только человечества, но и всей Вселенной. «Благодаря непрестанному действию сопричастия и возвышения Он соединяет Себя со всецелым психизмом Земли <...> И тогда, говорит нам ап. Павел, “да будет Бог во всем” (1Кор. 15: 28). Поистине это высшая форма “пантеизма”, без всякого следа примешивающейся отравы и уничтожающего искажения»¹².

Согласно Тейяру де Шардену, в духовно конвергирующем мире энергия Христа покрывает любую возникающую потребность, в том числе в коммуникациях, поэтому неудивительно, что Интернет – человеческое творение – используют практически все Церкви мира – христианские, буддистские, мусульманские, языческие и другие.

Известный канадский исследователь и предвестник электронного «глобального села» Маршалл Мак-Люен использовал идеи неординарного католического философа Тейяра де Шардена в своей технократической теории. Он отмечал, что «люди письменной культуры, которым присущ критический разум», не понимают «его теорию о космической оболочке-мембране, которая замкнулась вокруг земного шара благодаря расширению разных чувств с помощью электрики. Такая экстернализация наших чувств создает то, что Шарден называет “ноосферой”, или глобальным технологическим разумом. Вместо того чтобы претвориться в Александрийскую библиотеку, мир стал компьютером, электронным мозгом, так же, как это пророчит не очень глубокая научная фантастика»¹³.

В условиях информационной цивилизации любая идеология, претендующая на абсолютную истину, стремится также к глобальной власти. Такими идеологическими системами являются в первую очередь мировые религии, которые в границах своего распространения (поля, сферы коммуникационного воздействия) стремятся доказать свою истинность и абсолютность. В частности, христианство и ислам открыто желают достичь мирового господства. Их намерение – распространить свою веру, свою христианскую или исламскую цивилизацию на весь мир в целях установления Царства Божия (христианство) или всемирного Халифата (ислам). В буддизме как мировой религии также можно обнаружить признаки глобализма, если исходить при его характеристике из определения глобализации М. Уотерса. Последний рассматривает ее как социальных процесс, в ходе которого стираются

¹¹ Шарден П.Т. де. Феномен христианства // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 100.

¹² Там же. С. 101.

¹³ Мак-Люен М. Галактика Гутенберга: становления людини друкованої книги. Київ, 2008. С. 52–53.

географические границы социальных и культурных систем, а население все больше осознает их исчезновение¹⁴.

Именно такой процесс устранения социальных и национальных преград для глобальной коммуникации заложен в буддизме, как и в христианстве или исламе. Глобализм присущ всем мировым религиям, но по-разному проявляется в каждой из них. Более того, любая современная религия, мистико-оккультное учение могут стать глобальными с помощью умелого использования возможностей информационной цивилизации и соответствующим образом направленной организации. Глобализация, созданная информационной революцией, с одной стороны, и глобализационные процессы, запущенные и управляющиеся системой глобальных организаций – с другой, формируют информационную цивилизацию. Глобализация устраняет преграды на пути развития коммуникаций, либерализации торговли и распространения религий; способствует сближению людей, стандартизации жизни, трансформации национальных культур и конфессий, т.е. ведет к изменениям во всех сферах жизни как на мировом, межнациональном, так и на национальном уровнях.

Вместе с тем тотальное воздействие информационной цивилизации проявляет целый ряд негативных эффектов. Конфессиональное противостояние как обратная сторона толерантности в современных условиях глобализации несет в себе реальную угрозу социальной и культурной конфронтации. Единое информационно-коммуникативное пространство, казалось бы, должно усиливать естественную тягу людей к объединению, гармонизации человеческих отношений, решению многих социально-экономических проблем. «В действительности же, – отмечает Е.П. Савруцкая, – многополярность современного миропорядка “вывернула” новые проблемы, ориентированные, прежде всего, на культурно-коммуникативную сферу социальной реальности. Идеи диалога культур, этноконфессионального консенсуса, толерантности и т.д. возникли в ответ на резко обозначившуюся потребность в необходимости “снятия” противостояния государств, политик, религий, культур и всего того многообразия противоречий, присутствующих в настоящее время и присутствовавших в человеческом сообществе на протяжении тысячелетий его существования»¹⁵.

Один из пропагандистов концепции информационного общества Збигнев Бжезинский прогнозирует доминирование иррационализма в XXI в. «Шокирующие научные возможности», по мнению ученого, сделают реальностью способы тотального управления каждым человеком, и единственным ограничением станет мораль. Новые вызовы будущего заставили умудренного опытом З. Бжезинского сказать, что «с философской точки зрения, мы обескуражены, а с религиозной – в состоянии неопределенности»¹⁶.

¹⁴ Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы. Киев, 2002. С. 1.

¹⁵ Савруцкая Е.П. Феномен коммуникации в современном мире // Актуальные проблемы теории коммуникации: сб. науч. трудов. С. 77.

¹⁶ Бжезинский З. Вызовы XXI века: философское смятение, религиозная неопределенность // День. 1999. 17 авг.

Наиболее остро эти проблемы проявляются в современной Европе, которая первая ощутила закат христианства и открыла себя новым веяниям с Востока в сочетании с влиянием американского неолиберализма. Вместе с толерантностью в религию все активнее стали проникать синкретизм, постмодернистский плюрализм. Исчезла абсолютная истина и в науке, и в христианстве (видимо, уже окончательно). Спасение на земле стало призрачным, а загробное воздаяние – еще менее доказуемым. Напротив, массовым стало увлечение мистико-окультистскими верованиями, иррационализм «нашел выход» для своих адептов из этого противоречия, опираясь на восточную мистику.

Изменения, которые происходили и происходят на религиозно-мистическом поле коммуникаций в СССР, современной России и Украине в последние 20–25 лет, подразделяются на несколько этапов:

первый – 1983–1989 гг. – вызревание изменений религиозно-мистического поля коммуникаций;

второй – 1990–2000 гг. – взрывной рост количества внеконфессиональных верующих и институционализация множества религиозно-мистических организаций и групп;

третий – с 2001 г. по настоящее время – коммерциализация таких организаций и их глобализация, активная деятельность в российском и украинском поле религиозно-мистических коммуникаций¹⁷.

Во время первого этапа быстро росла тяга к мистико-окультистским верованиям. В советское время давление идеологических структур КПСС четко очерчивало конфессиональное поле, возбранялось активное проявление любых верований. Таким образом, внеконфессиональные верующие и их неформальные группировки объединялись вокруг СМИ – научных журналов («Химия и жизнь» и др.) и других периодических изданий. Это были группы коммуникации, которые в советское время фактически стали организационными центрами на внеконфессиональном поле.

Информационная революция стимулировала в 1989 г. поразительный по своей яркости и масштабам религиозно-мистический всплеск в Восточной Европе, что отразилось на становлении мистико-окультистского мировоззрения у значительной части населения. Во время второго этапа декларативная атеистичность большинства жителей России и Украины очень быстро трансформировалась в декларативную религиозность, под которой у большинства людей скрывались разноцветный оккультизм и мистика. Практически такая же картина наблюдалась и в период доминирования государственной атеистической идеологии, но в тот период разнообразные проявления религиозности, оккультизм и мистика в сознании людей прятались под внешней атеистичностью.

С помощью социологического мониторинга с 1988 по 1997 г. в Николаевском педагогическом институте нами было определено, что необычайно быстро (всего за три года) в период становления украинской государственности в среде представителей будущей педагогической и научной интеллигенции вера в комму-

¹⁷ Свистунов С.В. Постмодернизм: трансформация религиозно-мистического поля коммуникаций // Будущее религии: из настоящего в грядущее: сб. статей по итогам круглого стола. Н. Новгород, 2008. С. 206–207.

нистическое будущее и атеистические взгляды изменились на веру религиозную. За эти годы произошла практически полная замена декларируемой атеистичности на религиозность. В начале мониторинга в 1988 г. считали себя в той или иной степени верующими 1,6% респондентов, а в 1997 г. – уже 74,1%. Мистические верования при этом присутствовали соответственно у 20,6 и 15,1% опрошенных¹⁸.

В третьем периоде коммерциализация религиозно-мистических отношений была обусловлена социально-экономический подъем. Религиозно-мистический ренессанс тех лет сменился новым периодом ограничений распространения как религиозных, так и мистических идей и смыслов. Теперь уже идеологическое давление создает экономически сильный либеральный глобализм, который обычно старательно маскирует свою идеологическую направленность под отрицание всякой идеологии. В массовом количестве возникли «внеконфессиональные» группы, например Ассоциация журналистов, издателей и вещателей христиан «Новомедиа», «Молодежь для Христа» на Украине, структуры христианского телевизионного спутникового канала CNL. В первой и третьей организациях доминируют харизматы, ведущие сейчас очень активную деятельность на Украине.

Интенсификация процесса религиозных коммуникаций в информационной цивилизации требует адекватной динамичности и от религиозных организаций, и от ученых. В соответствии с вызовами времени сверхзадачей науки становится необходимость определить контуры и ориентиры будущей жизни человечества. Напряжение мысли ученых, политиков, религиозных и общественных деятелей, безусловно, сможет определить гуманные цели для человечества. Все больше современных философов сходятся на мысли, что рациональное завоевание и подчинение мира ведет в условиях техногенной информационной цивилизации к катастрофическим последствиям. «От этики силы и господства – к этике ненасилия», – таким сегодня стал вектор моральной трансформации информационной цивилизации, поэтому XXI в. расширяется сфера взаимодействия религии и общества.

© Свистунов С.В., 2010

¹⁸ См.: Свистунов С.В. Религиозно-мистические коммуникации в эпоху постмодерна // Человек@Религия@Интернет [Текст]: материалы Междунар. научн. интернет-конференции (1 октября –1 декабря 2007 г.; МРО, МГУ им. М.В. Ломоносова и др.) / отв. ред. И.Х. Максудов. Волгоград, 2008. С. 194–195, 197.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО И РЕЛИГИОЗНО-СЕЦЕССИОНИСТСКОГО КОНФЛИКТОВ НА УКРАИНЕ*

Взаимодействие национального и религиозного – один из существенных феноменов, которые творят историю народов с давних времен до наших дней. В различных религиозных и религиоведческих текстах от Писаний Апостолов и древних европейских летописей вплоть до наиболее современных исследований историков, религиоведов и теологов эта проблематика так или иначе подвергается анализу. Религиозные, в том числе межконфессиональные конфликты, а также противостояния между носителями религиозных и нерелигиозных убеждений, имеют огромную историографию, которая пополняется сегодня на Украине работами А. Колодного, Л. Филипович, В. Климова, А. Аристовой, В. Еленского, М. Бабия и др., однако до сих пор религиоведы редко артикулировали такой аспект проявления и результата взаимодействия национального и религиозного, как сецессионистские конфликты. Именно так можно квалифицировать ряд тех конфронтаций, которые вырастали или усиливались на религиозно-конфессиональной почве. Изучение под данным углом зрения таких конфликтов очень важно, поскольку выводит проблематику из эмоционально переполненного, ранимого и деликатного поля духа (за которым временами сознательно маскируются политические составляющие) в рациональное и прагматическое правовое поле с его законодательной базой, что может создать условия, по крайней мере, для начала разрешения конфликтных ситуаций.

Сецессионистские конфликты (от лат. *сецессия* – выделение) возникают, когда в рамках какой-либо общности по тем или иным причинам определенная ее часть начинает осознавать себя другой, имеющей иную идентичность, и пытается выделиться из этой общности. В узком значении речь может идти о попытках отделения от определенного государства его части, самопровозглашенной как отдельное государство, признанное или непризнанное впоследствии мировым сообществом, а в более широком – об аналогичных устремлениях, которые могут привести либо к большей автономии, в том числе культурной, либо к генерированию переформатирования государств, переходу в другое государство или под протекторат другого государства (как, например, это было недавно в случаях конфликтов в Абхазии и Южной Осетии).

* Публикуется в новой редакции по: Недавня О.В. Взаємодія національного та релігійного в сучасній Україні: сецесіоністські конфлікти // Українське релігієзнавство. 2009. № 50. С. 211–215.

«Пусковым механизмом» сецессионистских процессов могут стать разные причины, обстоятельства, факторы, в частности религиозные, конфессиональные.

В ряде европейских стран (на Украине в том числе) присутствуют очаги сецессионистских конфликтов (преимущественно перманентных), которые время от времени из латентной формы переходят в открытое противостояние. Возникшие вследствие сложных перипетий европейской истории, они, однако, частично искусственно раздуваются деструктивными силами как внутри государств, так и за их пределами. Горячими точками (или как минимум проблемными местами) таких конфликтов традиционно являются Балканы, Ольстер, баскский регион Испании, Приднестровье, Закарпатье (русины, румынские и венгерские поселения), Крым и юго-восточные районы Украины (бывшее Дикое поле).

Сецессионистские конфликты, являющиеся наследием сложной истории многих народов, особенно тех, что столетиями без собственной государственности пребывали в составе других стран, теперь становятся еще и тормозом на пути развития тех из них, которые стремятся к евроинтеграции, ведь позитивное решение таких конфликтов – условие вхождения в Европейский Союз. Европейские ученые, среди которых есть представители бывших республик СССР, проводят соответствующие исследования на конкретных примерах сецессионистских конфликтов в Европе, анализируют, как их разрешение или неразрешение отражается на евроинтеграционных процессах в тех государствах, где они происходят¹.

Однако религиозно-конфессиональные факторы сецессионистских конфликтов не попали в поле специального внимания исследователей, хотя среди авторов работ по этой теме присутствует грузинский политолог Гиа Нодия². Возможно, на момент написания его исследования еще не было известно об участии в сецессионистском конфликте в Южной Осетии Московского Патриархата, который в последние годы направлял туда священников, называемых представителями зарубежной РПЦ, и их «расконспирировании» после вхождения в тот регион российских войск³.

Не углубляясь в проблему существования (и периодического «возгорания») подобных конфликтов в «старой» Европе (баски, ирландцы и др.), констатируем, что желание европейского сообщества не приумножать их число понятно. Впрочем, вряд ли можно быть уверенными, что пребывание стран с имеющимися или потенциальными сецессионистскими конфликтами рядом с ЕС намного безопаснее для последнего.

Так или иначе, для государств, до настоящего времени страдающих от колониального наследия и подверженных постколониальному нажиму бывших метрополий, подобные конфликты (особенно с религиозной составляющей, когда сепаратистские настроения усиливаются обособлением посредством другой религии или

¹ См. напр.: *Коппелтерс Б. и др.* Европеизация и разрешение конфликтов: конкретные исследования европейской периферии. М., 2005. С. 11.

² *Нодия Гиа.* Европеизация и (не)разрешение сецессионистских конфликтов // Европеизация и разрешение конфликтов: конкретные исследования европейской периферии. М., 2005. С. 285–304.

³ *Недавняя О., Булкін К.* Інтерв'ю зі священником Ніколомом Інасарідзе [Електронний ресурс] // Ольга Недавня: Професійний блог [Веб-сайт]. URL: http://narxivn.wordpress.com/poliovi_doslidzhennya_intervju/

конфессии) очень опасны, в первую очередь те из них, инициаторы и участники которых – прямо или опосредовано – симпатизируют другим, соседним государствам.

Кроме того, в случаях, когда сецессионисты настаивают на собственной государственности (как, например, русины на Украине), непонятно, чего ждать от того же европейского сообщества, которое, похоже, иногда не в состоянии вполне адекватно соотнести применение демократических принципов с практическим контекстом запутанной истории сецессионистских ареалов.

В первую очередь это касается отношения государств ЕС к постколониальным странам. Например, в бывших республиках СССР наблюдатели и исследователи из стран ЕС имеют возможность работать лишь в последние годы и не видят ситуацию в стране в целом. Медийными каналами информирования о жизни этих стран для ЕС пока остаются в основном русские каналы.

Эти же трудности характерны и для иноэтнических частей тех государств, которые во времена своей имперской истории подчинили себе какие-либо народы, включили их тем или иным способом в свои государственные границы (Татарстан, регион Прикавказья). По этим причинам до сих пор знания в ЕС об исторической и современной специфике постколониальных государств и автономий в составе других государств, особенно в такой запутанной и деликатной сфере, как религиозная, остаются далеко не полными, что, впрочем, является проблемой прежде всего самих этих государств и народов (в частности, проблемой осуществления адекватного информирования международной общественности).

Оставляя историкам исследование укоренения на конкретной территории тех или иных сецессионистов (а юристам – правомочности их требований), рассмотрим на украинском примере религиозно-конфессиональные факторы генерации или поддержки сецессионистских конфликтов. Поскольку крымская ситуация усложнена в этом контексте присутствием также инорелигиозного нехристианского – мусульманского – фактора (что имеет частично иную специфику), остановимся на достаточно показательном закарпатском конфликте. Он относится к таким, которые явно не связаны с выделением части жителей как представителей отличной национальной идентичности, что имеет иную собственную государственность, а потому, в отличие от ситуации на востоке Украины, является примером сецессионистского конфликта «в чистом виде».

Карпатский регион Украины вообще представляет выразительные для Восточной Европы образцы корреляции идентичностей национально-культурных, политических и религиозно-церковных. Этнично-исторические особенности жителей Прикарпатья, Карпат и Закарпатья, составляя, как это характерно для многих европейских горных и предгорных местностей, разнообразную этническую мозаику, не создают, однако, проблем для титульной нации в государстве, в котором большинство населения принадлежит к Греко-Католической Церкви. В то же время среди закарпатских русинов, в среде которых превалирует влияние УПЦ Московского Патриархата (в XIX в. здесь было заметным влияние москвофильства), ныне активизировалось сепаратистское движение, демонстрирующее признаки сецессионистского конфликта. Характерным является то, что в местах компактного проживания закарпатских греко-католиков (в частности, Хустский клин) русинство как

сепаратистское явление не распространено. При этом местные жители разговаривают колоритным русинским говором, но однозначно считают себя украинцами, а русинское движение – политическим⁴.

Конечно, изучение особенностей соотношения и взаимовлияния национальной и религиозно-конфессиональной самоидентификаций требует значительных усилий многих исследователей – религиоведов и специалистов других обществоведческих наук. В рамках такого изучения, безусловно, необходимо анализировать и сепаратистские конфликты, ведь, к сожалению, до сих пор государственные органы, в чьей компетенции находится упреждение действий сепаратистов, граничащих с нарушением украинских и международных законов, не спешат проявлять в этом вопросе решительность.

Бьют в набат лишь ряд патриотических организаций, некоторые общественные деятели и журналисты. Так, Всеукраинское объединение «Свобода» высказывала требование привлечь к уголовной ответственности организаторов провозглашения «Подкарпатской Руси» (речь идет об «Европейском конгрессе подкарпатских русинов» в Мукачево 25 октября 2008 г., где был принят «Акт провозглашения воссоздания русинской государственности» и объявлено о создании республики «Подкарпатская Русь»). Характерно, что главой провозглашенного сейма (парламента) Подкарпатской Руси является священник Московского Патриархата Дмитрий Сидор.

Общественный украинский сайт «Майдан», являющийся сообществом активистов Майдана, отслеживал очередной всплеск русинства в 2008 г. Он провел общественное расследование, в котором не обошел вниманием и участие в акции с задекларированными сепаратистскими намерениями священника Д. Сидора⁵. «Майдан» отмечает низкую активность самих русинских лидеров и указывает на использование последних российскими политтехнологами.

Возможно, в данном случае имела место авантюра группы сепаратистов, однако следует все же учитывать, что сочетание политического стремления к отделению с религиозной его поддержкой, оказываемой духовенством Русской Православной Церкви, может быть особенно опасным. Даже если у закарпатских русинов сепаратистские намерения остались лишь намерениями (1 декабря 2008 г. никакого «вступления в силу акта о независимости» не произошло, как не было и какой-либо поддержки их закарпатцами), это не означает, что в следующий раз не будут употреблены более эффективные технологии или аналогичные усилия не будут приложены к более «благодарному» контингенту, а причастность к подобной деятельности священнослужителя не должна быть оставлена без соответствующей реакции не только компетентных государственных органов, но и его Церкви. Однако ее Предстоятель митрополит Владимир считает, что пока деятельность о. Дмитрия Сидора «не будет носить ярко выраженный политический характер и она прямо не затрагивает церковные вопросы, Церковь не будет выносить в этой связи какого-

⁴ Недавна О., Булкін К., Недавна Б. Риси духовного (і не тільки) портрету Закарпаття у дзеркалі релігійного туризму // <http://uascientist.ning.com/profiles/blogs/risi-duhovnogo-i-ne-tilki>

⁵ Прокляття Дмитрія Сидора [Електронний ресурс] // Сварга [Офіц. сайт], 5 грудня 2008 р. URL: http://a-ingwar.blogspot.com/2008/12/blog-post_7929.html

то постановлення, поскільки політика не являється сферою нашої компетенції»⁶. На таке самоотстраненіє керівництва Церкви від сепаратистської вовлеченості її священнослужителів справедливо звертають увагу релігієведи⁷.

Між тим діяльність сепаратистів продовжується. Так званого Сойму підкарпатських русинів звернувся до урядів Росії та Чехії з проханням визнати незалежність русинського державства. Дивною є те, що цей заклик надрукувала «Російська газета» – видання російського уряду⁸. Крім того, діяльність о. Дмитрія Сидора фінансується з Росії – Фондом «Руський світ»⁹, представники якого заявляють, що русини «вправі реалізуватися за її [України] межами»¹⁰.

Таким чином, релігійна складова «сакралізує» сепаратистські наміри, оголошує їх «богоугодним справою», особливо якщо сепаратистські тенденції тягнуть як до іншого державства, так і до його Церкви. Подібні конфлікти суттєво ускладнюють як внутрішнє розвиток державств, так і їх вступ до Європейського Союзу, поскільки для цього потрібне позитивне рішення проблем, пов'язаних з правом людей і народів на самоопределення. Релігієведам цілорозумно збільшити увагу до дослідженням історичних причин і сучасних проявів сепаратистських конфліктів, взаємозв'язки релігійно-конфесійної і національної ідентичностей.

© Недавнія О.В., 2010

⁶ Релігійна панорама. 2008. № 11. С. 8.

⁷ Там же. № 10. С. 8.

⁸ Там же. № 12. С. 9.

⁹ Відповідний документ надрукував портал «Закарпаття-он-лайн», см.: Релігійна панорама. 2008. № 11. С. 10–11.

¹⁰ Священники Церкви Московського Патріархату роздувають феномен русинства у Закарпатті // Релігійна панорама. 2008. № 3. С. 3.

ТРАНСФОРМАЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ В ГЛОБАЛИЗИРОВАННОМ МИРЕ*

Стремительное научно-техническое развитие и совершенствование средств коммуникации, характерные для современного мира, влияют на религию в целом и на православие в частности. Если другие конфессии быстрее и смелее реагируют на эти вызовы глобального мира, то в православии эти процессы очень сдержанные и медленные. Тенденции, происходящие в этой конфессии, все больше и подробнее исследуются на академическом уровне. Особенно актуальной эта тема является для украинских религиоведов, учитывая то, что православие остается конфессией, которая больше всего влияет на общественные процессы не только в нашей стране, но и на всем постсоветском пространстве.

Православная Церковь сохраняет за собой ведущие позиции в ряде государств, однако ее влияние на население, в частности, на Украине постепенно уменьшается. Этому способствует целый ряд факторов, среди которых можно выделить: чрезмерный консерватизм, переходящий иногда в открытый фундаментализм, издавна присущий православия; принцип свободы совести, законодательно закрепленный в Конституциях почти всех стран и гарантирующий равенство всех религиозных сообществ. Вот как, в частности, характеризует состояние украинского православия профессор А. Колодный: «Признаем, что если в отечественном православии не произойдет коренного изменения во всем, наподобие “аджорнаменто” в католицизме, если оно не найдет внутренние факторы решения своих коллизий и преодоления своих доцентричных стремлений, не научится жить в условиях демократического общества, то за два-три поколения на территории Украины оно станет тупиковой конфессией»¹.

Характерно, что эта опасность угрожает почти всем Поместным Православным Церквам. Не оправившись толком от давления воинствующего атеизма, эти Церкви на постсоветском пространстве оказались перед новым вызовом. Глобализационные процессы, характерными чертами которых являются секуляризация и научно-технический прогресс, требуют от православных реальных шагов противодействия, а скорее – адаптации к существованию в новых условиях.

* Публикуется в новой редакции по: *Марчишак А.* Трансформація православ'я в глобалізованому світі // Релігійна свобода: теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. Київ, 2008. С. 74–78.

¹ *Колодный А.* Релігійні процеси в Україні: реалії сьогодення // Релігія і Церква в контексті реалій сьогодення. Київ, 1995. С. 32.

Следует отметить, что каждая из Поместных Православных Церквей самостоятельно реагирует на реалии современной жизни. Одни сосредоточены преимущественно на вопросе самосохранения (это небольшие по количеству последователей Церкви, в частности Антиохийская и Александрийская), другие, среди которых следует выделить Греческую, Болгарскую, Румынскую, Русскую Православные Церкви, активно включаются в дискуссию о наиболее актуальных проблемах современности, в частности, экологических вопросах, которые поднимаются Вселенским Патриархом, клонировании, эвтаназии и т.д.

Вместе с тем значительной проблемой, возникшей перед Поместными Православными Церквями, является отсутствие консолидации между ними. Прошло уже 10 лет с тех пор, как прекращен общеправославный консультативный процесс, целью которого было согласование позиций автокефальных Церквей по ряду вопросов, а в конечном итоге – подготовка Всеправославного Собора. На смену сотрудничеству пришли новые конфликты и взаимные обвинения. Характерный пример – «эстонский конфликт» между Русской Православной Церковью (РПЦ) и Вселенским Патриархатом.

На сегодняшний день существует большое поле вопросов, которые являются общими для всех православных. Ключевые из них были более или менее четко сформулированы на совместных межправославных совещаниях, начатых на о. Родос еще в 1961 г. В настоящее время богословами, принимающими участие в совещаниях, был определен круг вопросов, требующих немедленного решения. Это вопросы, касающиеся веры и догматики, богослужения, управления, межправославных отношений, диалога Православных Церквей с другими христианскими течениями, методов «закрепления» православия в мире, а также новых богословских и социальных доктрин². Даже принятие таких фундаментальных документов, как «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», и положительное отношение к ним всех Поместных Церквей не снимают вопросов о будущем православия не только во всем мире, но и на локальном, постсоветском пространстве.

Научно-технический прогресс и всемирные глобализационные процессы поставили сегодня перед церковными институтами проблему их осовременивания, трансформации, выбора между ортодоксией и модернизмом как во внутрицерковной жизни, так и в сфере их общественного бытия.

Новейшим вызовом для мирового православия является феномен глобализации, ставящий Церковь перед необходимостью не просто проводить «внешнюю политику», но и осознать при этом свою включенность в общемировые процессы. В условиях глобализации важным признаком конфессиональной самоидентификации становится необходимость действовать не только в пределах так называемой канонической территории, но и в мировых масштабах.

Сейчас можно сказать с уверенностью, что Вселенское Православие практически не готово к тем «перспективам», которые несет глобализация. Антиохийский Патриарх Игнатий IV прямо говорит: «Православные часто испытывают страх перед современностью. Она представляется им навязанной извне – грубым и жестоким вмешательством Запада, искаженного ересью. Не без отчаяния они видят, как культуры, в той или иной

² Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ, 2004. С. 311.

степени вдохновленные их верой, и вообще все искусство жизни разрушаются под нашествием ничем не ограниченного техницизма, индивидуализма, деструктивного для традиционных сообществ, а также гедонизма, иногда настолько грубого, что, кажется, он должен побуждать человека забыть о его вечном предназначении»³.

Обстоятельства складываются так, что выгоды для Церкви, вполне вероятно, в ситуации мировых интеграционных процессов и стремительного развития коммуникационных технологий будут минимальными. Известный богослов-полемист РПЦ протоиерей Андрей Кураев в этой связи прямо говорит: «Глобализация открывает мой дом для других, но открывает и другие дома для меня. А дальше вопрос уже в оценке моих сил, того, хватит ли у меня сил, чтобы дойти с православным пониманием Евангелия к другим народам, когда я в своем доме порядок навести не могу. И вот здесь уже понятие признания нашей немощи. То есть проблема не в глобалистах, проблема в нас. В том, что мы не можем использовать эти возможности. Что такое глобализация? Это возможность открытого общения со всеми людьми. А если нам нечего сказать, то это уже проблема в нас, а не в технике, что нам дается»⁴.

Подобное мнение выразил Вселенский Патриарх Варфоломей в своем обращении по случаю ежегодного всемирного экономического форума в Давосе. Он, в частности, сказал: «Глобализация оказывается источником новых возможностей для одних и источником новых угроз для других; новых возможностей, которые обещают много для немногих и совсем немного для большинства»⁵. Это может стать одной из важнейших проблем для Церкви: как сохранить свою идентичность и в то же время, не удаляясь от мира, не превратиться в гетто.

Все это дает основания говорить, что резкая переоценка ценностей в обществе и стремительное появление «новых», западных по происхождению идей и стандартов поставили Православную Церковь перед императивом самоопределения по ключевым вопросам политической, общественной, культурной и религиозной жизни. Инерционное развитие становится невозможным. Потеря монополии в духовной сфере (больше всего это касается стран постсоциалистического лагеря) в условиях сосуществования с другими религиями четко показала все недостатки православия в вопросах взаимоотношений Церкви и общества.

Сегодня главным для православия становится вопрос адаптации к современным условиям его бытия – национальным и мировым. Именно адаптация и является в данном случае синонимом модернизации или, говоря языком богословов, обновления. Актуализуется вопрос модернизации вероучительных постулатов и деятельности православных организаций.

Приспособление православия к конкретным условиям существования наблюдается на протяжении всей его истории и находит свое воплощение в вероучении, системе

³ *Игнатий IV, Патриарх Великой Антиохии и всего Востока*. Православие и современность: направленные свидетельства // Церковно-общественный вестник. 1999. № 15. С. 4.

⁴ *Кураев А.* Глобализация и ее антихристианские черты // Община XXI век. 2002. № 3 (15) (интернет-доступ: <http://www.21v.ru/newspaper/?issue=13&article=04>).

⁵ *Варфоломій I, Патріарх Константинопольський*. Моральні проблеми глобалізації // Людина і світ. 2002. № 3. С. 43.

обрядности и организации. Необходимость обновления Церкви всегда мотивировалась требованием «духовно осмыслить ускользающую жизнь вокруг нас, – жизнь современную во всех ее проявлениях»⁶. На этом пути можно выделить те направления, от решения которых зависит рост авторитета и роли Православной Церкви в обществе. Среди приоритетных следует выделить прежде всего проблемы православной кафоличности, этнического и неэтнического православия, миссионерства и экуменизма. Рассмотрим их вкратце.

Православная кафоличность и проблемы ее реализации

Руководитель проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни» известный российский востоковед С. Филатов в одном из своих выступлений констатировал, что в условиях глобализации «традиционные государственные религии проигрывают повсюду»⁷. При этом ученый приводит пример Евангелическо-Лютеранской Церкви Норвегии и Церкви Англии, которым мешает их государственный статус и которые стремятся сегодня освободиться от него, т.е. избежать зависимости от светских структур. Мы можем сказать, что не в меньшей, а может и в большей степени подобная государственная «опека» не всегда идет на пользу православию.

В VI в. Византийский император Юстиниан Великий официально провозгласил «симфонию» (греч. *συμφωνία* – созвучие) между государством и Церковью. Церковный аппарат играл все более ощутимую роль в государственном управлении. После падения Константинополя опыт «симфонийности» закрепился и в других православных странах. Выразительно это воплотилось в Российской империи, практика восхваления светского правителя в которой достигла своего апогея. В России даже в основных законах констатировалось, что «царь является главой Церкви»⁸.

Такое положение для Церкви имело как положительные, так и отрицательные стороны. Позитив выражался в содействии государства церковным делам, негатив же заключался в том, что православие все теснее вплеталось в этнос и стало терять основы своей кафоличности, т.е. универсальности и вселенскости.

Конец XX в. знаменовал падение коммунистической системы в Европе. В 90-х гг. руководство Русской Православной Церкви (РПЦ), постепенно ощутило и осознало состоявшееся радикальное изменение условий его существования: государство отмежевалось от Церкви и перестало жестко ее контролировать. Церковь, которая в течение десятилетий имела право только обслуживать «обрядовые потребности» своих членов, получила возможность осуществлять широкую миссионерскую, просветительскую и благотворительную деятельность, к чему она оказалась не совсем подготовленной.

Как показало время, православное руководство не смогло сразу адекватно оценить новую ситуацию и действовать согласно новым условиям. Современные интеграционные процессы в мире требуют от религии универсальности и более глубокого вхождения ее в жизнь общества. В эпоху глобализации стремительный рост «молодых» религиозных об-

⁶ Подоляк В. Модернизация христианской идеологии. Киев, 1979. С. 41.

⁷ Глобализация против религии: или за? (семинар «Глобализация и религия на просторах Евразии» в Московском центре Карнеги) [Электронный ресурс] // CREDO.RU [Интернет-портал]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=6982>

⁸ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. Київ; Тернопіль, 2000. С. 163.

разований делает религиозное поле достаточно насыщенным и динамичным. «Сегодняшняя» глобализация «несет в себе православие и духовный стимул и смысл, заключающийся в новом открытии им своей кафоличности, или, в переводе на наш язык, в приобретении соборности не только вероучительной, вертикальной, но и планетарной, горизонтальной, межчеловеческой», – справедливо отмечает свящ. В. Зелинский⁹. Прогрессивные силы в православии понимают весь негатив «ближних» отношений с государством и признают невозможность создания православной империи.

Тот факт, что в среде православных до сих пор достаточно сильные позиции удерживают сторонники «симфонии» с государством, отмечает и греческий митрополит Иоанн (Зизиюлас). Тем не менее необходимо констатировать, что XX в. был для православия не только эпохой «коммунистического плена», но и попыткой разорвать тесные объятия «симфонии с государством». Начался этот процесс в Православных Церквях диаспоры и продолжается до настоящего времени.

Сегодня впервые за много веков православные получили возможность жить в условиях свободы совести. В современных цивилизованных обществах Церковь уже не является официальной частью государства, это пройденный этап истории человечества. Принадлежность религиозных институтов к власти искажает саму религию: она становится частью государства и теряет свое истинное предназначение – вести человека к Богу.

«Неэтническое православие» как залог эффективной миссии Церкви

К началу XX в. Вселенская Православная Церковь была тесно связана с национальной традицией восточноевропейских стран, входивших в так называемую Византийскую федерацию¹⁰ (Греция, Болгария, Сербия, Румыния и Россия). Все они унаследовали от Византии социальную систему, которая включала союз между Церковью и государством. Это и привело, наконец, к созданию «христианских наций», глубоко воспринявших христианство в своей этнической и культурной жизни. Церковь рассматривалась скорее как этническая единица, а не религиозная организация, что имело для Восточной Церкви двойное значение: с одной стороны, выполняло для наций консолидирующую роль, а с другой – замыкало православие в его рамках, превращало его, по сути, в этническую религию.

Однако в условиях глобализации религия, выступающая в роли консолидирующего звена для определенного этноса или народа, уже воспринимается фактором, не актуальным для сегодняшнего дня. В глобализованном мире нельзя сказать, что поляк – это обязательно католик, а украинец – только православный. Православие перестает быть «частной собственностью» определенного этноса. Его присутствие становится все заметнее в Западной Европе и США. Так, около 30% духовенства Сирийской епархии США, находящегося под юрисдикцией Патриарха Антиохийского, состоит из обращенных в православие верующих из других христианских конфессий¹¹. Наряду с этим некоторыми православ-

⁹ Зелинский В. Вызов и зов.: Православие и глобализация: взгляд с Запада [Электронный ресурс] // ПРАВОСЛАВИЕ.RU [Интернет-портал]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkonf/zelinsky.htm>

¹⁰ Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453. N.Y., 1971. P. 122.

¹¹ Уер К. Внутрішнє царство. Київ, 2003. С. 184.

ными богословами, особенно теми, которые находятся в странах Западной Европы, поднимается вопрос о необходимости создания Православной Церкви Франции, Англии, Германии и др.¹²

Однако проблема создания неэтнического православия не относится к разряду простых¹³. Отдельные церковные деятели призывают превратить Церковь в обязательную идеологию для всех – политическую, земную, а не небесную, целью которой является вести людей к спасению. Чувствуется стремление построения земного рая, своеобразной «православной империи».

Подобные планы, однако, в условиях глобализации уже маловероятны. Даже европейский опыт свидетельствует, что будущее – за Церковью, для которой ценности универсализма стоят выше ценностей национальных.

Православие и проблемы миссионерства

Этноцентричность, отождествление нации и Церкви, характерные для православия, особенно в диаспоре, создали устоявшееся мнение, что Православная Церковь совершенно равнодушна к миссионерству. Сами церковные иерархи признают, что православные верующие создают впечатление людей, не желающих приобщаться к этим проблемам.

Пристальное исследование истории Православных Церквей, однако, дает основание утверждать, что миссионерство никогда не было чуждо практике православного служения, но в течение нескольких последних веков православные (особенно РПЦ) уделяли ему довольно мало внимания. Лишь в 60-е гг. XX в. православные богословы начали системно обращаться к теме миссионерства. Толчком к этому стало постепенное уменьшение числа прихожан в на Западе. Второе и третье поколение эмигрантов уже не так остро, как их родители, ощущали необходимость «духовного единства» со своей родиной, о чем пишет канадский православный священник Степан Ярмус. Угроза исчезновения в западном мире, в частности, в Америке, побудила богословов к новому открытию миссии. Таким образом, процесс этот начался в первую очередь на Западе, однако и Церкви православных стран постепенно приобщались к нему. Этот вопрос рассматривался на заседаниях их архиерейских соборов, был реализован в создании специальных церковных институтов, призванных организовать активную миссионерскую деятельность.

Богословы начали ставить вопросы: как можно претендовать на владение истиной, не чувствуя себя обязанными поделиться ею? как можно быть в единстве с Христом и не разделять Его желаний? как можно говорить о православной духовности, основанной на мистическом единении с Христом, не проявляя никакой заботы о спасении тех людей, которые в таком единстве не находятся? По этому поводу резонно высказался православный епископ Анастасий: «Не стоит обманываться. В нашей духовной жизни не будет ни старания, ни искренности, ни широты, присущих ей, если мы будем жить, считая, что христианство имеет право замыкаться внутри своих собствен-

¹² Клеман О. Роль и значение православной диаспоры в Западной Европе // Соборность: сб. избран. статей из журнала Содружества св. Албания и прп. Сергия «Sobornost». М., 1998. С. 228–242.

¹³ Верховский А. Православный национализм: заметки об определении и о перспективах движения // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32).

ных узких рамок, – рамок общины, к которой мы принадлежим, забывая о его вселенском значении...»¹⁴. «Может ли Церковь, – задает вопрос тот же богослов, – в которой уже веками нет оглашенных и которая все сокровища веры ревниво прячет внутри себя, оставаясь абсолютно равнодушной к тому, что другие люди рождаются, дышат, живут и умирают во лжи, оставаясь, таким образом, чужой к проявлениям всемирной любви и справедливости, быть истинно Православной?»¹⁵.

Если на Западе обращение православной богословской мысли к миссионерству и проблемам мира произошло в 60-е гг. XX в., то на постсоветском пространстве этот процесс разворачивается сегодня. Только в 90-е гг. к нему присоединилась наиболее многочисленная в православном мире РПЦ.

Сейчас Православная Церковь активно включается в миссионерскую деятельность. Оценка любой практики, любых начинаний с точки зрения их миссионерской направленности и эффективности, по нашему мнению, должна основываться на хорошем знании реальной ситуации в мире, на объективном представлении о религиозности общества, ориентирах и ценностях массового сознания, на понимании соответствующих настроений и тенденций. Православной науки, которая занималась бы этими вопросами, своего рода религиозной социологии, до сих пор нет, а реалии времени диктуют острую потребность для православных в подобных учреждениях, которые смогли бы сделать максимально эффективным православное свидетельство в современном мире.

Православие и экуменизм

Экуменическое движение – важное явление современной религиозной жизни. Конец XX в. ознаменовал собой пересмотр многими Православными Церквями своего отношения к экуменизму. Православное церковное сообщество разделилось на сторонников экуменизма и его противников. Характерно, что последних в православии намного больше, чем первых. Свержения тоталитарных режимов, которые подавляли религиозные свободы, привели к возрождению католических церквей восточного обряда, поэтому богословский диалог сосредоточился на проблеме униатства. Православные обвиняют Ватикан в прозелитизме и создании своих церковных структур в Восточной Европе, что, по их мнению, превышает реальные потребности католиков, которые там живут.

Не менее, если не более острую реакцию вызвало у православных весомое присутствие в регионе их доминирования иностранных католических и протестантских миссий и религиозных организаций. Церкви Востока не имели опыта существования в условиях плюрализма; православная экклезиология не признает принципа «религиозного супермаркета». В этой ситуации у православных возникает страх потерять собственную идентичность и раствориться в мощном океане западного христианства. Если в Греции модель отношений Церкви и государства создает привилегированное положение православной конфессии, то в ряде других стран, в частности бывшего социалистического лагеря, православные не имеют подобного статуса, поэтому в экуменизме они видят угрозу своему бытию.

¹⁴ Yannoulatos A. Orthodox Spirituality and External Mission // *Porefthendes*. 1962. № 9. P. 301.

¹⁵ Ibid. P. 4.

Слова о возможном выходе из Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) постоянно звучат из уст руководства различных православных сообществ. Уже в послании Вселенского Патриархата по случаю 25-летия ВСЦ (1973 г.) говорилось о глубоком упадке экуменического движения, обусловленном поляризацией его участников. Одни воспринимают ВСЦ как общественно-политический орган, другие – как сцену для богословских дискуссий. На самом деле главная причина, вероятно, кроется во встрече православия с ситуацией свободы совести и религиозного плюрализма. Невольно вспоминается тезис о том, что легко любить и брататься с верующими других конфессий, когда они находятся в другой стране, а то и вовсе за океаном, однако гораздо сложнее принимать их и общаться с ними на равных, если они создают свои организации на твоей «канонической территории».

Многие иерархи – как РПЦ, так и других Поместных Православных Церквей – открыто выступают против экуменизма и либеральной позиции по отношению к нему со стороны своего церковного руководства. В итоговом документе, подписанном в Салониках (29 апреля – 2 мая 1998 г.), православные заявили, что они отвергают сопричастие с неправославными так называемую инклюзивную молитву Священного Писания, рукоположение женщин и тенденции к церковному синкретизму. Так, например, консервативно настроенное православное духовенство категорически отказывается признать тезис об «историческом разделении Церквей», согласно которому Церковь, основанная Христом и сохранявшая полноту спасительной Истины, с течением времени под действием исторических причин разделилась на различные ветви (православие, католицизм и протестантизм с его многочисленными разновидностями), которые, следовательно, являются равноправными.

Православные ставят свое участие в ВСЦ в зависимость от радикальности преобразований, которым будет подвергнута структура и философия этой организации. В частности, предлагается перестроить ВСЦ по «семейному принципу», т.е. так, чтобы решения в ней принимались с учетом позиции христианских «семей» – православных, протестантских и так называемых свободных Церквей, а в будущем, возможно, и католиков.

Однако некоторые православные богословы придерживаются противоположного мнения относительно экуменизма. Так, греческий богослов Иаков Стамулис утверждает, что «если мы находим в Боге волю к всемирному спасению, если во Христе сосредоточено спасение всего человеческого рода, если человек скучает по спасению и искуплению, тогда христианство, а особенно православие, обязано быть экуменической религией»¹⁶.

Вселенский Патриарх Варфоломей I своими действиями также всячески поддерживает экуменическую деятельность. В интервью американской газете «Christian Science Monitor» он высказал мнение, что даже пребывание в видимой Церкви не является обязательным для спасения и основывается на ложном утверждении¹⁷.

Определенный прорыв произошел в РПЦ в результате принятия «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», в которых отмечается ее готовность участвовать в межхристианском диалоге. Однако наряду с этим в названном документе РПЦ акцентируется внимание на определенных экклезиологических пределах и канонических критериях такого диалога.

¹⁶ Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня. М., 2003. С. 318.

¹⁷ Удивительное – рядом // Русь Православная. 1997. № 5.

Безусловно, экуменизм не сводится к деятельности ВСЦ. Он существует и на уровне отношений между Церквями, и на уровне конкретных общин, и даже на уровне отдельных семей. Сама жизнь нередко ставит людей в такие ситуации, когда они вынуждены быть «экуменистами»: смешанный брак, в частности, приводит к тому, что семья живет одновременно в двух церковных традициях. Однако даже на бытовом уровне экуменизм требует богословского обоснования. «Сегодня перед нами открывается уникальная возможность включить в процесс рецепции все здоровые богословские силы – духовные школы, монашество, иерархию, клир, богословов. Пришло время начать серьезное обсуждение вопроса об участии Православной Церкви в экуменическом движении на страницах церковной прессы. Это должна быть серьезная и вдумчивая дискуссия. И вести дискуссию должны люди духовно опытные, богословски образованные и ответственные. Неофитский пыл в такой дискуссии совершенно недопустим», – подчеркивает Патриарх Московский и всея Руси Кирилл¹⁸. Следовательно, можно констатировать осознание православными богословами необходимости диалога Православных Церквей (имеется в виду диалог на уровне верующих) вследствие плюрализации общества и появления многих религиозных организаций на постсоветском пространстве.

Против экуменизма выступают преимущественно Православные Церкви стран бывшего социалистического лагеря, в частности Украины, однако православное богословие в них получило возможность развиваться, поэтому можно ожидать, что новое поколение богословов вернется к этому вопросу.

Православной Церкви следует освободиться от убеждения, что после окончания периода Вселенских Соборов и «эпохи Святых Отцов» восточное богословие завершило свое развитие. Наоборот, патристическая эпоха открыта для продолжения. Как метко сказал современный православный богослов епископ Каллист (Уэр), «нет других причин, кроме человеческого греха, которые бы помешали в третьем тысячелетии проведению Вселенских Соборов и появлению новых Отцов Церкви, равных по авторитету раннехристианским Отцам, потому что Святой Дух так же присутствует и деятельный в Церкви и сегодня, как и в прошлом»¹⁹.

Подводя итог, хотелось бы отметить, что от того, извлечет ли православие положительные уроки из прошлого, будет зависеть возможность этой конфессии адаптироваться к современным требованиям глобального мира и занять одно из ведущих мест на его религиозной карте. При этом православные должны активнее пользоваться полезным опытом как католиков, так и протестантов. Вспомним, например, богословов так называемой Парижской школы, которые, работая в западном социуме, показали православие конфессией активной и конкурентоспособной.

© Марчишак А.Р., 2010

¹⁸ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Православие и экуменизм: новые вызовы [ключительное выступление на пленарном заседании Синодальной Богословской комиссии 2 февраля 1998 г. (МДА)] // Церковь и время. 1998. № 3 (6). С. 65.

¹⁹ Уер К. Внутрішнє царство. С. 16.

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В СЕКУЛЯРНОМ МИРЕ: ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ НОВАЦИИ И АНТИНОМИИ*

Современная геополитика, глобализация, секуляризация, постмодернизм создают для Церкви и традиционной религиозной веры новые вызовы. Понтифик Бенедикт XVI очертит их в своем докладе во время традиционной ежегодной итоговой встречи с кардиналами, епископами и сотрудниками Римской курии¹. Характеризуя мировоззренческую и моральную ситуацию в современной Европе, Папа в центр своей рефлексии поставил проблему Бога. Церковь, как считает он, должна говорить о многом, что связано с бытием человека, а также о своей структуре, организации церковной жизни, но единственная актуальная тема современной Церкви – Бог. «Большой проблемой Запада является забвение Бога, и это забвение распространяется все больше», – с грустью констатирует Бенедикт XVI. – В некоторых регионах Европы, прежде всего в Германии, большинство жителей некрещенные. Они считают, что христианство и Бог – это феномены, относящиеся к прошлой эпохе»². Находясь с визитом в Баварии, Бенедикт XVI был поражен атмосферой забвения Бога и секулярной настроенностью общественной и частной жизни своих земляков.

Именно это побудило Папу коснуться других важных теологических тем, в частности, сущности «Царства Божия», о приходе которого молятся христиане, как это завещал Иисус Христос в своей Нагорной проповеди: «Да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя, и на земле, как на небе» (Мф. 6: 10). Интерпретируя теологические постулаты в характерной для него антиномической стилистике, Бенедикт XVI пояснил, что «приход Царства Божия не означает реальности, которая должна наступить раньше или позже в ближайшей будущности <...> Не говорится также о лучшем мире, который постепенно пытаемся создать собственными силами. В понятии “Царство Божие” Бог имеет приоритетное значение. “Царство Божие” означает, что “Бог царствует”. Бог

* Публикуется в новой редакции по: *Яроцкий П.* Католицька Церква в секулярному постмодерному світі: інновації та антиномії // Релігійна свобода: релігія в пост модерновому світі – соціально-політичний, правовий та конфесійний аспекти. [Київ], 2008. № 13 (наук. щорічник). С. 242–248.

¹ L'Osservatore Romano (wyd. polskie). 2007. № 2 (290). S. 40–44.

² Ibidem.

присутствует, и это имеет существенное значение для людей в мире». Углубляя свою рефлексию, Папа, наконец, дал такое определение: «Царство Божие не придет таким образом, что можно будет стоять на обочине и наблюдать его приход. Царство Божие растет там, где воплощена воля Божия. Присутствует там, где люди позволяют, чтобы Бог вошел в их жизнь»³. Следовательно, понимание одного из 12 членов Христианского Символа Веры приобретает совершенно иное – посюстороннее и современное, приземленное и морально-нравственное значение.

В связи с этой теологической новацией поставлен вопрос о диалоге веры и разума, который также связывается с темой Бога. Бенедикт XVI пристально следит за развитием современной философской мысли. Общаясь с Юргеном Хабермасом, представителем коммуникативного направления в философии, он получил от него совет «закодировать христианскую веру на язык секулярного общества, чтобы придать ей новую убедительность и результативность». Углубляя свое понимание этой философской новации, Папа считает, что мир нуждается в диалоге веры и разума. Истоки осмысления этой проблемы Бенедикт XVI ищет в прошлом. В свое время И. Кант считал, что сущность просветительства выражалась *sapere aude* – отвагой разума, не позволяющего, чтобы его ограничивали любые предубеждения. Познавательные способности человека, его господство над материей благодаря силе научного знания вызвали невообразимый в то время прогресс. Это признает Бенедикт XVI, но одновременно он убежден, что власть человека над природой, которая усилилась благодаря науке, все больше превращается в опасность, угрожая самому человеку и миру, поскольку разум, целиком направленный на овладение миром, уже не признает границ. Отдавая должное эпохе Просвещения, которая «запатентовала отвагу человеческой мысли, предоставила приоритет разуму, установила взаимозависимость науки и прогресса», Папа считает, что «наконец наступило постепенное ослепление разума, основанного исключительно на собственном фундаменте, который обходится без веры в Бога».

Свой взгляд на минимизацию дуализма разума и веры Бенедикт XVI обозначил в таком антиномическом изложении:

- вера в Бога, который является творческим Разумом Вселенной, наукой должна быть принята по-новому, как вызов и шанс;
- вера также должна по-новому признать для себя определенную границу объективности и разумности;
- разум нуждается в Логосе, который является началом и светом разума;
- вера требует диалога с современным разумом⁴.

Папа считает, что секулярный разум не в состоянии установить настоящий диалог с религиями современного мира. Если разум останется невосприимчивым к проблеме Бога, то это, как он допускает, может вызвать конфликт с современными мировыми культурами. Следовательно, заключает Бенедикт

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

XVI, религии и культуры, вера и разум должны встретиться в плоскости общей задачи – службе истине и человеку. Однако поскольку секуляризованная Европа предпочитает жить без Бога, Папа видит стратегическую целесообразность диалога с другими культурами и религиями, в которых общество и культура «ориентируются на Творца и творения». Это индийская культура, мусульманский мир и иудаизм.

Для диалога с исламом Бенедикт XVI после неуместной реакции мусульманского мира на его неудачную реминисценцию (во время лекции в Регенсбургском университете) о диалоге Византийского императора Мануила II Палеолога с образованным персом на тему ислама предлагает другой подход. Он считает, что исламский мир сегодня стоит перед задачей, подобной той, которая стояла перед христианским миром начиная с эпохи Просвещения и конкретное решение которой для Католической Церкви в результате долгих и трудных поисков дал II Ватиканский собор (1962–1965). Речь идет о позиции в отношении убеждений и требований, нашедших последователей в эпоху Просвещения. Для этого необходимо, с одной стороны, оказывать сопротивление позитивистскому разуму, исключая Богу из жизни социума (горький, как считает Папа, опыт современной Европы), а с другой – признать неоспоримыми достижения Просвещения, особенно в сфере прав человека, свободы каждой религии и ее беспрепятственного существования в любой стране. Папа убежден, что подобно тому, как в христианском сообществе долго продолжался поиск отношения веры к убеждениям, сформированным Просвещением (поиск, который никогда окончательно не завершится), так и исламский мир со своей традицией стоит перед большой задачей – найти соответствующее решение в этом контексте⁵.

Бенедикт XVI дает понять своим партнерам по диалогу со стороны мусульманского мира, что ислам также нуждается в аджорнаменто. Поиск путей диалога христиан (католиков) и мусульман предлагается как противодействие любому насилию на почве религии, сотрудничество веры и разума, религий и культур, признание подлинности собственных религиозных убеждений и гарантирование свободы функционирования других религий. В этом смысле два диалога – веры и разума, религий и культур – должны быть признаны как взаимопроникающие и взаимосвязанные.

Ватиканологи, исследующие понтификат нынешнего Папы с позиций социологических наук, обозначают круг стратегических установок Бенедикта XVI, называя его «глобальным Папой»⁶. Прежде всего, речь идет о «сохранении католической идентичности современного европейского общества». Чем подтверждается эта стратегическая установка? Более миллиарда католиков живут рядом с почти миллиардом других христиан (преимущественно протестантов и, в частности, харизматов) и 1300 млн. мусульман. Тенденция очевидна – католиков становится все меньше по сравнению с другими христианами и мусульманами. Возникает проблема культурных и религиозных различий, которая давит на католиков. При

⁵ Ibidem.

⁶ Католицький вісник. 2008. № 11 (440). С. 3.

таких условиях сохранение католической идентичности и исторических корней католицизма слишком проблематично. Католицизм (и это новое и уникальное явление во всей его истории), как считают современные ватиканологи, в частности Собино Аквавива, «покинул» Европу в результате религиозного кризиса, который переживает этот континент, зато стал распространяться в других частях мира, где он находится в меньшинстве и в окружении других культур и религий. Демографический спад в современной Европе и демографический всплеск в азиатских и африканских странах не обещают улучшения ситуации. Следовательно, Бенедикт XVI опасается той инкультурации религий, за которую так активно выступал его предшественник Иоанн Павел II.

Масштаб присутствия ислама в мире постоянно растет. Ислам становится религией, привлекающей к себе внимание, поскольку стоит на позиции твердого и простого, понятного монотеизма, который легко воспринимается в развивающихся странах. Христианский образ Святой Троицы – Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Святого Духа – не «конкурентоспособный» по сравнению с исламским строгим монотеизмом. Кроме того, католицизм вынужден соревноваться с атеизмом, который вместе с агностицизмом распространяется в Европе и Азии. Папа тонко чувствует эту постмодернистскую ситуацию как вызов для католицизма. Следовательно, идея Бога, как уже отмечалось, становится доминирующей в «стратегической установке» нынешнего Понтифика и возглавляемой им Католической Церкви. Эту идею трудно имплементировать в сознание слишком секуляризованного и безмерно агностизированного современного европейского общества.

Католическая Церковь перед лицом указанных угроз прилагает усилия для сохранения собственной идентичности, поэтому важным защитным средством, с точки зрения некоторых ватиканологов, является введение латинского мессы, что должно обезопасить католицизм от растворения в национальных культурах. Если на одном языке – латыни – будет происходить богослужение во всем мире, то Католическая Церковь, полагаят в Ватикане, вернется к ощущению своей вселенскости и апостольской преемственности, которую она хранила на протяжении всей своей истории. Следовательно, фактическая ревизия литургической реформы, осуществленной II Ватиканским собором, способствовавшей инкультурации Евангелия и всего богослужебного цикла в национальные культуры и сближению национальных культур с Евангелием, принесена в жертву «сохранению идентичности» католицизма. Вновь «открытый латинский язык как язык литургии должен укрепить подорванные инкультурацией корни вселенскости Католической Церкви. В этом суть этого мероприятия, осуществленного “глобальным Папой”. Это позволило некоторым ватиканологам отметить: если Иоанн Павел II был воплощением самых человеческих измерений католицизма, то Бенедикт XVI олицетворяет стремление Церкви к сохранению вселенскости и способности выстоять в круговерти веков и тысячелетий»⁷.

⁷ Там же. С. 3.

Выступая 17 апреля 2008 г. в Католическом университете Америки, Бенедикт XVI призвал все учебные заведения Католической Церкви, опираясь на Логос – Творческий Божий Разум, приобщиться к образовательной деятельности, доминантой которой должно быть утверждение «идеи Бога», и признать, что современный «кризис истины коренится в кризисе веры». Папа подчеркнул: «Мы знаем и с тревогой наблюдаем эти трудности или нежелание, с которыми многие сейчас относятся к Богу. Это сложное явление, о котором я непрерывно думаю»⁸. Он предложил «создать диаконию истины в обществах, где секулярная идеология вбивает клин между истиной и верой». Угрозу вере Бенедикт XVI видит в отождествлении истины со знанием и позитивистским опытом, что подрывает основы веры, отвергает метафизику и потребность этического взгляда на жизнь.

Корни «кризиса веры» Папа видит также в деформации свободы и ее понимании современным поколением. Свобода – это не право избегать ответственности, а право брать ее на себя, резюмирует Папа. Он призывает Церковь выступать против «различных типов иррациональности», «алогичности», поскольку основы католической веры и практики существуют для разума, чтобы «очищать» его. «Диакония истины» должна предоставлять каждому новому поколению возможность окончательно выяснять истину о смысле жизни и назначении истории.

В энциклике “*Spe salvi*” (обнародована 30 ноября 2007 г.) Папа в поиске ответа на вопрос, что является содержанием христианской надежды, подвергает критическому анализу взгляды выдающихся представителей философской мысли – Ф. Бэкона, И. Канта, М. Хоркхаймера, Т. Адорно и К. Маркса, «который забыл о человеке и его свободе». Вместе с тем он не щадит и современное христианство, поскольку оно, по его мнению, «чрезмерно сконцентрировалось лишь на личности и ее спасении». Следовательно, христианская идея индивидуального спасения души, подчеркивает Папа, «ответственна за бегство от того, что является общим для человечества». Христианское учение, как считает Бенедикт XVI, стало искривленным, а «эгоистический поиск индивидуального спасения вызвал игнорирование служения другим». Ответ на вопрос, как это стало возможным, Папа находит в рефлексии факторов Новой и Новейшей истории, в частности взаимозависимости науки и практики, т.е. того интеллектуального порыва, который, начиная с Ф. Бэкона, рассматривал опыт, эксперимент как основу человеческого познания и прогресса.

Опираясь на экспериментальные науки, уже Ф. Бэкон доказал, что господство, данное Богом человеку над сотворенным миром и утраченное по причине первородного греха, снова возвращено. Бенедикт XVI именно в этом увидел истоки «кризиса веры», которая была отодвинута в плоскость частной и внеземной жизни самой же Церковью и поэтому стала неактуальной для развития человечества. Восстановление утраченного рая ожидалось уже не от веры,

⁸ Там же. 2008. № 10 (439). С. 1.

а от связи науки и практики, которую стимулировал научно-технический прогресс с эпохи Просвещения до Новейшего времени. Вера у Ф. Бэкона получила новую формулу: вера в прогресс, в которой центральное место занимают две категории: разум и свобода. Именно в этих ключевых понятиях, говорится в энциклике “*Spe salvi*”, «мысль направляется против оков веры и Церкви». Понятие веры и надежды было углублено осмыслением И. Кантом Французской революции, которую он рассматривал как «победу доброго принципа над злым путем установления царства Божия на Земле». И. Кант провозгласил переход от «церковной веры» (догматической) к «вере религиозной» (единственно разумной). Продолжая анализ истоков причин, которые вызвали «кризис христианской веры и надежды», Бенедикт XVI отмечает, что «Карл Маркс, подхватив вызов эпохи, с остротой своего мышления и большим аналитическим талантом повернул ход истории к новому спасению, к тому, что И. Кант назвал Царством Божиим на Земле».

Бенедикт XVI упрекает К. Маркса за «фундаментальную ошибку»: забыв о человеке и его свободе, ученый утверждал, что благодаря упорядочению экономики все в этом мире будет гармонизировано. Ошибка К. Маркса, по определению Папы, – это его материализм, который превратил человека в продукт экономических отношений. Такой ретроспективный анализ позволил Понтифику снова вернуться к вопросу: на что человечество может возлагать свою надежду? Ответ Папы довольно антиномичен. Он считает, что с критикой Нового и Новейшего времени и выдающихся представителей его философской и социологической мысли «нужно совместить критику современного христианства, которое опять должно учиться понимать себя, начиная от своих корней»⁹.

Христианская вера и надежда, как говорится в энциклике “*Spe salvi*”, должна по-новому восприниматься и реализовываться каждым поколением. Разумное состояние человеческих вещей и моральное здоровье мира, по убеждению Папы, никогда не могут быть гарантированы человеческими преобразованиями. Кто обещает лучший мир, дает «фальшивый обет», ибо не учитывает человеческую свободу. Следовательно, основной вывод рассуждений Папы заключается в том, что «поиск лучшего положения вещей является задачей каждого нового поколения». Соглашаясь с тем, что наука может многое сделать для гуманизации мира и человека, но вместе с тем и уничтожить их, Бенедикт XVI все же критикует христианство, поскольку в то время, когда с помощью научного прогресса осуществлялись большие преобразования в Новой и Новейшей истории, христиане в «большой степени концентрировались на личном спасении». Именно поэтому, заключает Папа, «христианство закрыло горизонт надежды» и «не реализовало величия своей задачи».

Атеизм XIX и XX вв., как отмечается в энциклике “*Spe salvi*”, с точки зрения его генезиса является моральным протестом против несправедливости в мире, против самого несправедливого мира и выражается примерно в таких

⁹ *Spe Salvi* // *L'Osservatore Romano* 2008. № 1. S. 12.

положениях: «Мир, в котором существует несправедливость, страдания невинных и процветает цинизм власти, не может быть делом справедливого и доброго Бога. С точки зрения морали, такой Бог является проблематичным для человеческого восприятия. Поскольку Бог не может установить справедливого мира, то его либо нет, либо он сам является несправедливым. Следовательно, человек сам, живя в этом несправедливом мире, обязан установить справедливость»¹⁰. Бенедикт XVI после такого вполне мотивированного изложения моральной концепции атеизма не прибегает к традиционной христианской теодицеи, считая, очевидно, ее непонятной и неубедительной для мышления человека современного секулярного мира. Однако он утверждает, что, «если можно понять протест против Бога по причине существования несправедливости в этом мире, то взгляд, что человечество может и должно сделать то, что Бог не делает или не в состоянии сделать, является высокомерным и, по сути, ложным. Мир, который сам себе должен ввести справедливость, является миром без надежды. Кто даст гарантию, что цинизм власти, окрашенный какой-либо идеологической приманкой, не будет постоянно существовать в мире?»¹¹.

Бенедикт XVI обращается к «великим мыслителям Франкфуртской школы» М. Хоркхаймеру и Т. Адорно, которые критиковали как атеизм, так и теизм. Хоркхаймер решительно отрицал возможность любой имманентной замены Бога и вместе с тем не воспринимал образ Бога доброго и справедливого. Радикализируя экстремальный ветхозаветный запрет создания образа и подобия Бога, мыслитель высказывал «тоску по вполне Иному». Т. Адорно также выступал против любого образа, включая образ любящего Бога. Полемизируя с этими философами, Папа пытается доказать, что «для верующего человека отрицание любого образа Бога не может идти так далеко, что он выскажет “нет” в отношении к обоим мировоззрениям – теизму и атеизму, как этого желали Хоркхаймер и Адорно, поскольку протест против Бога во имя справедливости ничему не служит. Мир без Бога является миром без надежды. Только Бог может восстановить справедливость, а вера дает уверенность, что Он это сделает»¹².

Рассматривая феномены «страдания» и «терпения» как фактор «обучения надежде», автор энциклики “*Spe salvi*” считает, что попытка избежать любого страдания, избавиться от всего, что вызывает боль, «превращается в жизнь, в которой не хватает смысла». Следовательно, апология «страдания в этом мире с другими и для других» рассматривается Папой как «фундамент» и «измерение» человечности.

И все же «тоска по вполне Иному» М. Хоркхаймера заставляет Папу признать, что мир и Церковь требуют «нового понятия Бога и нового понимания Бога», отличающихся от представлений средневековой Церкви о приготовленном Им небесном рае с благодатной сладостью для праведников и вечными муками в огненном аду для грешников. Меняются взгляды автора

¹⁰ Ibid. S. 20.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

энциклики “*Spe salvi*” и на традиционное христианское понимание Последнего Суда, Второго Пришествия Христа, вечной жизни и других догматов христианской эсхатологии.

Судя по новациям и антиномиям Бенедикта XVI, современная католическая теология освобождается от фундаменталистской посттридентской эсхатологии. Это прослеживается в ряде работ современных католических теологов. Так, скажем, «небеса» не означают в точном смысле этого слова «место». «Находиться на небесах означает пребывать в Божием присутствии. Небеса не существуют, а приобретают бытие»¹³. Второе Пришествие Христа обозначается словом *parousia* (от греч. «присутствие», «прибытие») как идея, которая «часто понимается слишком буквально». В современном католическом учении отсутствует фундаменталистское толкование евангельских текстов (в частности таких, как 2Фес. 4: 17 и Откр. 3: 10) как доказательства буквального пришествия Христа как судьи, вроде знаменитой фрески Микеланджело с изображением Страшного Суда в Сикстинской Капелле. «Современное католическое учение не обязывает верить, что Господь в прямом смысле однажды сойдет с небес на облаках»¹⁴, чтобы судить живых и мертвых. Образ евангельского ада как места, где грешники подвергаются посмертному наказанию (Мф. 5: 22; 18: 9; Мк. 9: 43, 45, 48), изымается из современного католического вероучения. «Понимание Бога как мощного божества, осуждающего грешников на вечные муки, не имеет большого богословского смысла. Бог никого не наказывает – ни в этой жизни, ни в следующей»¹⁵.

Истинное значение ада подается как «окончательное отчуждение, что является результатом греха», как «вечное бытие без Бога». Используя яркую метафору из пьесы Ж.-П. Сартра «Выхода нет», современные католические теологи отмечают: «Ад означает вечно оставаться тем, чем мы себя сделали»¹⁶. Это касается и других католических догматов. Учение о чистилище было принято II Лионским (1274) и Флорентийским (1439) соборами и вновь подтверждено Тридентским собором (1545–1568). Современное католическое богословие считает, что «как эсхатологическую концепцию чистилище не следует понимать во временных и пространственных измерениях», а нужно рассматривать как «мнимую встречу с Богом в момент смерти и даже раньше...»¹⁷. Существование дьявола и злых духов, декларируемое традиционной католической верой ранее, сейчас многими теологами считается сомнительной концепцией. «Не понятно, принималась она когда-либо формально. Дьявол упоминается Магестериумом [вероучительной властью Католической Церкви. – П.Я.] только в контексте бо-

¹³ Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. М., 2007. С. 262.

¹⁴ Там же. С. 263.

¹⁵ Там же. С. 266.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

гословского творчества, в котором утверждалось, что дьявол и другие духи были созданы благими, но стали злыми по своей воле»¹⁸.

В этом контексте уместно вновь вернуться к энциклике Бенедикта XVI “*Spe salvi*”. Ее автор признает, что «в Большом *Credo* Католической Церкви» нет оформленного догмата о Втором Пришествии Христа. Поскольку христианская вера «индивидуализирована и направлена на личное спасение», то, как отмечается в этой энциклике, «мысль о Последнем Суде в современной эпохе почти отсутствует. Люди, живущие в ненависти, полностью утратили свое стремление к правде и любви, эти люди уже себя уничтожили, находятся в состоянии, которое характеризуется словом “ад”»¹⁹. Бенедикт XVI солидаризируется с современными католическими теологами, считающими, что «огнем, который сжигает и одновременно спасает, является сам Христос, встреча с которым является решающим актом Суда, пережигает и превращает каждого человека уже сейчас и в этом мире, давая возможность осознать собственную идентичность». Этот процесс, как говорится в энциклике “*Spe salvi*”, «не измеряется временем нашего мира, а есть время сердца, иногда перехода к единству с Богом».

Таким же образом, антиномично и в какой-то степени релятивистски, Бенедикт XVI объясняет и другие эсхатологические понятия, в частности «жизнь вечная». «Это попытка дать имя неведомой и все же известной действительности. Это словосочетание неизбежно вызывает смятение через свою недостаточность... Вечность состоит не из постоянной цепи календарных дней, а предстает как нечто вроде высшего момента удовлетворения, когда Вселенная обнимает нас, а мы обнимаем Вселенную. Это может быть момент погружения в океан бесконечной любви, в котором время – “раньше” и “потом” – больше не существует»²⁰. «Если бы не было смерти или она была бы отсрочена в бесконечность, Земля и люди оказались бы в необычной ситуации, и это не было бы полезным для каждого из нас, – резюмирует Бенедикт XVI. – В этом проявляется противоречие наших поступков, связанное с внутренней противоречивостью нашего существования. С одной стороны, не хотим умирать, следовательно, любящие нас не хотят нашей смерти. С другой стороны, не стремимся также существовать в бесконечности, поскольку наша Земля не была создана с такой перспективой... Следовательно, хотим лишь одного – счастливой жизни, жизни, которая является счастьем»²¹. Вопреки антиномичности теологически-философских рефлексий автора энциклики “*Spe salvi*”, трудно не согласиться с реалистичностью вывода: люди желают не «заоблачных небес», а простого человеческого земного счастья. Сделать свою жизнь духовно богатой и счастливой – в этом смысл жизни, ее сущность и бессмертие.

¹⁸ Там же. С. 262.

¹⁹ *Spe Salvi* // *L'Osservatore Romano* 2008. № 1. S. 22.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

В пятилетнем теологическом труде Понтифик Бенедикт XVI осмысливает триаду «вера – надежда – любовь». Любви посвящена энциклика “*Deus caritas est*”, надежде – “*Spe salvi*”. Следующим, судя по логике богословствования Папы, будет системное исследование истоков и сущности понятийной категории «вера». Ей последние четыре года Понтифик уделяет большое внимание, связывая веру и разум как фундамент современного католического учения, как утверждение сущности и природы Бога, признание которого в современном глобализованном и секуляризованном мире становится все более проблематичным.

Однако обстоятельства нашего времени – всемирный финансово-экономический кризис – вынудил Бенедикта XVI заняться обоснованием католической концепции интегрального развития человечества в контексте взаимоотношений сакрального и секулярного в глобализованном мире. Этой проблеме посвящена энциклика “*Caritas in Veritate*” – «Любовь в истине», обнародованная 27 июня 2009 г., в которой поставлены масштабные и актуальные проблемы: экономика, рынок, человек; глобализация; аспекты государственной, культурной, религиозной жизни в условиях интеграции; вызовы и риски технологического развития человечества.

Таким образом, в современных рефлексиях Бенедикта XVI обнаруживается сочетание сакрального и секулярного, теологической утонченности и экономической аналитики в оценке тенденций развития мира и человечества в условиях глобализации.

© Яроцкий П.Л., 2010

ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ И ЭЛЕКТОРАЛЬНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ В ГАЛИЦИИ*

Проблемы православно-католических отношений в Галиции в течение последних 15 лет не только по своим внешним проявлениям, но и по внутреннему содержанию и характеру протекавших процессов постоянно находились в центре внимания аналитиков-профессионалов и представителей медиа, поскольку эта конфронтация является одним из двух (наравне с противостоянием во внутривославной среде) наиболее серьезных конфликтов в религиозной сфере Украины, под влиянием которых была сформирована современная система религиозных предпочтений и юрисдикционных соотношений.

В рамках этой статьи мы постараемся обозначить и системно осмыслить некоторые наиболее стойкие мифы, возникшие еще в конце 80-х гг. XX в. и существующие до настоящего времени.

1. Ограничение ареала непосредственного соприкосновения Православной и Католической Церквей двумя регионами Украины – Галицией и Закарпатьем.

В количественном отношении именно в четырех областях этих двух регионов было зафиксировано абсолютное большинство конфликтных ситуаций на почве православно-католических отношений, а также больше всего обычных (неконфликтных) точек соприкосновения двух конфессий, однако ограничивать проблематику православно-католического взаимодействия только Галицией и Закарпатьем невозможно по нескольким причинам.

1. Вопросы и проблемы непосредственного соприкосновения православных и католических общин актуальны и для многих других областей Украины:

- тех, которые граничат с Галицией и Закарпатьем и где традиционно существовали или возникли в настоящее время системы католических церковных организаций (Черновицкая, Хмельницкая, Волынская области);
- тех, куда после Второй мировой войны были направлены тысячи переселенцев – украинских католиков из юго-восточных регионов Польши. Это До-

* Публикуется в новой редакции по: Юраш А. Православно-католические отношения и электоральные предпочтения в современной Галиции // Украинская Греко-Католическая Церковь: преодоление мифа: мат-лы семинара (Институт изучения религии в странах СНГ и Балтии; Международное общество «Мемориал»; Фонд Генриха Бёлля. Москва, 25 ноября 2002 г.). М., 2002. С. 70–105.

нецкая, Николаевская, частично – Запорожская и Киевская области, в которых в 90-е гг. XX в. возникли десятки греко-католических общин;

- тех, где как отражение традиционных исторических схем или под влиянием миграционных процессов послевоенного периода возникли довольно влиятельные и многочисленные структуры Римо-Католической Церкви (Винницкая, Житомирская, Хмельницкая, частично – Ровенская и Киевская области).

2. Всеукраинский характер православно-католическим отношениям придают не только случаи непосредственного соприкосновения общин двух конфессий и расширяющаяся география католицизма, но и без преувеличения общенациональный размах общественной полемики по этому вопросу, а также то влияние, которое Католическая Церковь приобрела (или восстановила) в масштабах государства.

Дискуссии о наиболее острых точках соприкосновения двух конфессий в Западной Украине не смогли оставить равнодушной или безучастной ни одну общину традиционных Церквей: для каждой из них (даже функционирующих в регионах, где пока нет реальной конфессиональной альтернативы) вопрос об отношении к оппозиционной христианской конфессии стал не только предметом теоретического обсуждения в контексте в том числе и исторических рассуждений, а также идентификационно-цивилизационных предпочтений, но и очень конкретным вопросом в плоскости реалий сегодняшнего момента, поскольку каждая община обязана была определить свою позицию (хотя бы в форме подтверждения традиционной конфессиональной идентичности) и даже юрисдикционную ориентацию в контексте глобального взаимодействия двух конфессиональных систем.

Иными словами, суть современных реалий состоит в том, что католицизм на Украине уверенно вышел за пределы ареала, в рамках которого он был распространен в прошлом. Вместе с тем православие убедительно утвердилось в регионах, в которых ранее однозначно доминировал католицизм (Галиция и Закарпатье).

II. Вторая важная мифологема, мешающая реально оценить ситуацию, – это утверждение, идущее непосредственно от представителей Московского Патриархата, что именно *Русская Православная Церковь (РПЦ) в лице ее структурного подразделения на Украине – Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (УПЦ МП) – является если не единственным, то, во всяком случае, наиболее важным партнером с православной стороны во всех взаимоотношениях с Католической Церковью*. При этом УПЦ МП представляет себя как наиболее пострадавшую сторону и претендует в связи с этим на наибольшие дивиденды в контексте современных реалий и межконфессиональных отношений, а также перспектив на будущее.

Учитывая позицию Ватикана, который старается сгладить любые конфликты с Московским Патриархатом, а также полностью или частично принимая во внимание непризнание канонического статуса за отделившимися от Московского Патриархата Православными Церквами со стороны традиционных Православных Церквей, с этой позицией (во всяком случае хотя бы формально) должна считаться Украинская Греко-Католическая Церковь (УГКЦ), соглашаясь, таким образом, на довольно высокий статус и уровень участия Московского Патриархата в решении проблем православно-католического диалога на современной Украине.

Однако парадокс состоит в том, что главный с теоретической и идеологической точек зрения участник взаимоотношений с православной стороны – Московский Патриархат – в практической плоскости, в сфере решения повседневных вопросов взаимодействия как раз наименее вовлечена в процесс, поскольку в Галиции – историческом и современном центре УГКЦ, где действует абсолютное большинство ее общин (Львовская, Тернопольская и Ивано-Франковская области), УПЦ МП полностью или почти полностью утратила свои позиции: количество общин УПЦ МП во Львовской области* составляет около 7% общего числа православных приходов (60 религиозных организаций из 817). Еще меньшей является доля общин УПЦ МП на Ивано-Франковщине – 5,5% (25 организаций из 455 православных структур). Довольно высокий уровень представительства УПЦ МП на Тернопольщине (19% – 119 организаций из 613) объясним тем, что после Второй мировой войны к области были присоединены три района, раньше входившие в состав традиционно православной Волыни. Без учета этих районов уровень представленности УПЦ МП здесь был бы не большим, чем в целом по Галиции.

Исключением из этого правила и совершенно непредвиденным феноменом в масштабах всей Украины является Закарпатская область, где УПЦ МП продолжает играть исключительную роль (562 религиозные организации), а два главных автокефальных ответвления вместе создали всего лишь 16 организаций (Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата (УПЦ КП) – 15, Украинская Автокефальная Православная Церковь (УАПЦ) – 1).

Таким образом, в Галиции, где в настоящее время функционируют 2993 религиозные структуры УГКЦ (86% общего числа; 9% общин УГКЦ зарегистрировано в Закарпатье, 5% – в других областях Украины), в непосредственном соприкосновении с ними находятся 926 религиозных организаций УПЦ КП, 754 – УАПЦ (вместе – 1680 общин и других церковных организаций этих автокефальных украинских юрисдикций) и только 204 (из них около 100 в трех традиционно православных «волынских» районах северной Тернопольщины) – УПЦ МП. Это означает, что частота соприкосновения общин УПЦ МП с греко-католическими структурами всех уровней и типов несравнимо ниже, чем соответствующих структур двух других Православных Церквей (соотношение – приблизительно 1 : 17).

Акцентирование же роли Московского Патриархата в контексте взаимоотношений Православной и Католической Церквей на Украине приводит к тому, что эта проблема становится решаемой и реализуемой на двух уровнях – богословско-теоретическом с наибольшей степенью участия УПЦ МП и практическом, где доминирующей является роль двух автокефальных украинских Церквей – УПЦ КП и УАПЦ.

III. Третьим мифом является тезис, также активно распространяемый УПЦ МП и Отделом внешних сношений Русской Православной Церкви, суть которого состоит в том, что *именно в процессе возрождения УГКЦ, выхода из подполья структур этой Церкви и возвращения ранее принадлежавшего ей имущества были*

* Статистические данные взяты из ежегодных официальных материалов Государственного Комитета по делам религий и национальностей при Кабинете Министров Украины, представляющих наиболее достоверную и полную информацию о религиозной ситуации в государстве.

полностью или почти полностью разрушены структуры Московского Патриархата в Галиции.

Внешне при общем взгляде на ситуацию, это утверждение кажется правдоподобным: на территориях, где в советское время существовали наиболее многочисленные епархии РПЦ (Львовско-Тернопольская, разделенная в 1989 г. на Львовско-Дрогобычскую и Тернопольско-Кременецкую, и Ивано-Франковская; по данным официальных органов СССР, к началу 90-х гг. XX в. в этих трех областях насчитывалось 2718 религиозных организаций РПЦ: 1289 – во Львовской области, 809 – в Тернопольской и 620 – в Ивано-Франковской), в настоящее время, как уже констатировалось ранее, осталось немногим более 200 общин и других церковных структур. Кроме того, ни одна из трех галицких епархий РПЦ при перераспределении церковных помещений не получила достойного здания для устройства кафедральных соборов.

Таким образом, бесспорным является тот факт, что УГКЦ сыграла очень важную роль в процессе максимального уменьшения влияния РПЦ в Галиции. Но сводить только к этому факту всю проблему было бы явным упрощением и схематизацией, поскольку в ликвидации епархиальных структур РПЦ такую же, как и со стороны возрождающейся УГКЦ, роль сыграли внутриправославные процессы и юрисдикционные катаклизмы.

Прежде всего, мы имеем в виду переход к провозглашенной 19 августа 1989 г. во львовском храме апостолов Петра и Павла протоиереем Владимиром Яремой (с 1993 г. – патриарх УАПЦ Димитрий) УАПЦ большинства существовавших в то время в Галиции православных общин. Собственно, именно это событие, а не выход из подполья УГКЦ и присоединение к ней определенной части (меньшей, чем та, которая перешла в УАПЦ) существовавших до этого православных общин, стал решающим фактором в почти полном сворачивании активности когда-то мощных в этом регионе епархий РПЦ. В результате переходов 1989–1992 гг. максимально сократилась численность приходов РПЦ в Ивано-Франковской епархии (до 19: 620 религиозных организаций в 1988 г. и 38 – к концу 1990 г.). Немногим меньше (в процентном отношении) оказались потери епархий РПЦ во Львовской (139 организаций к концу 1993 г.; в 1989 г. здесь функционировали 1289 общин, а в 1990–431) и Тернопольской (158 религиозных организаций к началу 1993 г.; 809 общин в 1989 г. и 213 – в 1990 г.) областях.

В течение того же периода три галицкие епархии УАПЦ демонстрировали убедительные темпы роста и организационного становления: Львовская епархия к началу 1991 г. объединяла 247 православных религиозных организаций, Ивано-Франковская – 211, а Тернопольская – 333, т.е. уже за полтора года (август 1989 г. – декабрь 1990 г.) количество общин УАПЦ в Галиции (791) превысило число общин, формально остававшихся в юрисдикции РПЦ (682; в это число входило также много приходов, которые в то время уже реально принадлежали к УАПЦ, но еще не получили перерегистрации, в связи с чем официальная статистика относила их к РПЦ).

Количественное превосходство православных общин, разорвавших юрисдикционные связи с Московским Патриархатом, стало абсолютным и даже монополь-

ным после событий 1992 г., когда на основе слияния всех структур УАПЦ и большинства еще находящихся в юрисдикции РПЦ в Галиции религиозных организаций была образована УПЦ КП. Кстати, к тому времени процесс перехода православных общин в УГКЦ уже практически завершился (после 1992 г. случаи изменения конфессиональной принадлежности общин в Галиции были единичными).

В результате возникновения новой православной юрисдикции – УПЦ КП – к концу 1992 г. (через шесть месяцев) численность общин РПЦ в Галиции сократилась с 682 до 316. Одновременно значительно возросло число православных религиозных организаций, задекларировавших свое членство в УПЦ КП. Эта структура в течение полугода оставалась единственной украинской автокефальной православной юрисдикцией, находящейся вне канонического общения с Московским Патриархатом: УАПЦ, согласно решению «Объединительного собора» в июне 1992 г., была полностью включена в состав УПЦ КП, а организационное оформление новой церковной структуры под старым названием – УАПЦ, провозгласившей возвращение к традиции УАПЦ 1989 г., завершилось только в первой половине 1993 г., почти через год после возникновения УПЦ КП.

В конце 1992 г. во Львовской области уже действовала 621 религиозная организация УПЦ КП, в Ивано-Франковской – 380, а в Тернопольской – 357 (вместе – 1367; увеличение в течение одного года киевоцентричного, независимого от РПЦ юрисдикционного направления – на 576 единиц; это означало, что рост этой структуры в Галиции происходил как за счет перехода общин из РПЦ, галицкие епархии которой потеряли за то же самое время 366 приходов, так и благодаря возникновению новых религиозных организаций).

Еще одним свидетельством того, что развитие автокефальных юрисдикций в Галиции происходило за счет структур Московского Патриархата, является тот факт, что церкви, выделенные областными властями местным епархиям РПЦ в качестве компенсации при отселении их из зданий кафедральных соборов, в прошлом принадлежавших УГКЦ, со временем перешли под юрисдикцию или УПЦ КП, как во Львове, или УАПЦ, как в Ивано-Франковске.

Приведенные факты и цифры свидетельствуют, что процесс катастрофического для РПЦ уменьшения количества общин был вызван и сопровождался не только стремительным ростом УГКЦ, но и не менее бурным становлением независимых от РПЦ, автокефальных ответвлений украинского православия. При этом развитие УГКЦ только частично происходило за счет бывших общин РПЦ, а возникновение УАПЦ и немного позже – УПЦ КП главным образом осуществлялось на базе и за счет структур Московского Патриархата.

Целенаправленное же заострение общественного внимания со стороны Московского Патриархата именно на «католической» составляющей процесса, приведшего к разрушению структур РПЦ в Галиции, происходит сознательно, поскольку это:

– объективно умаляет роль и значение других православных юрисдикций, действовавших в трансформационных катаклизмах в Галиции, и понижает уровень их участия в любых переговорных процессах;

– повышает уровень претензий Московского Патриархата во время дипломатических контактов с УГКЦ, Римо-Католической Церковью и непосредственно с Ватиканом.

IV. Следующей мифологемой, о которой нужно вспомнить в контексте системного анализа православно-католических отношений на Украине, является тезис, активно пропагандируемый отдельными идеологами и общественными деятелями УГКЦ и вызывающий категорическое несогласие православной стороны диалога, – об уникальной роли галицкого региона как исторического оплота унии, обладающего исключительным католическим потенциалом. В качестве главного аргумента постоянно приводится довоенная статистика, свидетельствующая, что в межвоенной Польше на территории современных трех галицких областей практически полностью отсутствовали православные приходы. По логике сторонников этого подхода, современная Галиция должна соответствовать своему историческому имиджу, т.е. возвратиться к традиционному моноконфессиональному католическому статусу.

Помимо идеологической и исторической сторон, такая концепция прямо или косвенно предполагает и практические последствия – полную реабилитацию УГКЦ и возвращение ей (историческому собственнику) всех церковных зданий, принадлежавших этой Церкви до 1939 г. и насильственно отобранных у нее после проведенного при максимальном содействии со стороны НКВД Львовского ликвидационного собора 1946 г.

Вопрос эксклюзивности католицизма в Галиции при всей его видимой обоснованности может встретить множество возражений совершенно противоположного плана и содержания.

В этом смысле классическим примером, иллюстрирующим относительность любых представлений о конфессиональной эксклюзивности в определенном регионе, может быть соседний с Галицией, тоже «исторически католический» регион – Закарпатье. После Ужгородской унии 1646 г. в регионе формально не осталось православных общин. Такая моноконфессиональность активно поддерживалась всеми правительствами, которые здесь существовали. Но несмотря на всю очевидность ситуации и более чем двухсотлетнее отсутствие организационных структур православия в регионе, оно продолжало свое присутствие в форме нескольких проправославных церковных течений и этнонационального русинского движения, ориентированного на Великороссию со всеми атрибутами ее духовности.

Результатом культивирования этих стихийных и организационно неоформленных идеологических течений стало появление в начале XX в. в Закарпатье первых православных общин. Успех так называемой православной акции был весьма впечатляющим: уже в середине 30-х гг. XX в. по данным официальной Чехословацкой статистики (Закарпатье в то время входило в состав этого государства) больше трети местного украинского (русинского) населения декларировало свою православную идентичность.

В почти полностью «католической» до 1939 г. Галиции ситуация не была тождественной положению дел в Закарпатье, но очевидных параллелей трудно не увидеть. При этом нужно вспомнить, что галицкие епархии позднее всех других на Украине приняли унию с Римом: Перемышльская – в 1691 г., а Львовская – в 1700 г., т.е. более чем через 100 лет после утверждения унии в Киеве, на Волыни

и в Беларуси, сейчас считающихся оплотами православия (еще одно свидетельство условности установившихся конфессионально-территориальных стереотипов).

Последние православные общины были ликвидированы в Галиции еще в XVIII в. (1708 г. – переход в унию львовского Успенского ставропигиального братства, а в 1774 г. – закрытие последнего православного монастыря – Скита Манявского в Прикарпатье), однако здесь так же, как и в Закарпатье, всегда оставалось очень сильным и влиятельным проправославное течение, именуемое москофильством и ориентировавшееся на ценности и традиции православия. До 70-х гг. XIX в. оно фактически определяло внутреннюю политику УГКЦ. Свидетельством влиятельности этого течения может служить огромное количество фактов:

– переход в православие многих бывших греко-католических священников и общественных деятелей. Самые яркие примеры – присоединение к православию Якова Головацкого, в 1867 г. уехавшего в Российскую империю (он был одним из основателей так называемой Русской (Руськой) Троицы, с которой связывают зарождение украинского национального самосознания в Галиции и ориентированности на общеукраинский литературный язык), а также священника Ивана Наумовича, который перед своим переездом в Киев в 1884 г., где продолжил служение в качестве православного священника, был одним из наиболее заметных общественных деятелей москофильского направления (за что был осужден на 8 месяцев тюремного заключения);– принятие православия целыми общинами (первый такой случай произошел в 1882 г. в с. Гнилички на галицком Подолье). Судебные преследования инициаторов перехода в православие со стороны австрийского правительства приостановили распространение этого процесса на другие общины, но во время первой оккупации Галиции российскими войсками в 1914 г. эта тенденция снова заявила о себе в полный голос: при определенном, но ненасильственном содействии этому процессу со стороны новой администрации духовную власть архиепископа Волынского Евлогия, которому Святейший Синод РПЦ поручил духовную опеку над галицкими приходами, признали около 200 бывших греко-католических приходов – почти 10% их общего числа.

Таким образом, насильственно организованный Львовский собор 1946 г., хотя и игнорировал мнение большого числа греко-католиков, не желавших организационного слияния с РПЦ, имел определенную социальную базу. Без проправославных симпатий и ориентированного на православие идентификационного потенциала, который существовал в недрах формально единой греко-католической идентичности, на одном лишь насилии было бы невозможным столь быстрое присоединение к православию (в течение 1946–1949 гг.) нескольких тысяч греко-католических общин и приблизительно 83–87% белого греко-католического духовенства – приходских священников.

В связи с этим неудивительно, что в настоящее время в Галиции, считавшейся в прошлом исключительно католическим регионом, православие удержалось и даже в какой-то мере укрепилось в ходе бурных переориентационных процессов конца 80-х – начала 90-х гг. XX в., разрушая традиционные представления о наследственной моноконфессиональности региона. Таким образом, в основе довольно массового распространения православия в современной Галиции лежит несколь-

ко существенных причин, как абсолютно объективного характера, так и внешнего по отношению к Церкви происхождения.

К причинам первого типа нужно отнести:

- традиционные проправославные симпатии определенной части населения;
- возможности свободного религиозного волеизъявления и реализации конфессиональных симпатий в условиях установления плюралистического общества.

Среди факторов, стимулировавших развитие и утверждение православной ориентированности населения Галиции, но имевших внецерковный или не совсем церковный характер, а поэтому срабатывавших в направлении ограничения католических влияний в регионе, нужно вспомнить:

- действие массовой антикатолической пропаганды в советское время (как со стороны РПЦ, так и со стороны государства);
- полный запрет деятельности УГКЦ в период с 1946 по 1989 г.;
- определенную поддержку стремительного развития галицких епархий РПЦ в 1988–1989 гг. и структур УАПЦ в 1989–1990 гг. со стороны отдельных представителей местной власти в Галиции.

Помимо предложенных и проанализированных в основных чертах некоторых мифологем, непосредственно связанных с проблематикой православно-католических отношений в современной Галиции, можно вспомнить и о многих других проблемах и аспектах религиозной жизни в регионе, тоже касающихся существа обсуждаемого вопроса.

При этом несомненным, на наш взгляд, является тот факт, что чем больше и внимательнее присматриваться ко всей совокупности составляющих конкретный феномен или процесс частей, тем более адекватным реальной ситуации окажется анализируемый, осмысливаемый и описываемый предмет.

© Юраш А.В., 2010

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ИХ ПРОТЕСТАНТСКОМ ВЫРАЖЕНИИ*

На пересечении второго и третьего тысячелетий в связи с природными (разрушение состояния земли, воды и атмосферы) и социальными (алкоголизм, наркомания, аморализм, экстремизм, войны и т.д.) катаклизмами, принимающими глобальный характер, активизировались эсхатологические пророчества о конце мира и возможности наступления тысячелетнего Царства Божия (концепция «милленианизма» – «хилиазма»). В противовес существующим проблемам Царство Божие предлагается как идеальная система управления с такими качественными характеристиками, как равенство, справедливость, полнота материальная и духовная. Заметим, что подобные пророчества актуализируются именно в периоды обострения социальных противоречий, как это сегодня происходит на Украине. Характерно, что эсхатологические настроения прежде всего продуцируются протестантами, в первую очередь адвентистами и иеговистами, чьи учения можно считать апокалиптическими.

Важность этой проблемы выдвигает на повестку дня необходимость исследования эсхатологических пророчеств и их места в жизни человечества в разные исторические эпохи. Учитывая неоднозначность подходов к феномену эсхатологии, мы проанализируем его основные определения и сформулируем концепцию главных структурных компонентов. Попутно отметим, что впервые термин «эсхатология» применил Ф. Шлейермахер в противовес традиционному термину «последние события»¹.

Термин «эсхатология» сравнительно новый, в богословии его начали использовать лишь в XIX в. Почти 100 лет он находится в центре важной экзегетической дискуссии относительно слов Христа о конце времен, в которой приняли участие все без исключения представители христианских конфессий. Сейчас этот термин получил более общее значение: он обозначает рефлексию о конце и цели истории, соответственно, связан с пророчествами. Анализируя это явление, заметим, что оно имеет очень широкий предмет, который редко рассматривается как единое целое². Это, собственно, видно

* Публикуется в новой редакции по: Докаш В.И. Истоки, содержание и типология христианской эсхатологии // Докаш В. Конец мира: эволюция протестантской интерпретации эсхатологии. Киев; Черновцы, 2007. С. 75–103.

¹ Schleiermacher V.D.E. The Christian Faith / ed., trans. H.R. Mackintosh, I.S. Stewart. Edinburgh, 1928. P. 703.

² Лобье П. де. Эсхатология. М., 2004. С. 5–9.

из определений, которые мы приведем далее. Эсхатология (от греч. *Εσχατος* – последний, *λογος* – учение), отмечается в «Религиоведческом словаре», является религиозным учением о конечной судьбе человечества и мира. Основными составляющими эсхатологии «Словарь» определяет представление о Царстве Божием (как небесном, так и земном), Антихристе, воскресении мертвых, Страшном Суде (Апокалипсисе), рае и аде³.

Исследователь новых направлений в протестантизме А. Каримский немного расширяет этимологическое поле термина «эсхатология», акцентируя внимание на том, что это учение о конце земного существования человечества, отдельного человека, за которым следует качественно другое бытие – загробная жизнь, несущая индивиду вечное блаженство или вечное страдание. В этом формате он рассматривает конец мира как завершение земной истории в двух плоскостях: конечной судьбы человека (индивидуальная эсхатология) и человечества в целом (универсальная эсхатология)⁴.

Исходя из толкования термина «эсхатология» (крайний, последний), исследователь протестантизма Д. Гаевский, в свою очередь, определяет ее как учение о грядущем конце света, земной истории, ее логическом завершении, конечной судьбе человека как индивидуума и биологического вида⁵.

Ближние к приведенным определениям дают богословы-протестанты. Как указывается в «Теологическом словаре», эсхатология – это учение о конечной судьбе человека (включая смерть, воскресение и посмертное существование) или мира⁶.

Специалист в области образовательного богословия П. Эннс называет эсхатологию доктриной последних событий и включает в нее следующие структурные компоненты: смерть, небо, ад, второе пришествие Христа, воскресение мертвых, Страшный Суд, Тысячелетнее Царство, Вечность⁷. Эсхатология, отмечает другой протестантский богослов Ч. Райри, – это богословие последних вещей и последних событий. Следовательно, предметом эсхатологии является завершение, финал – как конец света, так и окончательная судьба отдельного человека. Эсхатология (доктрина, богословие будущих событий) включает, по Ч. Райри, следующие учения: о воскресении, состоянии человека между смертью и воскресением (предельное состояние), вознесении Церкви на Небо, втором пришествии Христа, Тысячелетнем Царстве⁸.

По мнению богослова М. Эриксона, эсхатология также означает учение о последних днях и событиях, которое занимается исследованием вопросов о конце времени и завершении Божией деятельности в мире⁹. Богослов У. Грудем определяет эсхатологию как учение о грядущих событиях¹⁰.

Исследователь раннего протестантизма А. Мак-Грат считает, что термином «эсхатология» называется учение о христианских ожиданиях воскресения и Страшного Суда.

³ Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ, 1996. С. 110.

⁴ Каримский А.М. Теология истории и реальность: к критике протестантской эсхатологии. М., 1985. С. 12–14, 63.

⁵ См.: Гаевский В.А. Христианские ереси и секты I–XXI веков: словарь. М., 2003.

⁶ Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. М., 2005. С. 1434.

⁷ Эннс П. Підручник з богослов'я. Львів, 2003. С. 403–419.

⁸ Грядущие события // Райри Ч. Основы богословия. М., 2000. С. 523.

⁹ Эриксон М. Христианское богословие. СПб., 1999. С. 969.

¹⁰ Грудем У. Систематическое богословие: введение в библейское учение. СПб., 2004. С. 1231.

В самом же широком смысле для него понятие «эсхатология» – это размышления о конце, который, как утверждает А. Мак-Грат, может относиться к концу существования как отдельного человека (личная или индивидуальная эсхатология), так и нынешнего века (общая эсхатология). Сущность эсхатологии, по его мнению, заключается в том, что историческое время рассматривается как линейное, а не циклическое. История по этой логике должна иметь начало, и когда-то наступит ее конец. Эсхатология, таким образом, рассматривает ряд верований, касающихся конца жизни и истории как отдельного человека, так и мира в целом¹¹.

Эсхатология согласно лютеранскому доктринальному богословию – доктрина Писания о конце временной жизни, втором пришествии Христа, воскресении мертвых, Страшном Суде, завершении всего, вечном осуждении злых и вечном блаженстве праведных в грядущем мире¹².

Адвентистский богослов П. Клиффорд, анализируя историю вопроса, называет эсхатологию «учением о конечной судьбе мира и человека»¹³. Протестантский богослов С. Хортон, исследующий евангелическую эсхатологию, в свою очередь, квалифицирует ее как «хронологическую последовательность истории»¹⁴. По мнению же богослова, последователя пятидесятничества, Дж. Бойса, эсхатология является доктриной последних дней и построена на том, что история предлагается в ее линейном движении до полного завершения цели – построения Царства Божия. Считая дискуссионными такие вопросы, как «Тысячелетнее Царство» и «Большая скорбь», он убежден, что общепринятыми, доминантными темами эсхатологии является второе пришествие Христа, воскресение мертвых и Страшный Суд¹⁵.

Данные определения дают возможность увидеть, что для обозначения учения (доктрины, догмы) эсхатологии используется разнообразный терминологический аппарат: учение о конечной судьбе человечества и мира (А. Каримский, А. Колодный и Б. Лобовик), учение о конечной судьбе мира и человека (П. Клиффорд), доктрина последних дней (Дж. Бойс, М. Эриксон), учение о грядущем (У. Грудем), доктрина последних событий (П. Эннс), хронологическая последовательность истории (С. Хортон).

Обобщенно можно сказать, что вся эта терминология обозначает конец истории, который согласно богословским доктринам будет сопровождаться определенными социальными и природными катаклизмами и переходом к новому, идеальному измерению в соответствии с линейной концепцией времени¹⁶. Соглашаясь с такими дефинициями эсхатологии, констатируем вместе с тем, что современные протестантские богословы больше делают акцент на понятии «христианская надежда», чем на «конце времен»¹⁷.

Следует обратить внимание на то, что согласованной точки зрения на типологию эсхатологии нет. У исследователя протестантизма П. Гопченко это индивидуальная

¹¹ Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Одесса, 1998. С. 470.

¹² Гребнер А.А. Основы доктринального богослов'я (лютеранська спадщина). 2002. С. 245.

¹³ Клиффорд П. Последнее время: история вопроса. СПб., 2000. С. 12.

¹⁴ Хортон С. Систематическое богословие. Спрингфилд; Миссури, 1999. С. 807.

¹⁵ Бойс Дж. М. Основы христианской веры: содержательное и доступное богословие. Киев, 2001. С. 659–660.

¹⁶ Лобье П. де. Эсхатология. С. 5.

¹⁷ Сопричастя: есхатологія. [Львів,] 1997. № 3. С. 67.

и всемирная эсхатология¹⁸, у А. Каримского – индивидуальная и универсальная¹⁹. У протестантских богословов следующие типологии: У. Грудем ведет речь о личной и всеобщей эсхатологии²⁰; У. Элвелл – о личной и всемирной²¹; Г. Тиссен разделяет эсхатологию на личную и общую²².

Большинство религиоведов и богословов склонны классифицировать протестантскую эсхатологию как общую и индивидуальную, хотя и в этом вопросе нет единодушия.

Противоречивость подходов к пониманию как эсхатологии, так и ее типологии заключается, по мнению автора, в том, что исследователи применяют различные методы толкования истории: линейный или циклический. Библейская концепция времени, утверждается, например, в «Теологическом словаре», не циклическая (иначе эсхатология относилась бы к завершенному циклу) и не линейная (иначе она относилась бы к последней черте на линии), а представляет собой «образец, который повторяется», где Суд Божий переплетается с искуплением, пока этот образец не проявится в полном объеме²³. Мы считаем, что богословы, исходя из этой позиции, применяют сочетание различных концепций, хотя и не признают этого²⁴.

Единой классификационной модели протестантских эсхатологических учений ни в религиоведении, ни в богословии не существует; есть много подходов и методических баз классификации. Наиболее приемлемой, по нашему мнению, является модель, которую предлагает протестантский богослов Миллард Эриксон, поскольку она считается общехристианской.

М. Эриксон вводит семь критериев классификации с учетом выбора методологии толкования эсхатологических пророчеств. Первый критерий акцентирует внимание на двух положениях: эсхатология представляется как учение о будущем или настоящем. Отметим, что существует три протестантских точки зрения на эту доктрину:

- 1) традиционная эсхатология – занимается толкованием пророчеств о будущем;
- 2) эсхатология, описывающая события, которые проходят сегодня, как реализацию пророчеств;
- 3) эсхатология вневременная, сообщающая истину о том, что всегда было, есть и будет.

Соответственно М. Эриксон предлагает методологическую систему, которую можно использовать для классификации пророческих и апокалиптических текстов Священного Писания, обоснования следующих точек зрения:

- а) футуристической, согласно которой большинство описанных событий наступят в будущем (в конце времен);
- б) претеристической (относящейся к прошлому), согласно которой описанные события проходили при жизни тех, кто их описал;

¹⁸ Гопченко П.Г. Критика религиозных концепций о «конце мира»: социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. Киев; Одесса, 1979. С. 11.

¹⁹ Каримский А.М. Теология истории и реальность: к критике протестантской эсхатологии. С. 63.

²⁰ Грудем У. Систематическое богословие: введение в библейское учение. С. 1231.

²¹ Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. С. 1435.

²² Тиссен Г.К. Лекції з систематичної есхатології / за ред. В.Д. Дерксена. Едмонтон, 2001. С. 337.

²³ Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. С. 1435.

²⁴ Мень А., прот. Библиологический словарь: в 3 т. Т. 3. М., 2002. С. 471.

в) исторической, согласно которой описанные события ожидалось в будущем, но им предстояло состояться в ходе истории Церкви (совмещение прошлого, настоящего и будущего);

г) символической, или идеалистической, согласно которой описанные события вообще не имеют временной последовательности, относятся к вневременным по своей природе, а не к конкретным историческим событиям.

Второй критерий предполагает выбор точки зрения на вопрос, оптимистичны или пессимистичны по своей сути представления о будущей жизни здесь, на земле. В этом вопросе наблюдается дуализм мнений:

- а) люди сами улучшат существующее положение;
- б) необходимо вмешательство Бога.

Третий критерий выдвигает условие выбора фактора, определяющего эсхатологическое развитие: божественное вмешательство или человеческие усилия.

Четвертый критерий ставит вопрос о форме реализации пророчеств: на земле или на небесах.

Пятый критерий предусматривает решение дуализма: спасение избранных (Церкви) или всех.

Шестой критерий учитывает и предусматривает масштабность реализации пророчеств: для земли или для Вселенной.

Седьмой критерий решает вопрос о судьбе еврейского народа: это избранный народ или часть человеческого рода.

Заметим, что М. Эриксон предлагает не только методологию классификации эсхатологических учений, но и ее критерии. По его мнению, современные толкования протестантской эсхатологии можно свести к шести основным: *либеральный подход*, *модернизированная эсхатология*, *демодернизированная эсхатология* Альберта Швейцера, *реализованная эсхатология* Чарльза Додда, *экзистенциализованная эсхатология* Рудольфа Бульмана, *политизированная эсхатология диспенсационализма*²⁵.

Для либерального подхода характерен выбор исторического метода как инструмента объяснения событий библейских времен. Применение этого метода к изучению Евангелий известно как «поиск исторического Христа». Представители этого направления делали акцент на двух проблемах: учениях Иисуса Христа о Царстве Божием и Его Втором Пришествии. Идею Царства Божия либералы относили не к будущему, а к современности. Ссылаясь на Евангелие от Луки (10: 8–9), они считали, что Царство Божие – не нечто отдаленное, а присутствие Бога в человеческих сердцах, царство праведности и этических ценностей (по А. Ритчлю). Отвергая буквальный приход Христа, либералы считали, что учением о Втором Пришествии провозглашается истина победы правды Божией над злом в мире. У них вера в победу Христа над злом смешивалась с учением о прогрессе. Предполагалось, что христианизация общественного устройства, включая экономическую сферу, станет живым проявлением и примером истинного содержания Второго Пришествия²⁶.

²⁵ Эриксон М. Христианское, огословие. С. 973–975.

²⁶ Там же. С. 975–976.

Взгляды представителей модернизированной эсхатологии (И. Вайс и А. Швейцер) – это уход от исторического метода изучения Евангелий и представления о том, что царство, о котором говорил Иисус, – этическое царство того времени. И. Вайс, например, заявлял, что взгляды Христа эсхатологические, ориентированные на будущее и даже апокалиптические. Согласно И. Вайсу, Иисус ждал не постепенного установления Царства Божия как присутствия морального начала в сердцах людей, а наступления его в будущем через вмешательство Бога. Следовательно, Царство Божие – это событие эсхатологического характера, принадлежащее будущему и предусматривающее конец этого мира, а потому оно никак не может проявить себя в нашем времени. Это не предстоящее событие, возникшее в результате эволюционного развития, но событие будущего, которое состоится внезапно, по причине вмешательства Бога²⁷.

В противовес такому толкованию А. Швейцер предлагает образ Иисуса, мысли которого пропитаны радикальной и бескомпромиссной эсхатологией, называемой исследователем «последовательной эсхатологией» (*consistent eschatology*)²⁸. Ключевым фактором в учении и проповеди Христа для А. Швейцера является Грядущее Пришествие (а не Второе). Иисус, считал А. Швейцер, проповедовал будущее Царство Божие как абсолютно сверхъестественное по своему характеру, которое наступит внезапно и будет означать полный разрыв с существующим человеческим обществом. Царство это будет установлено через космическую катастрофу. К его наступлению следует готовиться раскаянием. За эти взгляды, считает А. Швейцер, Иисус умер смертью мученика²⁹. По мнению исследователя, Иисус, не дождавшись конца, принял смерть, чтобы реализовать Свое второе пришествие³⁰. Эсхатология Иисуса, уверен А. Швейцер, не получила реализации, поэтому исследователь предложил концепцию «отсрочки парусии» (пришествия). Заменив представление об этическом царстве Христа эсхатологическим подходом, А. Швейцер, тем самым, ввел понятие «нереализованной эсхатологии», подразумевающей, что все эсхатологические события состоятся в будущем³¹. Исследователь убежден, что необходимо следовать не историческому Христу, а современному, реализующему обетования для тех, кто соблюдает Его заповеди³².

Специфически понимает эсхатологию богослов-протестант Ч. Додд. Как и А. Швейцер, он считает, что доктрина последних дней пронизывает все учение Христа, но при этом утверждает, что содержанием этого учения была не проповедь второго Пришествия и будущего Царства Божия, наоборот – это Царство с Его приходом наступило. Таким образом, учение Ч. Додда ориентировано на прошлое, является примером «реализованной эсхатологии» в таких положениях: Сатана сброшен с Неба (Лк. 10: 18), с приходом Христа уже состоялся Суд (Ин. 5: 24)³³. В отличие от А. Швейцера

²⁷ Спраул Р. Ч. Что говорил Иисус о последних днях. СПб., 1999. С. 15.

²⁸ Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus: A Cristian Study of Its Progress from Reimarus to Wrede. N.Y., 1964. P. 396.

²⁹ Ibid. P. 368, 369.

³⁰ Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. С. 1437.

³¹ Спраул Р. Ч. Что говорил Иисус о последних днях. С. 15–16.

³² Эрикссон М. Христианское богословие. С. 977–978.

³³ Dodd C.H. The Apostolic Preaching and Its Development. Chicago, 1937. P. 142–149.

Ч. Додд предложил полномасштабную систему «реализованной эсхатологии». Эсхатологическое Божие Царство, согласно ее положениям, уже реализовалось в жизни, смерти и воскресении Христа³⁴, однако, по утверждению Ч. Додда, это неполная реализация. Эсхатология ранней Церкви, замечает он, имела два аспекта. С одной стороны, существует мнение, что с приходом Христа наступила «полнота времен», исполнились пророчества, и на земле наступило Царство Божие; с другой стороны, следует ожидать совершенства, которое грядет в будущем³⁵. Для Ч. Додда Царство Божие представляет собой чистую духовную реальность, полностью реализовавшуюся в прошлом³⁶. Свое обоснование теории «реализованной эсхатологии» Ч. Додд сформулировал в работе «Притчи о Царстве» (1935). В ней утверждается, что пришествие Христа положило начало мессианской эсхатологической эре, поскольку в Его лице Бог и Царство Божие вошли в недра истории.

Экзистенциализированный подход к эсхатологии связан с Рудольфом Бульманом, которого также можно считать автором теории демифологизации Нового Завета. По мнению Р. Бульмана, большинство новозаветных сюжетов имеют мифологическую форму, поэтому выглядят примитивно. Чтобы Новый Завет стал более понятным, он предлагает демифологизировать его, применив экзистенциалистские представления Мартина Хайдеггера³⁷. Р. Бульман исходит из того, что библейские истории не дают нам точную информацию о событиях, произошедших в прошлом, следовательно, эсхатология также не может дать нам представление о точных событиях, которые произойдут в будущем. Эсхатологию, считает он, следует рассматривать как вневременную, как опыт переживания, поэтому такие эсхатологические реальности, как воскресение мертвых, вечная жизнь и пришествие Антихриста, не зависят, по его мнению, от того, произойдет ли какое-то конкретное событие, поскольку они имеют место во вневременном экзистенциальном смысле.

В отличие от богословов, которые объясняли эсхатологию, Юрген Мольтман превратил ее в действенную, создав «теологию надежды» на почве философских взглядов Эрнста Блоха, призвал Церковь стать посредником и представителем присутствия Христа, который выражает будущее, определенное Богом. Ю. Мольтман против пассивного ожидания будущего и убежден, что необходимо его строить. Он считает, что эсхатологические ожидания должны интуитивно вызывать этические дела. С этой целью Ю. Мольтман разработал политическое богословие (политизированную эсхатологию), направленное на преобразование мира. Наше будущее, уверен он, зависит от наших усилий, хотя оно и будет реализовываться с помощью Бога. Чтобы приблизить это будущее, нужны действия, а не богословские объяснения³⁸.

В отношении современного состояния эсхатологии и хилиазма (учения о Тысячелетнем Царстве) заметим, что много течений, деятельность которых направлена на социальное реформирование, и ряд других идеологических учений, разрабатывающих теории идеального будущего, сознательно или бессознательно носят следы хри-

³⁴ Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Эллвела. С. 1437.

³⁵ Dodd C.H. The Interpretation of the Fourth Gospel. L., 1953. P. 7.

³⁶ Спраул Р.Ч. Что говорил Иисус о последних днях. С. 17.

³⁷ Bultman R. Jesus Christ and Mythology. N.Y., 1958. P. 35.

³⁸ Эрикссон М. Христианское богословие. С. 978–981.

стианской религии. Такая эсхатологическая идея, как развитие общества до идеального состояния мира и гармонии, как об этом говорил И. Кант, стала составной теории «философского хилиазма». Христианский хилиазм имел влияние на труды французских реформаторов А. де Сен-Симона, Ш. Фурье, английского реформатора Р. Оуэна, представителей марксизма.

После экзегетических (разъяснительных) работ И. Вайса и А. Швейцера (школа «последовательной эсхатологии») и диалектической теологии К. Барта и Р. Бультмана эсхатология вновь стала главным предметом академического христианского богословия, а кризис западного общества привел к обновлению активности эсхатологических ожиданий. Попытку согласовывать эсхатологию и философию, надежду и социальную практику можно найти в «философии надежды», разработанной Э. Блохом («Принцип надежды»), произведениях П. Тейяра де Шардена, «богословии надежды» Ю. Мольмана, В. Панненберга, Х. Кокса, Л. Дюарта. Основные идеи современного толкования протестантской эсхатологии XX в. изложены в трудах А. Швейцера «Фундаментальная эсхатология», Ч. Додда «Реализованная эсхатология», Дж. Робинсона «Эсхатология, которая триумфально заметила свое начало», У. Мэнсона «Апокалиптическая эсхатология, изображенная символами», Р. Бультмана «Экзистенциальная эсхатология», Ю. Мольмана «Предыдущая эсхатология»³⁹. Эсхатология в ее предложениях идеального общества продолжала питать разнообразные движения даже в XX и XXI вв.⁴⁰

Анализ эсхатологических идей и их классификаций в протестантской теологии позволяет сделать ряд выводов.

1. Эсхатология является учением (доктриной) о конечной судьбе человечества и мира в контексте двух систем течения времени: циклического и линейного.

2. К основным тенденциям развития протестантской эсхатологии можно отнести два комплекса идей: учение о Тысячелетнем Царстве («хилиазм» – «миллениализм») и Апокалипсисе (катастрофическом конце земной цивилизации).

3. С точки зрения объекта реализации, эсхатологию можно разделить на два типа: личную (индивидуальную) и общую (универсальную, всемирную).

4. Эсхато-хилиастические идеи можно классифицировать по двум принципам: по форме применения методов толкования пророческих и апокалиптических текстов (футуристическая, претеристическая, историческая, символическая точки зрения) и по виду основных теорий эсхатологии (либеральная, модернизированная, демодернизированная, реализованная, экзистенциализованная, политизированная).

5. Протестантская эсхатология и в настоящее время оказывает влияние на течения, деятельность которых направлена на социальное реформирование или разработку теорий идеального будущего.

© Докаш В.И., 2010

³⁹ Галли Н. Христос грядет. Заокский, 2006. С. 128.

⁴⁰ Религия: всемирная энциклопедия / гл. ред. М.В. Адамчик. Мн., 2003. С. 176.

ХАРИЗМАТИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА КАК МИРОВАЯ ТЕНДЕНЦИЯ*

Религия как сложный социально-культурный феномен, присущий человеческой истории на всех этапах ее формирования и развития, не может находиться в стороне от глобальных процессов. В условиях изменения парадигм человеческого мышления, массовой секуляризации общественного сознания, научно-технической и информационной революции, социальных и экологических катаклизмов современное христианство вынуждено реагировать на «вызовы времени», искать и предлагать человеку такие духовные основания его жизни, которые помогут найти ответы на вечные экзистенциальные вопросы в стремительно изменяющемся мире.

Некоторые исследователи считают, что в эпоху постмодерна традиционные религии, прежде всего христианские, находятся в упадке, а христиане (как представители различных конфессий) потеряли свою идентичность. Так, Г. Рормозер определяет современную ситуацию в европейской культуре как «постхристианскую» и пишет: «Поскольку мы живем в постхристианскую эпоху, перед нами возникают значительные трудности. Они заключаются в том, что сегодня мир нельзя назвать огульно христианским или нехристианским. С неуловимой амбивалентностью, как в сумеречный период, с легкостью хамелеона одно переливается в другое...»¹.

Остановимся на рассмотрении христианского харизматизма и его «гипертрофированных проявлений» – современных харизматических движений как своеобразной формы религиозной модернизации христианства времен постмодерна. В чем же заключаются основы харизматизма как онтологической составляющей, внутренне имманентной христианству? Почему наблюдается особенный взрыв харизматизма в наше время? Попробуем ответить на эти и другие вопросы.

Прежде всего необходимо определиться с терминологией. В христианстве понятие «харизма» (с новогреч. *дар, подарок*, а также *способности, талант*)² за-

* Публикуется в новой редакции по: Титаренко В. Харизматизм як постмодерне християнство // Конфесіологія релігії / за ред. А. Колодного, Л. Филипович // Українське релігієзнавство. [Київ], 2009. №2 (спецвипуск). С. 151–162.

¹ Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 75.

² Новогреческо-русский словарь. М., 1980. С. 808.

крепилось как «дар Божий» и заняло определенное место в христианских вероисповедных доктринах, поэтому, когда речь идет о харизматических дарах, имеются в виду дары Духа Святого, разделенные, согласно Новому Завету, по тройственному принципу: дары откровения – мудрость, знание, умение различать духов; дары силы – вера, чудотворения, исцеление больных; дары языков – пророчество, говорение на иных языках (глоссолалия), толкование. В религиоведении харизматическим движением называются как определенные современные направления неохристианства, так и ориентации внутри ортодоксальных религий, которые исповедуют получение харизматических даров в этой жизни путем непосредственного общения с Богом. Такие движения в неохристианстве обрели свое институционализированное воплощение в создании харизматических Церквей. В отличие от них, харизматические движения внутри традиционных христианских конфессий не приобрели самостоятельной институализации. В контексте очерченной проблематики сущность харизматизма можно определить как процесс изменения состояния сознания человека, который выходит за рамки релевантной экспликации современными методами наук о сознании. Наличие определенных методик «харизматизации» личности обеспечивает однообразие, повторяемость и массовость феномена харизматизма. Специфическим следствием «харизматизации» является наглядное изменение поведения верующего, которое интерпретируется им как сошествие «Духа Святого», подтверждением чего является «получение Его Даров», и приводит к стойким изменениям личностного мировосприятия и эталонов бытия. Определяющим выступает именно индивидуальный мистический опыт как единственное «реальное» подтверждение присутствия Бога, что, в сущности, отвечает духу постмодерна, в рамках которого происходит эклектичная интеграция философии, религии, науки. Обозначенный мистический опыт становится объединяющей основой для верующих разных конфессий, о чем будет подробнее сказано далее.

Рассматривая харизматизм в широком понимании, можно найти в истории христианства много примеров его проявления (монтанисты, катары, вальденсы, деятели Реформации, неопротестанты, неохристиане и т.д.). Эти и другие примеры дают нам возможность определить христианский харизматизм как особый феномен христианской религиозности. Он представляет собой сложное духовное явление, которое основывается на христианской доктрине о триипостатной сущности Бога. Основы христианского харизматизма заложены, в частности, в христианской пневматологии, христианской антропологии и ряде других теологических дисциплин, разработкой которых занимается христианское богословие. Кроме того, харизматизация христианства – это постоянный процесс. Не вдаваясь детально в исторический экскурс, кратко остановимся на анализе весомых и иллюстративных проявлений харизматизма в христианстве, а именно на «трех волнах Святого Духа», как их определяют и религиоведы, и богословы.

«Первая волна» приходится на начало XIX в. Она знаменует собой возникновение традиционных пятидесятнических Церквей, в которых «крещение Святым Духом» проявляется в глоссолалиях и является своеобразной ступенью на пути реализации пятидесятниками своих духовных возможностей. В течение почти полувека пятидесятническое движение оставалось сектантским и критически вос-

принималось представителями традиционных христианских Церквей. Постепенно и в эти Церкви стало внедряться «говорение на языках», хотя сначала эти явления ими не афишировались. Среди факторов, которые содействовали возникновению и распространению пятидесятничества, можно выделить следующие:

1) внешняя рационализация и ритуализация религиозности в традиционных христианских конфессиях;

2) присутствие личностных переживаний, находящихся в основе «нового образа веры» и переполняющих верующего («крещение в Святом Духе», или «крещение Святым Духом»);

3) процессы модернизации и глобализации общества в условиях постмодернистской цивилизации, которые в плоскости религии сопровождаются секуляризацией, демократизацией, определенным нивелированием конфессиональных особенностей традиционной христианской культуры. Именно поэтому «второй волной Святого Духа» считают распространение харизматического движения внутри уже существующих Церквей.

Сравнивая «первую волну», т.е. период возникновения и распространения пятидесятнического движения, со «второй волной» – периодом развития харизматического движения внутри традиционных христианских Церквей, можно отметить следующее: в отличие от пятидесятнического движения, которое резко критиковалось, харизматическое движение в течение 20-х гг. XX вв. сумело найти доступ во многие «народноцерковные общины», получив широкое признание и поддержку в руководящих кругах Церквей. Быстрое распространение харизматического движения в количественном отношении сопровождается определенными «качественными» потерями, потому что наблюдается некоторое упрощение в теологической доктрине. В харизматическом движении находится место как для фундаменталистских, так и для критических (по отношению к Библии) убеждений, как для экуменических, так и для сакраменталистских позиций. Общим знаменателем этого движения является не основанное на Библии убеждение в вере, а формирование харизматичности как индивидуальной формы религиозности.

К началу 80-х гг. XX в. преобладало мнение о том, что харизматическое движение, если брать его в мировом масштабе, уже прошло свою кульминацию, но с того времени, когда его «вторая волна» начала терять динамику развития, наступила эпоха «третьей волны Святого Духа».

«Третья волна», известная также как «пауэр-евангелизм» (т.е. «евангелизм в силе», или «энергия евангелизма»), поднялась в начале 80-х гг. XX в. в связи с движением по увеличению численности приверженцев харизматизма за счет привлечения адептов из традиционных конфессий, а также создания новых общин, которые изначально имели бы харизматическое направление. Интересен тот факт, что эта волна (как и обе предыдущие) ведет свое начало из Калифорнии (США). Характерной особенностью этого периода является создание собственно харизматических Церквей, т.е. институционализация харизматических движений. Одним из заметных признаков третьей, объединяющей волны христианского харизматизма стало отсутствие стремления акцентировать внимание на тех моментах, которые могут вызывать расхождения у представителей разных вероисповеданий. Во многих хри-

стианских общинах, которые не имели в прошлом связей с харизматами, начали вдруг молиться об исцелении больных и получении исцеляющей силы.

Существенное различие между «третьей волной» харизматического движения и двумя предыдущими заключается в том, что в «первой волне» «силу Божию» для служения приобретали преимущественно штатные пасторы, во «второй волне» – ответственные миряне и руководители домашних кружков и групп, а в «третьей волне» «дары Святого Духа» смогли получить все христиане, т.е. «харизматизация» верных стала «тотальной». Евангельский богослов Д. Паккер, характеризуя харизматическое движение, называет его «хамелеоном» (вспомним упомянутую ранее цитату Г. Рормозера), приспосабливающимся оттенками своего богословия к той окружающей среде, в которой находится, и меняющим свою окраску при изменении внешних факторов. Иными словами, ориентацию современного харизматического возрождения можно охарактеризовать как некоторую новую и более глубокую форму экуменизма: каждый христианин «обновляется» благодаря собственному религиозному опыту в своей религиозной традиции, но при этом определенным образом объединяется с другими верующими, которые также «обновились», но уже в своих традициях. Итак, все «три волны Духа Святого» – это «существенная часть харизматического движения в христианстве как таковом. Это означает, что почти все христианские деноминации в той или иной мере насыщены харизматической идеей»³.

В первоапостольской Церкви проявления харизмы воспринимались как практическая работа Святого Духа. Однако со временем это понимание претерпело серьезные изменения и трактовалось по-разному. Все деноминации христианского направления тесно связывают высокий духовный уровень христианства во времена апостолов, распространение Евангелия в сопровождении чудес и знамений Духа Святого с первоапостольской Церковью. Однако христианские ортодоксы не придают такого большого значения глоссолалии, т.е. разговору с Богом непонятным языком (от греч. *glossa* – непонятное слово и *lalien* – говорить), как харизматы. Такую точку зрения они аргументируют ссылками на апостола Павла, который говорил: «Я более всех вас говорю языками; но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке» (1Кор. 14: 2–19). Это место Нового Завета вызывает много споров среди христианских богословов разных конфессий.

Католические богословы интерпретируют харизму как чрезвычайный духовный дар, посланный определенному лицу ради блага Церкви, например дар святых, непогрешимость Папы и т.д. В католическом каноническом праве утверждается, что «харизмы необходимы для жизни Церкви»⁴.

С историко-экклесиологических позиций отмечается, что как «давние церковные объединения (монашеские ордена, братства), так и новые (церковные движения) зародились не только благодаря человеческому устремлению объединиться, но и благодаря объединяющей силе, которую получил их основатель как дар

³ См.: Бюне В. Игра с огнем. Билефельд, 1991.

⁴ См.: Джероза Л. Каноническое право. М., 1996. С. 308.

первичной харизмы»⁵. Однако наравне с харизмой «объединяющую роль играют два других конституционных элемента, которые имеют институционную природу: Слово и Таинство»⁶.

Следует отметить, что католические богословы более всего уделяют внимание обоснованию и определению места харизмы в церковной жизни. В частности, в документах II Ватиканского собора освещается специфическая природа харизмы в пяти тезисах:

- 1) харизмы [во мн. числе. – В.Т.] – «особые дары благодати» (*gratias speciales*);
- 2) харизмы свободно распределяются Святым Духом «среди всех прослоек верующих»;
- 3) благодаря харизмам верующие становятся «способными и готовыми» (*aptos et promptos*) принять на себя разные функции для «дальнейшего расширения Церкви»;
- 4) сами харизмы делятся на «экстраординарные» и «более простые и распространенные»;
- 5) все без исключения харизмы подлежат «суду авторитета Церкви», который определяет их истинность.

Изучение документов II Ватиканского собора дает возможность выделить три линии, внутри которых можно уточнить конституционно-экклесиологическую роль харизмы в католицизме, а именно:

- 1) харизма – это особая благодать, которая отличается от Слова и Таинства, но ориентирована на построение церковного *communio*;
- 2) харизму нельзя свести только к индивидуальному таланту, а также к дару Святого Духа, который абсолютно всем дается в крещении;
- 3) существующая взаимосвязь между харизмой и служением удостоверяет принадлежность харизмы к конституциям Церкви, в отличие от протестантского противопоставления харизмы и институции.

В католицизме явление харизматизма наблюдается уже в течение более 40 лет⁷. Еще в 1961 г. Ватикан начал разрабатывать и внедрять программу возвращения молодежи в лоно Матери-Церкви, хотя отношение к харизматизации в среде католиков нельзя назвать однозначным.

В православии отсутствует четко разработанная богословская концепция харизмы, как в католическом каноническом праве. Выделим две позиции Православной Церкви в отношении харизматизма. Первая позиция (критическая) касается практической деятельности харизматов, вторая – богословского понимания харизмы как Дара Святого Духа, изначально присущего также и Православной Церкви. Харизматизм в тех его формах, которые присущи современным харизматическим Церквам, не закрепился в православии, как, например, в католицизме, где духовенство легализировало харизматическое движение, закрепив и обосновав его в каноническом праве и тем самым взяв его целиком под свой контроль.

⁵ Там же. С. 309.

⁶ Там же.

⁷ См.: Сайнен В. В последние дни: излияние Святого Духа в XX веке. Киев, 2003. С. 44–53.

Сегодня известной практикующей получение харизматических даров Православной Церковью является разве что Греческая Православная Церковь Америки. С 1972 г. при содействии о. Евсевия Стефану стали появляться сообщения об этом движении в журнале «Логос», где священник приводил такой аргумент в пользу харизматического движения: «Дерево познается по плодам его... Или демонстрируют эти плоды присутствие дьявола или освящающего Духа Христа? Никакой православный, если он имеет здоровый ум, увидев собственными глазами плоды Духа, не сможет ошибиться в своем ответе на этот вопрос» (Логос. 1972. Янв.–февр.). Положительными, по мнению о. Евсевия, являются «...новое присутствие Бога, новое понимание Христа, более сильное желание молиться и возможность славить Бога...»⁸, которые несет харизматическое движение.

С резкой критикой такого подхода к харизматизму выступил другой представитель православия – о. Серафим Роуз, назвав проявления этого феномена формой соблазна, который «...связан со стремлением человека достичь высокого состояния или духовных видений, не очистившись от страстей и вместе с тем надеясь лишь на собственные суждения»⁹. Считая харизматические движения целиком протестантскими по своему происхождению, направлению и богослужебной практике, С. Роуз утверждал, что «...это явление, которое оставляет только фрагменты от чего бы то ни было истинно христианского, подменяя христианство эмоциональной “религиозной” историей, жертва которой впадает в роковое заблуждение, считая, что она “спасена”. Если “харизматическое возрождение” и отличается от протестантского возрождения, то разве лишь в том, что прибавляет новую категорию крипто-спиритических феноменов, которые более эффективны и объективны, чем простое субъективное возрожденчество»¹⁰.

Все последующие богословские рассуждения о харизматическом движении представляли одно из названных направлений, иллюстрируя, таким образом, доминирующие либералистские или фундаменталистские тенденции в православии.

Харизматы в свою очередь считают наличие у верующего человека «даров Святого Духа» доказательством аутентичности его веры. Именно присутствие в религиозном движении этих даров рассматривается ими как подтверждение непрерывности христианской традиции от времен апостолов. Харизматы провозглашают потерю этих способностей традиционными христианскими конфессиями как отступление от учения Христа, аргументируя это следующими доводами: говорение иными языками прекратится лишь во время Второго Пришествия Иисуса Христа; главная цель сошествия Духа Святого с харизматическими проявлениями – евангелизация и проповедь христианства, которые согласно Библии еще не закончились.

Протестанты-нехаризматы считают, что «говорение языками» в Новом Завете дается не каждому, а лишь тому, кого избирает Дух Святой. Это толкование вызывает множество споров среди протестантских исследователей. В частности, утверждается, что «языки» нужны были лишь в новозаветные времена (Б. Уарфилд)

⁸ Там же. С. 125.

⁹ Роуз С. Православие и религия будущего. Волгоград, 1991. С. 194.

¹⁰ Там же. С. 125.

и что они прекратятся сами по себе (М. Унгер) и т.д. Примиренческая позиция, по нашему мнению, заключается в том, что к современной глоссолалии не следует стремиться искусственно, как и не следует ее запрещать. Этот компромисс поддерживается в различных кругах нехаризматических протестантов. Если какой-нибудь случай проявления глоссолалии идентифицируется с новозаветным даром «говорения языками», то согласно протестантскому подходу необходимы веские доводы, подтверждающие его строгое соответствие новозаветным описаниям этого дара, включая источник, назначение, природу, порядок, роль для миссии и т.д. Довод идентичности явления должен основываться не на личном опыте или авторитете любого учения, а на свидетельствах Священного Писания по этому вопросу.

Харизматизм, как отмечалось неоднократно, закрепился во многих традиционных конфессиях – епископальной Церкви, пресвитерианской, методистской, баптистской, лютеранской и т.д.

Сегодня целый ряд христианских Церквей, в том числе отдельные объединения Адвентистов седьмого дня, используют так называемый Давидов стиль служения, в котором большая роль отводится пению и танцам. Такие Церкви называют себя «празднующими».

Итак, разное отношение к харизме и харизматизму, изложенное в христианской конфессиональной теологии, свидетельствует, что их представители опираются прежде всего на теологическую традицию той или иной конфессии. Существует широкий спектр отношения к современному харизматизму – от полного неприятия его православными ортодоксами до попыток провозгласить это проявление религиозности истинно библейским и апостольским в харизматических Церквях. Наблюдается также включение харизматических проявлений в контекст конфессиональной теологии и богослужебной практики в католицизме.

Рассмотрев харизматизм как онтологическую составляющую христианства, внутренне ему присущую, проследив его трансформацию на разных этапах общественного развития, можно сделать вывод, что современные харизматические движения (как институционализированные, так и харизматически ориентированные, но находящиеся внутри традиционных Церквей) не являются локальными, автономными явлениями, а глубоко детерминированы природой христианского учения. Они составляют часть постоянного процесса религиозного образования, присущего христианству и не только. Харизматизация, которая, как видно из изложенного, охватывает постепенно все направления христианства, наглядно иллюстрирует то постмодернистское состояние христианской религии, которое стало заметной тенденцией в жизни общества.

Возрастающая роль харизматических и евангельских форм современного христианства как мировая тенденция все больше отмечается исследователями. Дискуссионным остается сегодня вопрос о различении пятидесятников и харизматов. Известный американский Институт исследования религии и общественной жизни *Pew Forum* в своем изучении мирового пятидесятничества выделял харизматов, которые пережили опыт наполнения Духом Святым, но не стали членами пятидесятнических деноминаций и отвечали трем критериям: определяли себя как харизматических христиан; признавали себя христианами-пятидесятниками,

но не принадлежали к пятидесятническим сообществам; утверждали, что переживали глоссологию, по меньшей мере, несколько раз в году, но не принадлежали к пятидесятническим сообществам. Среднестатистическое количество приверженцев так называемого харизматического обновления исчисляется приблизительно 500 млн верующих – как членов пятидесятнических религиозных организаций, так и представителей традиционных направлений христианства.

Например, Дж. Барна, который является автором и основателем «Барна Групп» в Вентуре – фирмы, специализирующейся на проведении исследований для христианских служений, заявил, что рост харизматических и пятидесятнических Церквей мало удивителен сам по себе, поскольку отражает существующие культурные тенденции в обществе. «Свобода эмоционального и духовного выражения, типичная для харизматических собраний, перекликается с культурной тенденцией личного выражения, принимая разные эмоции и позволяя людям интерпретировать их опыт в таком виде, который имеет для них содержание»¹¹, – объясняет Дж. Барна. Таким образом, логичным и обоснованным является предположение о том, что XX и, вероятно, XXI вв. станут периодом актуализации харизматических движений, их активизации и становления, а также дальнейшей диверсификации.

© Титаренко В.В., 2010

¹¹ Цит. по: *Riley J. Christian Post Reporter* (пер. с англ. Ю Левушкан см.: *Christian Post: Миф о харизматах в Америке разоблачен* [Электронный ресурс] // *Baznika.Info: Свежий взгляд на вечность* [Интернет-портал]. URL: <http://www.baznika.info/pagesid-4704.html>.



**Религиозная жизнь
Украины в ее проблемах
и перспективах**

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЙ БАЗЫ СВОБОДЫ СОВЕСТИ НА УКРАИНЕ*

Вскоре исполнится двадцать лет со времени принятия Верховным Советом Украины Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях». В связи с тем, что принятый в 1991 г. Закон уже учел изменения, происходившие в религиозной среде Украины с 1988 г., следовало бы считать, что трансформации в сфере религиозной жизни в период с конца 80-х гг. и до сегодняшнего дня могут оцениваться как единый процесс, который происходил в значительной мере именно благодаря действию этого Закона.

Таким образом, принятием Закона фактически обеспечены не только колоссальные количественные темпы роста религиозной сети (более чем в 3,5 раза), но и ее новые качественные характеристики – развитие по собственным законам, отвоевание Церковью общественной ниши, которую может занимать лишь она, формирование систем религиозных СМИ и духовных учебных заведений и многое другое.

Казалось бы, в ситуации, когда религиозная среда развивается динамично, а позиции Церкви в обществе изменяются и уточняются, вести речь о совершенствовании базового Закона, который и обеспечивает эти положительные изменения, несколько неуместно.

Однако для этого существует ряд объективных и субъективных причин. Кроме того, следует вспомнить, что изменения в Закон Украины «О свободе совести и религиозных организациях» вносились и раньше. Украина также становилась объектом претензий со стороны Парламентской Ассамблеи Совета Европы в отношении ряда позиций действующего Закона. Очевидным является и то, что жизнь идет вперед, и в некоторых аспектах деятельности религиозных организаций наступает ситуация, когда между реалиями жизни и нормой Закона возникают противоречия, нуждающиеся в разрешении¹.

* Публикуется в новой редакции по: *Бондаренко В.Д.* Актуальні проблеми законодавчого забезпечення свободи совісті // Релігійна свобода: свобода релігії і демократія – старі і нові виклики. [Київ], 2010. № 15 (наук. щорічник). С. 299–306.

¹ См.: *Климов В.* Свобода совісті, Церква, релігійність. Київ, 2009. С. 278–283; *Державно-церковні відносини в реаліях демократичної України // Релігійна свобода.* Вип. 10: Взаємини держави і релігійних організацій – правові та політичні аспекти. Київ, 2006. С. 63–98.

Сам вопрос об актуальности усилий, направленных на совершенствование Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях», вызывает в украинском обществе жаркие дискуссии. По этому поводу на страницах периодики и через электронные СМИ высказывались сотни наших граждан, которые имели довольно разные представления о дискутируемом предмете. В течение десяти лет Всеукраинский совет Церквей и религиозных организаций, включающий абсолютное большинство заметных в религиозной жизни страны объединений, подтверждает актуальность таких изменений². Кажется одной этой констатации достаточно было бы для того, чтобы утвердительно ответить на вопрос о целесообразности совершенствования Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях».

Действительно, давняя и новейшая история убеждает нас в том, что поступательное развитие общества во всех без исключения областях в значительной мере определяется соответствием нормативных регуляторов жизнедеятельности того или иного субъекта правоотношений потребностям его развития. Сами эти потребности определяются сложным комплексом причинно-следственных связей, которые согласовывают развитие данного субъекта с другими субъектами общественной жизни.

Игнорирование сущностных изменений, происходящих в той или иной сфере жизни человеческого сообщества, и затягивание с коррекцией правового регулирования новых явлений может существенно тормозить развитие в этой сфере, однако не может его остановить. Стремление же препятствовать этому развитию, как правило, заканчивается крахом системы правовых регуляторов, которые не учитывают вызовов времени, или насильственным, революционным решением накопившихся противоречий. Эволюционное развитие предусматривает достаточно жесткую корреляцию регулятивных механизмов и изменений в различных областях жизни. Таким образом, законотворчество является непрерывным процессом, определяемым самой природой общественного развития.

Стабильность того или иного законодательного акта, его способность регулировать жизнедеятельность социума в течение продолжительного времени зависят от многих факторов. Это и способность законодателя правильно предусмотреть основные тенденции развития объекта правового регулирования, и устойчивость этого объекта, общественных явлений, которые взаимодействуют с ним, и т.п. Быстрые изменения, характерные для транзитных обществ, диктуют и более активное законодательное реагирование на возникающие проблемы.

Особенно это касается тех сфер жизнедеятельности общества, функционирование которых не было в достаточной мере отрегулировано законом или по разным причинам развивалось обвальное. Сказанное в полной мере относится к религиозной жизни и государственно-церковным отношениям на Украине. Конечно, и в советское время существовали законодательные акты, призванные регулиро-

² См.: *Филипович Л.* Нове законодавство про свободу совісті: проект на майбутнє // Релігійна свобода. Вип. 11: Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. Київ, 2007. С. 21.

вать эту сферу жизнедеятельности социума, но из-за укоренения практики двойных стандартов они не выполнялись, а регуляция взаимоотношений государства с Церковью и решение проблем удовлетворения религиозных нужд верующих осуществлялись в соответствии с идеологическими установками тоталитарного режима. Кроме того, всестороннее сдерживание развития религиозно-церковного комплекса привело к глубинным деформациям в самой церковной жизни, заведомо определив взрывной характер развития религиозной среды в случае слома репрессивной машины, которая в течение нескольких десятилетий угнетала и уничтожала все, что было связано с религией и Церковью³.

Однако первые волны этого во многом неуправляемого процесса ко времени принятия Закона уже начали утихать, и законодатель сосредоточился на максимальном обеспечении условий для возрождения религиозно-духовной жизни на Украине. Именно на достижение этого результата были нацелены основные блоки Закона, параллельно с которым действовали известные акты Президентов Украины, которые обеспечили реституцию бывших культовых помещений, используемых не по назначению.

Таким образом, сегодня с уверенностью можно сказать, что Закону Украины «О свободе совести и религиозных организациях» принадлежит ключевая роль в возрождении и развитии религиозной жизни в стране. Одновременно следует отметить неуклонное выполнение норм Закона исполнительной властью всех уровней и инициативные действия государства по развитию положительных тенденций, которые складывались в религиозной среде. Эти инициативы касались активизации процесса реституции церковной собственности, разработки отдельного графика возвращения религиозным организациям бывших культовых помещений, реализация которого была связана с юридическими, финансовыми и другими сложностями; запрета на приватизацию бывшего культового имущества; содействия использованию нравственного потенциала Церкви в воспитательном процессе и др. Подобные инициативы проявлялись и со стороны Правительства Украины, и на региональном уровне. Различные неурегулированные Законом вопросы поднимались неоднократно и в стенах Верховного Совета Украины, и депутатами местных Советов, не говоря уже о представителях различных Церквей и религиозных организаций.

Все это свидетельствует о том, что существенный по своему объему сегмент проблем, решение которых не предусмотрено действующим Законом, не просто существует, но и имеет стойкую тенденцию к росту, вследствие чего значительный массив актуальных для Церкви вопросов решается, условно говоря, «в ручном режиме» и с достаточной долей субъективизма, особенно на региональном уровне.

Ряд серьезных проблем, которые беспокоят религиозную среду, вообще не имеют сегодня решения, хотя их актуальность все время возрастает. При этом значительная часть таких проблем накапливается вследствие существенного разрыва, который образуется между Законом «О свободе совести и религиозных органи-

³ Подробнее см.: Колодний А. Концепція державно-церковних відносин в контексті демократизації суспільного життя // Державно-церковні відносини в Україні в контексті сучасного європейського досвіду. Київ, 2004. С. 19–23.

зациях» и другими базовыми нормативными актами, регулирующими сопредельные сферы жизни. В первую очередь это касается Законов «Об образовании» и «О благотворительной деятельности», а также некоторых законов, которые регулируют право собственности. Безусловно, основательная работа, связанная с совершенствованием Закона «О свободе совести и религиозных организациях», акцентировала бы внимание законодателя на упомянутых несоответствиях и активизировала бы поиски выхода из правовых тупиков, которые со временем не могут не образовываться.

Вся эта работа должна быть осуществлена ради конечного результата – как можно более полного удовлетворения права человека на свободное исповедование религиозных ценностей. Следует особенно подчеркнуть принципиальное отличие нашего базового Закона от других законодательных актов, а следовательно, и определяющую особенность работы над его дальнейшим совершенствованием. Закон «О свободе совести и религиозных организациях» строится на базе различных отраслей светской правовой науки, с учетом особенностей канонического права, традиций и внутренних установок религиозных организаций, которые государство обязуется уважать, если они не противоречат действующему законодательству.

Государственный комитет Украины по делам национальностей и религий придерживается последовательной позиции относительно непосредственного привлечения религиозных организаций к процессу совершенствования Закона. В рамках сотрудничества с Всеукраинским советом Церквей и религиозных организаций была созданная рабочая группа, которая провела значительную работу, направленную на улучшение Закона. Эта деятельность пока не увенчалась законченным результатом, однако она является чрезвычайно полезной, так как разрывает традицию тоталитаризма, которая состояла в бесцеремонном навязывании Церкви самоубийственных для нее юридических схем.

Вместе с религиозными организациями мы прошли немалый путь и по этой причине имеем право на некоторые констатации и обобщения. Части из них будет уделено больше внимания, а некоторые будут упомянуты лишь попутно. Однако мы убеждены, что все проблемы, которые будут рассмотрены далее, являются чрезвычайно важными для Церкви, общества и государства, поскольку их законодательное регулирование обеспечит наш общий динамичный прогресс, укрепит основы демократии и приблизит нас к построению гражданского общества.

Перечень основных проблем, которые заставляют говорить о необходимости совершенствования Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях», специалистам и заинтересованным сторонам хорошо известен. Мы лишь напомним о них. Это проблема предоставления или непредоставления Церкви как общественному институту права юридического лица; вопросы, связанные с внедренным ранее механизмом поочередности богослужений и поочередностью богослужений как таковой; пути расширения реституции церковной собственности; вопрос контроля над соблюдением Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях»; проблемы развития религиозного образования, сближения светского и духовного образования и создания механизмов использования морального потенциала Церкви в работе с детьми, молодежью и юношеством. Понятно, что в совершенствовании нуждаются и многие другие статьи Закона, однако эта

работа связана, как правило, или с детализацией отдельных его положений, или с приведением их в соответствие с Конституцией Украины и другими законами, которые были приняты в последующий период.

Обозначенные проблемы следует разделить на две группы. К первой относятся те, которые уже тормозят развитие религиозной среды и государственно-церковных отношений, а ко второй – базирующиеся на реальных общественных настроениях и симптоматичных изменениях в оценке различных явлений, которые все время нарастают. Это деление довольно условно, но его все же следует провести хотя бы ради того, чтобы отделить желаемое от действительного.

Дискуссия о предоставлении Церкви права юридического лица, вне всякого сомнения, относится к первой группе проблем. Ее сущность заключается в том, что действующий Закон включает одну из фундаментальных норм, которая прописана во времена рафинированного тоталитаризма и даже не видоизменена современным законодателем. Сегодня, строго говоря, мы не имеем оснований говорить о «государственно-церковных отношениях», поскольку реально эту пару субъектов правоотношений, согласно действующему Закону, составляют несоразмерные величины – государство и религиозная община (или другая религиозная организация), но не Церковь как общественный институт. Такое несоответствие не является одинаково неудобным для всех религиозных организаций на Украине, но для абсолютного большинства из них оно создает более или менее ощутимый дискомфорт, поскольку речь идет прежде всего о Церквах с так называемой иерархической структурой – Православных, Греко-Католической, Римо-Католической и др.

Естественно, при таких условиях ситуацию следовало бы немедленно исправлять, однако на практике часть религиозных организаций, прежде всего Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата (УПЦ КП), радикально возражают против подобных изменений в Законе. При всем понимании внутренних факторов, которые обуславливают такую позицию УПЦ КП, она является абсолютно неприемлемой для других заинтересованных Церквей. В процессе работы над новой редакцией Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях» в рамках упомянутой рабочей группы Госкомнацрелигий Украины и Всеукраинского совета Церквей и религиозных организаций так и не удалось достичь консенсуса в этом вопросе. Именно в связи с этим Комитет предлагал своеобразный вариант переходной формулы, где право юридического лица оставалось бы за всеми видами религиозных организаций и, вместе с тем, должно было предоставляться Церкви как общественному институту. Однако и такой вариант не был одобрен Советом. Учитывая все изложенные обстоятельства, с нашей точки зрения, в данном случае следовало бы использовать мировой опыт и как можно быстрее решать вопрос о предоставлении Церкви права юридического лица, чтобы не сдерживать последнюю в выстраивании более прогрессивной модели сосуществования и сотрудничества с государством.

Жаркие дискуссии вызвало и положение о поочередности богослужений. Внедренная в свое время норма относительно использования одного молитвенного помещения двумя или несколькими религиозными общинами, продикто-

ванная существующим в стране дефицитом культовых зданий, представляется чуть ли не единственным и довольно неплохим выходом из сложившейся ситуации. Однако в этом вопросе, на наш взгляд, законодатель стал жертвой неразборчивого использования опыта других стран, в которых эта норма обусловлена, по большей части, меркантильными соображениями относительно содержания зданий и базируется на укорененной религиозной лояльности населения.

В условиях Украины, современная конфессиональная карта которой складывалась в отчаянной межконфессиональной борьбе, а вопрос владения храмом составлял в каждом населенном пункте основу противостояния между верующими, тяжело ждать от возмущенной массы людей взвешенных решений или лояльного отношения друг к другу.

Не помогла и известная поправка к Закону, которая давала право местной власти на свое усмотрение вводить поочередные богослужения даже тогда, когда этого не хотела одна из сторон, споривших за храм. В наших условиях, особенно принимая во внимание отсутствие контроля над действиями местной власти со стороны центрального органа по делам религий и распространенную ангажированность местной власти, не приходилось ожидать беспристрастного, по-настоящему государственного, сугубо правового решения этих проблем.

Именно поэтому большинство религиозных организаций, в первую очередь Украинская Православная Церковь Московского Патриархата (УПЦ МП), настаивали на полной отмене поочередности богослужений. Госкомнацрелигий Украины, в свою очередь, предлагал изъять из созданного и, кстати, действующего механизма внедрения поочередности властно-административный фактор, чтобы вопросы в случае необходимости решались исключительно на добровольной и взаимоприемлемой основе. Действительно, если люди уже договорились и поочередно молятся в одном храме или же добровольно договорятся в будущем и будут молиться, зачем лишать их юридической формулы, которая разрешала бы это делать? Кроме того, следует иметь в виду, что практика поочередных богослужений является довольно распространенной. Она не ограничивается, а возможно даже и не определяется спектром иерархических Церквей. Особенно много таких случаев наблюдается в позднепротестантской среде. Правда, там эти вопросы решаются скорее по совести, а не только под давлением норм закона, и очень важно, что в абсолютном большинстве случаев это делается без споров и конфликтов.

Таким образом, в данном случае, как нам представляется, речь должна была бы идти не о поочередности богослужений как таковой, а о совершенствовании конкретного механизма, который обеспечивает эту поочередность.

Следующий вопрос – расширение реституции церковной собственности. Как и предыдущие, он, безусловно, относится к первой группе. Естественно, в этом вопросе все религиозные организации едины, их позиции совпадают почти полностью. Основываясь на этом факторе, а также руководствуясь духом известного в свое время Заявления службы Президента Украины о морально-политической реабилитации Церкви как общественного учреждения, пострадавшего от тоталитаризма, Госкомнацрелигий Украины поддержал стремление

религиозных организаций восстановить историческую справедливость и вернуть надлежащее им имущество, которое находится сегодня у других пользователей. Именно поэтому Комитетом при выяснении объема реституции было предложено расширить понятие «бывшие культовые помещения, которые использовались не по назначению» до «бывшего церковного имущества», включающего богослужебную утварь, одеяние духовенства, иконы, духовную литературу и т.п., которые принадлежали Церкви, а сегодня находятся вне ее собственности. Предлагая это, мы понимали степень сложности такой постановки вопроса. Прописанная таким образом норма закона в случае поддержки Верховной Рады Украины нуждалась бы в основательных комментариях или даже специальном подзаконном акте, который бы четко регламентировал потенциальные вопросы.

Предполагаем, что в первую очередь они были бы связаны с нежеланием нынешних собственников расстаться с материальными ценностями, которые уже продолжительное время находятся у них, или с рациональным их разделением между Церковью и нынешними пользователями. Неизбежно возникло бы немало вопросов относительно справедливого определения хозяина уникальных ценностей. Им следовало бы или обеспечить соответствующие условия хранения в Церкви, или оставить в собственности нынешних хозяев. Вариативность решения вопросов в данном аспекте указанной проблемы была бы такой широкой, что практически не подвергалась бы систематизации. Очевидно, эту работу следовало бы поручить, например, специально созданной межведомственной комиссии, которая работала бы вместе с представителями соответствующих религиозных организаций.

Значительные сложности непременно обнаружились бы и при рассмотрении вопросов о возвращении Церкви ее бывших землевладений, производственных мощностей и т.п. Нынешние пользователи этих богатств получили их легитимно от предыдущих пользователей, что создает непреодолимую юридическую сложность. Кроме того, упомянутые ценности не имеют прямого отношения к сущностному назначению Церкви, а в условиях, когда ни одно другое учреждение, кроме Церкви, на Украине не принимает участия в реституции бывшей собственности, такие претензии религиозных организаций могут быть негативно оценены обществом и, соответственно, не приняты властью⁴.

Большую заинтересованность многих общественных кругов в обозначенный период вызвала и проблема контроля над соблюдением законодательства о религии и Церкви. На первый взгляд, она касается лишь религиозной жизни, на самом деле же это один из основных вопросов обеспечения жизнедеятельности религиозных организаций.

В концептуальном плане имеющиеся точки зрения сводились к разному распределению компетенций в деле обеспечения контроля над соблюдением законодательства между Госкомнацрелигий Украины и местными органами власти.

⁴ См.: Саган О. Нові напрями та пріоритетні завдання сучасної державної політики в галузі свободи совісті // Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Київ, 2008. С. 8–9.

Комитет считал, что основной объем контрольных функций должен принадлежать именно ему, а не местным органам власти, как сейчас. Противоположные точки зрения варьировали от сохранения современного состояния компетенций до предложений о ликвидации Комитета и передаче его функций другим центральным органам власти, в частности Минюсту Украины.

Считая последнюю позицию абсолютно спекулятивной, заметим лишь, что современная религиозная ситуация, с нашей точки зрения, требует наличия в структуре центральных органов исполнительной власти такой единицы, которая была бы способна последовательно реализовывать государственную политику в сфере церковной жизни. Абсолютное большинство государств, и не только тех, которые образовались на постсоветском пространстве, в той или иной форме сохраняют подобные структуры. Их институциональная определенность продиктована реальной религиозной ситуацией и характером государственно-церковных отношений. Кроме того, наличие единого органа в структуре властных институтов, с которым Церкви приходится решать большинство вопросов, находящихся в сфере ее внешних отношений, максимально удобно для нее: этот орган, как свидетельствует практика многих стран, становится солидарным с Церковью звеном в деле решения ее проблем.

Что же касается распределения контрольных полномочий между центральным и местными органами власти, то Комитет руководствовался соображениями обеспечения однотипности применения Закона на всей территории страны, недопустимости установления блочной связи между доминирующей в регионе религиозной организацией и местной правящей элитой и необходимости обеспечения подконтрольности действий органов власти низших уровней центральным органам.

Однотипность применения Закона на всей территории страны является важным условием его эффективного действия. Эта принципиальная позиция приобретает особое значение в государствах с унитарным устройством, где регионализация единой территории в плане применения законов является началом тенденции к разрушению унитарности. Естественно, контроль над применением Закона в таких условиях должен возлагаться на соответствующий центральный орган исполнительной власти.

Очевидным фактом является также существование особых взаимоотношений между правящими региональными элитами и доминирующими в данных регионах религиозными организациями. На первый взгляд, такая связь выглядит довольно естественно, но она абсолютно недопустима с точки зрения обеспечения равных прав религиозных организаций, а поскольку на Украине есть регионы, где даже определяющие величины религиозной жизни чувствуются типичными вероисповедными меньшинствами, преодоление такого «заслона» между действующей властью и доминирующими религиозными организациями становится чрезвычайно актуальной задачей.

Не менее важным является также обеспечение подконтрольности действий органов власти низшего уровня органам власти высшего уровня. Отсутствие этой подконтрольности угрожает действенности власти как таковой. Не имея

контрольных функций в отношении региональной власти в сфере церковной жизни, Комитет не может активно вмешиваться в решение сложных вопросов межцерковных взаимоотношений и отношений религиозных организаций с властью, которые постоянно возникают в различных регионах и служат своеобразным детонатором усложнения этих отношений.

Предложенные рядом авторитетных религиозных организаций нововведения не воспринимаются частично или полностью. Естественно, в таких условиях Комитет в будущем откажется от них, хотя и считает свою позицию верной. Причиной такого невосприятия стали опасения религиозных организаций, что контроль властных структур над Церковью усилится, а это очень напоминает всем нам недалекое прошлое. Однако эти опасения абсолютно безосновательны, поскольку предложения Комитета сводились не просто к усилению контроля над соблюдением Закона со стороны центрального органа власти, но именно к контролю над действиями местных органов власти в сфере применения Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях» без посягательства на компетенцию местной власти относительно осуществления ею своих функций в рамках действующего Закона.

Особое место среди упомянутых вопросов занимают развитие религиозного образования, сближение светского и духовного образования и реализация морального потенциала Церкви вне ее ограды, в первую очередь в среде детей и подростков. Эти вопросы отнесены нами ко второй группе, в решении которых заинтересована значительно большая, чем религиозная среда и ее ближайшее окружение, часть общества.

Говоря о религиозном образовании, мы имеем в виду не организацию подготовки церковнослужителей. В этой сфере, по признанию самой Церкви, существует немало проблем, однако основные вопросы уже решены. Сегодня можно считать, что искусственный разрыв традиции, связанный с продолжительным периодом гонений на Церковь, уже преодолен, хотя, естественно, качество духовного образования остается в разных учебных заведениях существенно различным и очевидно уступает соответствующим стандартам дореволюционной поры. В данном же случае речь идет о том аспекте религиозного образования, который точнее было бы назвать религиозным просвещением, т.е. о религиозном образовании вне собственно Церкви.

Некоторые аспекты этого вопроса уже урегулированы действующим Законом. Сегодня на Украине работают тысячи приходских воскресных школ, Церковью задействованы разнообразные образовательные формы. Однако, по большому счету, все это происходит в пределах церковной ограды, за которую Церковь сегодня еще только пытается выйти⁵.

Не меньше дискуссий вызывает и проблема сближения светского и религиозного образования. Различные Церкви по-разному относятся к ней, однако

⁵ См.: *Закович М.* Релігійна та релігієзнавча освіта // Релігія і Церква років незалежності України. Київ, 2003. С. 344–355; Бачення проблеми державниками, освітянами та науковцями // Мораль: Релігія: Освіта. Київ, 2005. С. 23–139.

необходимы ответы на ряд серьезных вопросов. Почему так слабо развивается сотрудничество между светскими и духовными учебными заведениями? Почему до сегодняшнего дня в светских вузах Украины не внедрена в качестве обязательной дисциплина «Богословие»? Почему отсутствуют механизмы государственной аккредитации духовных учебных заведений, которые этого хотят? Почему мы не движемся в направлении нострификации дипломов светских и духовных учебных заведений, даже если есть желание сторон? Эти и другие вопросы, которые уже назрели в обществе, требуют ответов. То же касается и проблем пастырской деятельности в армии и других силовых структурах, к которым еще даже не найдено соответствующих подходов.

Можно было бы и дальше называть разные по сложности вопросы, которые могут быть решены только с помощью совершенствования Закона. В данном случае нами подняты лишь некоторые проблемы, которые связаны с законодательным обеспечением жизни религиозных организаций, но даже они убеждают в том, что Закон Украины «О свободе совести и религиозных организациях» нуждается в совершенствовании, равно как и ряд других законов, оказывающих непосредственное влияние на жизнедеятельность Церкви и общественно-церковные отношения.

© Бондаренко В.Д., 2010

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВНАЯ В ПРАКТИКЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА НА УКРАИНЕ*

Историческая необходимость дальнейшего прогресса украинской нации как субъекта международной политики ставит особые задачи для общественно-религиозных отношений в современный век глобальных, цивилизационных трансформаций. Национальные Церкви всегда поддерживали освободительные стремления нашего народа. Так было и во времена княжеской Киевской Руси, и в эпоху Казацкой республики, и в период Украинской революции в начале XX в., а также в национально-освободительной борьбе за самостоятельную Украину в период Второй мировой войны и после нее вплоть до восстановления украинской государственности 24 августа 1991 г.

В современных гуманитарных науках довольно распространенной является позиция, согласно которой со второй половины XX в. роль национальных государств в международных отношениях уменьшалась по мере того, как набирали силу другие структуры: большие транснациональные корпорации, международные организации и др., т.е. по мере наступления эры глобализации. Эти факторы, особенно ярко проявившиеся в процессе создания и становления Европейского союза, якобы демонстрируют несоответствие модели суверенитета в его национальной форме современным тенденциям мирового развития.

Такая точка зрения может быть оправданной для наций, имеющих многовековую историю национальных государств, за время существования которых они достигли определенного уровня национального развития, а возможно, в чем-то и исчерпали его потенциал. Другое положение у наций, которые только недавно получили собственную государственность или находятся на пути к этому.

Без определенного периода развития на уровне национального государства нация остается «недоразвитой» во многих важных компонентах, и никакие транснациональные структуры не смогут компенсировать это отставание, поэтому украинская государственность, добытая в конце XX в., является чрезвычайно важной с точки зрения не только подъема национального достоинства, но и (что самое главное) перспективы полноценной реализации потенциала страны и нации.

* Публикуется в новой редакции по: Здиорук С.І. Релігійна складова у практиці Українського державотворення // Стратегічна панорама. [Київ], 2006. № 2. С. 159–166.

Именно под таким углом необходимо рассматривать феномен национальной самоидентификации, а также тщательно анализировать ее факторы, в первую очередь этноконфессиональный.

Поскольку в нашем исследовании мы ограничиваемся рассмотрением мировых религий (в основном христианства), именно этноконфессиональные особенности их существования становятся, вопреки их космополитичности, могущественным фактором самоидентификации наций.

Стремление выделить свою не похожую на все другие веру в сверхъестественное и соответственно своих высших покровителей прослеживается еще в архаических обществах. Именно такое стремление к выделению своего сообщества, своего этноса среди других (с одновременным определением своего места в этой системе координат через особенности верований) – первое проявление еще протоэтноконфессионального фактора в процессах самоидентификации человеческих сообществ.

На ранних стадиях развития религии, когда преобладали племенные, преимущественно языческие верования, территориальные границы этноса, языка и религиозного сообщества совпадали. Исследуя этот период развития человечества в работе «О религии и религиях» (СПб., 1894), О. Пфлейдерер называл такую первоначальную форму религии патриархальным генотеизмом, отделяя его от более позднего этического монотеизма. «Последний развился лишь много веков позднее и является верой в одно, всем управляющее духовное божество. Напротив, патриархальный генотеизм – это наивная вера каждого племени в своего особого племенного Бога»¹. Характерной особенностью племенных религий, по его мнению, была разобщенность и раздробленность представлений. Со временем, с появлением наций и государств, состоялось объединение божеств в пантеон, появилась единая мифология.

Мировые религии стали таковыми еще и благодаря тому, что они до определенной степени могли преодолеть партикуляризацию, выступая объединяющим фактором для племен и народностей на пути к образованию этноса и нации. Вместе с тем влияние других этнических характеристик, таких как общность территории, антропологические признаки, культурные особенности, неизбежно накладывало отпечаток на укоренение и бытие религии в данных местностях, приводя к формированию определенных особенностей, присущих конкретным этносам.

Рассматривая религию как одну из характеристик наций, мы обнаруживаем, что она выступает фактором, который, с одной стороны, *выделяет* данный этнос среди других на конкретной территории, а с другой – *включает* его в особую систему территориальных, государственных и межгосударственных отношений. Как указывает А. Пятигорский, в этом случае можно говорить «... о феноменологически двойственной, *экссклюзивно-инклюзивной* роли религии относительно этноса и нации. Именно такая роль религии нередко (хотя исторически – далеко не всегда) дает возможность идентификации (полной или частичной) данного этноса извне, что и делает религию своего рода “метапризнаком” этноса или нации с точки зрения государства»².

¹ Цит. по: Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998 (интернет-доступ: <http://psylib.org.ua/books/mechk01/>).

² Пятигорский А. Национальный суверенитет как объект феноменологии // Российское экспертное обозрение. 2006. № 5.

Насколько мы можем говорить о выделении этноса, настолько мы должны обращать внимание на язык как один из важнейших его признаков. В связи с этим нельзя не принимать во внимание тот факт, что у многих народов именно религиозный фактор, а конкретнее – перевод Библии, стал мощным объединяющим и консолидирующим явлением, содействовавшим кристаллизации из многочисленных диалектов единого национального литературного языка, а затем – самоидентификации наций.

Древние системы письма и подавляющее большинство новых систем создавались в значительной мере для культово-религиозных целей. В древности и Средневековье преграды религиозного характера в переводе Священного Писания обусловили многовековое двуязычие культового и народного языков, распространенное в основных культурно-религиозных ареалах мира. Переводы конфессиональных книг на национальные языки стали выдающимися событиями в истории многих народов. Особенно ярко это проявилось в процессах европейской Реформации.

Тенденции и закономерности функционирования этноконфессиональной специфики религии как важного фактора национальной самоидентификации и в конечном итоге создания государства приводят нас к пониманию необходимости исследования его влияния на формирование и развитие украинской нации и ее современного состояния.

Этноконфессиональный фактор, бесспорно, экстраполируется на общественно-религиозные отношения как институционального порядка, так и на личном уровне. К первой группе относятся государственно-конфессиональные, государственно-церковные, межконфессиональные и межцерковные отношения. Именно они оказывают определяющее влияние на формирование парадигмы общественно-религиозных отношений в целом.

Современный период трансформации духовности украинского народа требует вдумчивого и основательного анализа религиозных ценностей, изучения этноконфессиональной специфики религии на Украине, осознания и учета религиозных факторов в национальной стратегии развития. Этноконфессиональная специфика религии стимулируется потребностью нации в собственной религиозной структуре, существенно помогает самоосознанию нации как самоценности и самодостаточности, а значит, является мощным фактором развития собственного национального государства как полноправного и равноправного субъекта международных отношений³.

В связи с этим закономерно, что в современных условиях функционирования украинского государства, возрождения культурно-духовных самобытных традиций украинского народа и роста его исторического самосознания все более популярной становится идея создания национальной Церкви, которая, повторим, является неотделимым элементом *национальной идеи*, или *стратегии национального прогресса*.

В современной научной литературе понятия «национальная Церковь» и «национальная религия» широко распространены, однако не имеют какого-либо уни-

³ Здиорук С.И. Етноконфесійність // Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ, 1996. С. 111.

фицированного смыслового наполнения. Характерным для них является довольно разнообразный спектр семантических значений. Обратим внимание на некоторые из них. В странах, где существуют традиционно укорененные национальные религии (синтоизм – в Японии, конфуцианство и даосизм – в Китае, иудаизм – в Израиле, индуизм и джайнизм – в Индии), Церкви соответствующей конфессиональной принадлежности также являются национальными. Иногда понятия «национальная Церковь» и «национальная религия» употребляют как синонимы доминирующих в том или ином регионе религиозных направлений, которые за продолжительный период исторического развития адаптировались к местной культуре и обычаям и в дальнейшем стали фундаментом прогресса конкретной нации (католицизм – в Италии, православие – в Болгарии и Грузии, ислам – в Иране, Саудовской Аравии, Турции и т.п.).

С точки зрения православной экклезиологии национальными называют подавляющее большинство Поместных Православных Церквей. В политико-правовом аспекте приведенные концепты часто фигурируют как аналоги наиболее приемлемой для определенной нации духовной идеологии, которую конкретное государство использует в арсенале средств решения стратегически важных задач. Собственно на базе такого понимания возник давний принцип: отдельная нация (в европейском понимании – нация-государство⁴) – отдельная Церковь.

В некоторых случаях понятие «национальная Церковь» абсорбирует также понятие «государственная Церковь». Такое понимание существует до сих пор и даже широко используется отдельными современными популяризаторами идеи основания национальных церковных структур на Украине. Однако возникает вопрос: отвечает ли такое видение перспектив развития религиозной ситуации на Украине реалиям настоящего времени?

Как показывает исторический опыт предыдущих столетий, все попытки образовать на украинских землях единую христианскую национальную Церковь потерпели фиаско. В 988 г. Великий князь Владимир ввел христианство на Руси, провозгласив православие государственной религией русичей. Однако на Украине оно так и не стало единым вероисповеданием. Вопреки различным силовым мероприятиям Киевского князя, направленным на искоренение язычества, последнее сохранилось, продолжая влиять на развитие народной культуры. Таким образом, фактически процесс христианизации продолжается и сегодня.

Другой пример – Брестская (Берестейская) уния 1596 г. Многие исследователи считают, что желаемого результата она не дала. Объединение части православных приходов с Римо-Католической Церковью не только не стерло различия между православием и католицизмом (как надеялись некоторые ее современники с обеих сторон), но и обусловило появление наряду с двумя указанными религиозными направлениями третьего – греко-католицизма. В дальнейшем разночтения на кон-

⁴ См.: Гаврилишин Б. Дороговкази в майбутнє: до ефективніших суспільств: доповідь Римському клубові. Київ, 1993. С. 20.

фессиональной почве углубились и даже привели к определенному региональному противостоянию Церквей⁵.

Очевидно, на этой основе некоторые современные ученые поддерживают традиционный (по крайней мере, на территориях бывшей Российской империи и ее модификации XX в. – Советского Союза) тезис об унии как первопричине деления украинской нации. По их мнению, заключение Брестской унии «положило начало [курсив наш. – С.З.] разделению украинского общества на две духовно-культурные зоны, которые длительное время противостояли друг другу. Религиозное размежевание усиливалось разнообразными политическими системами, административным подчинением территорий, наличием определенных региональных отличий в культуре, языке, обычаях и традициях украинцев»⁶.

Тем не менее можно утверждать, что в данном случае причины и следствия переставлены местами. По нашему убеждению, распри и разделения на украинских землях в течение нескольких предшествовавших унии веков как раз и привели к заключению Брестских соглашений.

В этом контексте можно привести и другие характерные примеры. Болезненно среагировав на заключение унии, православные попробовали образовать союз с протестантами. В Вильно под руководством князя К. Острожского прошел съезд православного духовенства с представителями лютеран, кальвинистов и чешских братьев, на котором была образована конфедерация. Однако объединения не произошло из-за противоречий по ряду догматических положений, обычаев и обрядов. Православная Церковь не могла уступить протестантам своего влияния на формирование самосознания украинцев, ведь эта сфера к тому времени уже была полностью монополизирована ею.

Известны и другие попытки, направленные на создание национальной Церкви на Украине. В частности, в первой половине XVII в. в контексте обострения межцерковных споров митрополиты Иосиф Рутский и Петр Могила (соответственно со стороны Греко-Католической и Православной Церквей) направили свою энергию на поиск путей достижения компромисса между указанными церковными структурами. Иерархи исходили из того, что генезис православия и греко-католицизма имеет единые корни, а затем поставили перед собой цель объединить эти две Церкви на основе «генерального примирения». В результате их усилий по созданию «новой унии» должен был возникнуть Киевский Патриархат, который был бы независимым от Константинополя. Однако имеющиеся догматически-церковные расхождения и несогласованность в решении организационных вопросов после смерти Иосифа Рутского, а потом и Петра Могилы свели на нет отстаиваемую ими идею церковного единения.

В XVIII в. имела место новая попытка актуализации идеи национального прогресса украинского народа через объединение православных и греко-католиков под предводительством М. Смотрицкого. Однако и его идея «справедливой

⁵ Берестейська унія (1596–1996): статті й матеріали. Львів, 1996.

⁶ Шуба О.В. Релігія в етніонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). Київ, 1999. С. 243.

унии» не была воспринята широкими кругами верующих и не нашла укоренения в религиозно-церковной жизни Украины.

Как видим, предпринималось немало реальных попыток объединения Церквей, но большинство из них оказались неудачными. Главная причина этого – безгосударственное существование украинского народа на протяжении многих столетий. Нередко поспешные, неподготовленные церковные институты, формировавшиеся преимущественно в политических целях, не выдерживали испытаний временем и распадались, но чаще всего их душили «в братских объятиях» государства соседних народов, хозяйничавшие в то или иное время на украинских землях.

Несмотря на предыдущие неудачные исторические попытки, идея создания национальной религиозной организации на Украине до сих пор пользуется заметным авторитетом. Более того, некоторые церковные деятели высказывались даже за статус не просто национальной, а государственной Церкви. Вот лишь несколько официальных заявлений ныне покойного Настоятеля Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата (УПЦ КП) Патриарха Владимира (Романюка): «Любые толкования, что, мол, все конфессии должны быть равными, что нам не нужна государственная Церковь, мне просто непонятны. Я, например, считаю, что должна быть Церковь государственная, пусть не де-юре, но де-факто... Наша государственная власть не должна регистрировать все подряд и говорить: все есмь одинаковые, равные перед законом... нет такого в мире, чтобы всюду были религии равные»⁷. И далее: «Я – за государственную Церковь. Это необходимо, когда нация строится. Должен быть фундамент, и в Украине им должно быть православие»⁸.

Действительно, православие имеет глубокие корни на украинских землях, его духом пронизаны национальная культура, сознание, традиции значительной части украинского народа. Тем не менее ввиду противоречивой роли Православной Церкви в истории Украины ей тяжело стать общенациональной, ведь в одно время она определенным образом сплачивала нацию, а в другое – становилась фактором национальной дезинтеграции. Особенно ярко это проявилось, когда Киевская Митрополия перестала быть Экзархатом Вселенского (Константинопольского) Патриархата, будучи насильно присоединенной к Русской Православной Церкви (РПЦ).

В настоящее время украинское православие переживает не лучшие времена. Оно по-прежнему сохраняет ведущие позиции среди других конфессий, однако его влияние на население постепенно уменьшается. По мнению исследователей, это обусловлено в том числе чрезмерным консерватизмом, издавна характерным для Православной Церкви, не дающим ей шагать в ногу со временем. Руководитель Отделения религиоведения Института философии им. Григория Сковороды НАН Украины профессор А. Колодный пишет: «Признаем то, что если в отечественном православии не произойдет коренного изменения во всем, подобно аджорнаменту в католицизме, если оно не найдет внутренние факторы решения своих коллизий и преодоления своих центробежных стремлений, не научится жить в условиях де-

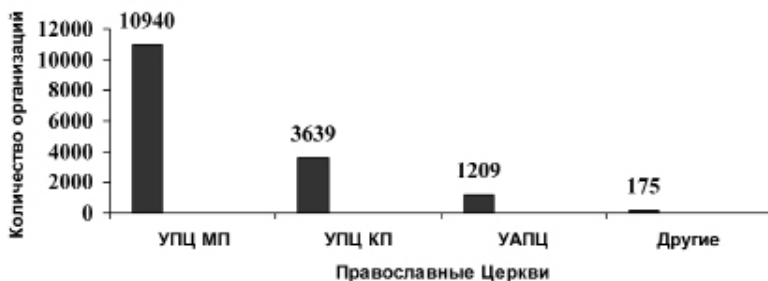
⁷ Релігія і суспільство в Україні: фактори змін: матеріали Міжнародної конференції 15–16 травня 1998 р. Київ, 1998. С. 118.

⁸ Там же.

мократического общества, то за два-три поколения на землях Украины оно станет тупиковой конфессией»⁹.

Особенно следует отметить то, что остройшей проблемой для современного украинского православия остается его внутренняя дифференциация на несколько юрисдикций (одну Московскую и две Киевские) (рис. 1).

*Данные о численности православных юрисдикций на Украине
(по состоянию на 1 января 2010 г.)*



Конечно, в таком виде православие неспособно выступать духовным интегратором социума, а значит, и претендовать на роль Поместной Православной Церкви на Украине. Гораздо более значимые перспективы ожидают его на пути консолидации, но, даже объединившись, православие столкнется с рядом проблем. Это связано как с неоднородностью православной среды на Украине, так и с тем, что данная конфессия не охватывает все население, ведь не все граждане Украины являются религиозными, и не все верующие – православными.

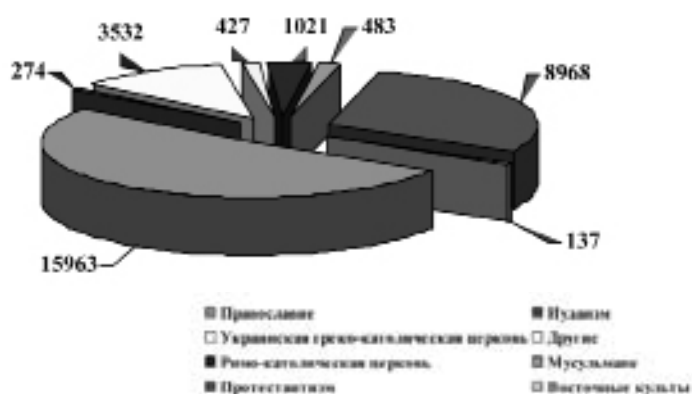
В западных областях Украины, например, довольно сильны позиции Украинской Греко-Католической Церкви (УГКЦ). В новейшее время она проявляет незаурядную активность в процессе создания и развития соборного независимого украинского государства, всячески оказывая содействие в духовном и культурном возрождении Украины, стремится распространить свое влияние на все ее регионы. Немалый процент ее верующих поддерживает идею межцерковного объединения (правда, предлагая как основу для него свою Церковь). Тем не менее сугубо региональный характер распространения общин УГКЦ не в состоянии обеспечить последней статус бесспорного национального духовного лидера, да и у самой этой Церкви существуют нерешенные проблемы с отстаиванием собственных прав, изложенных еще в «Артикулах», согласно которым должно было состояться ее соединение с Римской Церковью¹⁰.

⁹ Колодний А. Релігійні процеси в Україні: реалії сьогодення // Релігія і церква в контексті реалій сьогодення. Київ, 1995. С. 32.

¹⁰ Артикули, що належать до з'єднання з Римською Церквою // Берестейська унія (1596–1996): статті й матеріали. С. 8–12.

Не следует забывать и о том, что распространение поликонфессиональности в современной Украине обусловило интенсивное развитие многих религиозных движений и течений как традиционных, так и новейших направлений. Активно идут процессы распространения на украинских землях римо-католицизма, ислама, постепенно восстанавливающего свои форпосты в Крыму. В геометрической прогрессии возрастает число протестантских организаций и разнообразных неорелигиозных течений. Все упомянутые конфессии имеют многочисленных последователей, собственные сферы влияния и преследуют определенные интересы (рис. 2).

*Данные о количестве юрисдикций разных конфессий на Украине
(по состоянию на 1 января 2010 г.)*



Объективно оценивая религиозную ситуацию в украинском государстве, необходимо указать, что подавляющее большинство Церквей активно поддерживают прогресс украинской нации, однако ни одна из них не охватывает своим влиянием преобладающие массы населения, что и является главным препятствием для того, чтобы претендовать на роль доминирующей национальной Церкви.

Создание же какой-то новой унифицированной религии кажется довольно проблематичным с учетом процессов, которые сегодня происходят в религиозно-церковной жизни Украины. Вернее, само создание возможно, но распространение и более-менее серьезное влияние на конфессиональную картину практически нереально, особенно если учесть, что для религиозной ситуации Украины на современном этапе характерны тенденции не интеграции, а наоборот – конфессионального расслоения (которое, к сожалению, еще не достигло своего максимума).

Современное украинское государство уверенно берет курс на плюрализм – политический, идеологический, религиозный. Поликонфессиональность на Украине стала объективной реальностью, с которой нельзя не считаться. Однако при этом сложно согласиться с такими оптимистичными выводами: «При надлежащем уровне развития демократии и толерантности поликонфессиональность как таковая не вредит украинскому национальному делу. В цивилизован-

ном обществе при наличии культуры межконфессионального общения и веротерпимости религиозное разнообразие не является сугубо негативным явлением, как может показаться на первый взгляд. Ведь каждая из религий вносит в общенациональную копилку свою частицу культуры, обогащая тем самым религиозно-культурное разнообразие страны»¹¹.

Автору этого высказывания можно задать такие вопросы: во-первых, когда же будет на Украине «надлежащий уровень развития демократии»?; во-вторых, поскольку такого уровня у нас еще никогда не было, откуда такая уверенность в том, что «поликонфессиональность как таковая не вредит украинскому национальному делу»? Мировая история свидетельствует, что все как раз наоборот, даже в современном (якобы цивилизованном) мире, не говоря уже о смутном Средневековье с его «святой инквизицией» или не менее «святыми» горящими кострищами из сотен живых приверженцев старообрядчества в России. Стоит вспомнить хотя бы современные Карабах, Ольстер, Пенджаб, Нигерию, Палестину, Чечню, бывшую Югославию... и неисчислимое множество других «горячих» и очень горячих регионов нашей, не такой уж и большой (если какой-либо народ думает, что его это не касается) планеты.

Это не столько дискуссия, сколько более аргументированное объяснение, ведь и сам автор процитированных выводов утверждает, что «религиозное разнообразие не является сугубо негативным явлением». Значит, оно все-таки негативное, хотя, возможно, для кого-то в нем и есть что-то позитивное. Понятно, что любые феномены, возникающие в истории человечества или какого-то народа, в определенное время являются полезными или, по крайней мере, «сугубо негативными».

Таким образом, с точки зрения научного и тем более политического анализа, поликонфессиональность всегда порождает проблемы, поскольку общества вынуждены лишь мириться с этим необходимым злом, но постепенно возникают сначала латентные, а потом и открытые конфликты. Они обусловлены фундаментальными вероисповедными принципами, поэтому окончательное их разрешение возможно с помощью редукции соответствующих принципов соперников или оппонентов-иноверцев вплоть до полной их элиминации.

Проведенный анализ касается институционализированных религиозных организаций. Исключениями могут быть лишь межличностные отношения тех или иных религиозных деятелей, основанные на прагматизме или конъюнктуре текущего момента, но это уже предмет совсем другого исследования.

Конфессиональное разнообразие Украины со временем будет приобретать еще большую пестроту благодаря расширению религиозной сети, поэтому удовлетворение духовных нужд верующих в условиях демократии потребует учета особенностей их религиозной веры. Вообще идея единой Церкви или религии заложена в каждом вероучении, ведь все они считают себя единственно истинным, и если бы они на самом деле желали соединения, то им пришлось бы изменить свою сущность и сойти с арены общественной жизни.

¹¹ Шуба О.В. Релігія в етніонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). С. 253–254.

Показательно, что идеи единения на религиозной почве выступали на передний план преимущественно в переломные исторические периоды, когда актуализировалась потребность в консолидации украинской нации, отображая таким образом извечные стремления украинцев к собственной независимости. Если рассматривать идею единой национальной Церкви в свете проблемы сущего и надлежащего, то она воссоздает именно второй аспект. Следовательно, оказываясь довольно пафосной и патетичной, *идея единой национальной Церкви вместе с тем остается не соответствующей реальному бытию*. Ее настоящее назначение – не работать на благо украинского государства, а отстаивать интересы и имидж конфессионально ангажированных политиков, научных работников, политизированных церковных деятелей.

Допуская и обсуждая возможности межцерковного объединения, никто не способен предложить реальные механизмы и формы его осуществления. Наиболее радикальные умы воображают, что на Украине должно появиться новое церковное образование христианского типа, которое не будет признавать никаких конфессиональных барьеров. Искать подобную форму церковного сосуществования они предлагают на пересечении католического и православного миров. Однако как это реализовать, никто не знает. Очевидно, такие проекты принадлежат к сфере фантастической футурологии.

В реальности же помимо верующих традиционных конфессий есть и неверующие, и группы этноконфессиональных меньшинств¹², которые испокон веков придерживаются верований своих предков, и украинцы, отождествляющие себя с разными направлениями протестантизма и т.д. Всем этим гражданам гарантировано право на свободу вероисповедания, на страже стоят Конституция Украины, международное право, Совет Европы и не только... Такие проблемы популярными средствами не решить.

Несомненно, лозунг «Одно государство – одна Церковь» весьма прагматичен и привлекателен. На духовный потенциал определенных конфессий и Церквей опираются многие народы мира, в частности японцы – на синтоизм, индусы – на индуизм, евреи – на иудаизм и т.п. Тем не менее для украинцев характерна своя специфика. Они как целостное этнонациональное образование не нашли себя ни в одной из конфессий, будучи издавна и оставаясь сегодня поликонфессиональным народом. Часть украинской нации удовлетворяет свои религиозные чувства в православии, другая исповедует греко- или римо-католицизм, а третья связывает себя с протестантизмом или другими вероисповеданиями. Ни одна из конфессий, существовавших в прошлом и существующих в настоящее время на Украине, никогда в полной мере не охватывала всего разнообразия национально-культурного бытия украинского народа.

В связи с этим, возможно, нам стоит прислушаться к выводам Папы Римского Иоанна Павла II: «Европа должна дышать двумя легкими. Для нее одинаково ценными являются Католическая и Православная Церкви...»¹³.

¹² Здіорук С.І. Етноконфесійна спільнота (група) // Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. С. 110–111.

¹³ Іван Павло, єпископ, Слуга слуг Божих. На вічну пам'ять справи: шановним братам Патріярхам, Ар-

Необходимо также учитывать, что в украинском государстве свобода совести, а также поликонфессиональность и полицерковность закреплены политико-правовыми нормами в соответствии с международной практикой. Конституция Украины¹⁴ и Закон Украины «О свободе совести и религиозных организациях»¹⁵ гарантируют равноправие всех конфессий, право граждан на исповедование любой веры. Статья 35 Основного Закона гласит: «Каждый имеет право на свободу мировоззрения и вероисповедания. Это право включает свободу исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, беспрепятственно осуществлять единолично или коллективно религиозные культы и ритуальные обряды, вести религиозную деятельность <...> Ни одна религия не может быть признана государством как обязательная»¹⁶.

Следовательно, для определенности и эффективности анализа конфессионально-церковной жизни на Украине, ее влияния на политико-социальные, духовные и этнокультурные процессы украинской нации необходимо принять такую дефиницию понятия «национальная Церковь», которая отвечала бы требованиям времени, поскольку никаким декретом или законом отменить его употребление в научной, политической или религиозной практике невозможно.

Исходя из исследования взаимовлияния этнического и религиозного факторов в истории человечества, природы феномена этноконфессиональной специфики религии и законов логики, такое понятие (согласно закону достаточного основания) должно отображать как минимум пять определяющих параметров:

- 1) исторический;
- 2) географический;
- 3) этнокультурный;
- 4) политический;
- 5) демографический.

Таким образом, функционирование национальной Церкви должно рассматриваться в определенный исторический период, на определенной территории, в контексте усвоения ею этнической культуры и содействия ее прогрессу, формированию самосознания и государственного менталитета *данной нации*, а также в контексте уровня распространения указанного вероисповедания среди населения определенной страны или в среде конкретного народа¹⁷.

Заметим, что формирование национальных Церквей не имеет ничего общего с конфессионально-церковной автаркией или религиозным шовинизмом, на чем также часто спекулируют церковные и светские политики. Времена «единственно справедливой веры» канули в Лету, и поликонфессиональность государств и наций является объективной реальностью, для которой, кстати, нетрудно найти даже догматически-каноническое обоснование (см., например: Быт. 10: 5; Деян. 2: 4;

хієпископам, Єпископам та дорогим синам священникам, дияконам та всім іншим вірним Східних Церков // Кодекс канонів Східних Церков, проголошений Іваном Павлом II. Рим, 1993. С. 16.

¹⁴ Конституція України (прийнята на V сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р.). Київ, 1997.

¹⁵ Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23.04.91 // ВВР. 1991. № 25. Ст. 283.

¹⁶ Конституція України... С. 14.

¹⁷ Здиорук С.І. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти. Київ, 1993. С. 9–32.

1 Кор. 14: 6, 9, 14, 19; Правила Св. Апостолов № 34–35; Правила I Вселенского собора № 5, 6, 15, 16; IV Вселенского собора № 5, 17; Правила Поместных соборов: Антиохийского № 9, 13, 22, Сардикийского № 3, Карфагенского № 59; Правила и толкования Святых Отцов Церкви и др.)¹⁸.

Этот далеко не полный перечень церковно-правовых источников (который, к сожалению, в рамках данной статьи нет возможности прокомментировать) призван показать всю несостоятельность и лживость многочисленных заявлений и выступлений русских и украинских, политических и церковных, шовинистически вышколенных чиновников о конституировании Поместной (национальной) Церкви на Украине.

Подчеркиваем, что «национальная Церковь» вовсе не означает «единая» для всей нации (о чем уже шла речь ранее) и, конечно, не является аналогом национально-государственной религии, хотя последняя может формировать национальную Церковь. *Нация может иметь любое имманентно необходимое ей количество конфессий или Церквей, которые объективно содействуют ее сохранению, самовоспроизведению и прогрессу.*

Это подтверждает предложенную мной еще в 1990 г. такую дефиницию понятия «национальная Церковь»: *национальной Церковью является Церковь любой конфессии, которая функционирует в определенный исторический период, опираясь на свою традицию, на обозначенной территории; оказывает содействие, имея свою этноконфессиональную специфику, прогрессу этнокультуры, самосознания и государственнического менталитета данной нации и имеет значительный уровень распространения среди населения страны или в среде конкретной нации*¹⁹.

Такое понимание термина «национальная Церковь» будет содействовать развитию демократии, самосознания украинского народа и формированию гражданского общества на Украине. Развитие же демократии призвано наладить и гармонизировать общественно-религиозные, государственно-церковные, межконфессиональные и межцерковные отношения на украинских землях. Это станет отчетливым признаком того, что суверенное украинское государство имеет достаточно духовных сил для того, чтобы со временем выйти на уровень цивилизованных развитых стран Европы и мира.

Именно поэтому дальнейшее совершенствование отношений между украинским государством и религиозными организациями в контексте реального прогресса украинской нации требует скорейшего решения целого ряда проблем, которые одновременно выступают существенным препятствием на пути вхождения Украины в европейское сообщество.

Ключевым является решение проблем, касающихся урегулирования отношений между тремя юрисдикциями православия – УПЦ МП, УПЦ КП и УАПЦ – и объединения их в Поместную Украинскую Православную Церковь с канони-

¹⁸ См. доп.: Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных, и Святых Отец. М., 1893; Красножён М. Основы Церковного Права. М., 1992 (репринт – СПб., 1903); Цыпин В.А. Церковное право. М., 1996.

¹⁹ Здіорук С.І. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти. С. 12; Он же. Національна Церква // Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. С. 209, та інш.

чески завершенной структурой самоуправления и статусом Патриархата. Как убедительно доказывает мировая практика, традиционно православные страны – Греция, Грузия, Болгария, Россия, Румыния и проч. – имеют собственные Поместные Православные Церкви, что весьма положительно влияет на укрепление их внутри- и внешнеполитических позиций. Украина, также будучи традиционно христианским государством с доминирующим православным вероисповеданием, стремится к обретению на своей суверенной территории аналогичной национальной церковной структуры. Вселяет надежду то, что необходимость этого уже неоднократно в своих программных выступлениях подчеркивали как Президент Украины, так и представители Парламента и Правительства украинского государства.

© Здиорук С.И., 2010

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ УКРАИНЫ*

С конца 90-х гг. XX в. на Украине неоднократно предпринимались попытки научно осмыслить феномен современной религиозности, выявить причины ее неуклонного возрастания, хотя бы в общих чертах охарактеризовать ее особенности. Нельзя не констатировать сложность исследования этих вопросов на этапе становления новых стратегических жизненных установок, ломки старых ценностей и стереотипов, т.е. на этапе господства *аномичной деморализованности* – психологической реакции людей на ситуацию, когда одна система жизненных установок и ценностей в обществе сломана, а другая еще не сформировалась или не утвердилась.

С учетом этой специфики представляется актуальным рассмотреть направления и характер изменений условий, в которых происходит реализации современной религиозности на Украине, динамику ее уровня, обоснованность отождествления с религиозной самоидентификацией, особенности последней; оценить достоверность уровня религиозности и очертить перспективу его трансформации с учетом современных тенденций в проявлениях религиозности на Украине и европейского опыта.

Радикальные политические, экономические, социальные, духовные изменения на Украине с провозглашением независимости коренным образом повлияли на, казалось бы, наиболее отдаленную от социально-политических процессов, реформирований или рыночных новаций религиозную сферу. Отношения в последний, как и ранее, продолжали регулироваться Законом советского происхождения – «О свободе совести и религиозных организациях» (апрель 1991 г.), но Церковь при этом оставалась вне светского государства, системы образования, а подавляющее большинство представителей церковного руководства составляли иерархи, клир, как правило, известные еще с советских времен.

В научном аспекте анализа представляется важным рассмотреть, какие изменения произошли в уровне, характере религиозности, какие тенденции дают основания для прогнозирования ее состояния в будущем.

Исчезновение в реальной жизни личности политических, идеологических, административных, правовых, моральных и кадровых препятствий для свободно-

* Публикуется в новой редакции по: *Климов В.В.* Особливості релігійної самоідентифікації в сучасній Україні // Українське релігієзнавство. [Київ], 2009. № 51. С. 37–50.

го изъятия мировоззрения, религиозных или атеистических убеждений, возможно, наиболее масштабно повлияло на мировоззренческую определенность и идентификацию украинского социума, на свободное и публичное проявление индивидом своих мировоззренческих убеждений, хотя по большому счету они были вторичными – производными причинно-следственных отношений в реформированных политической, социальной, правовой и национальной сферах. Ликвидация в процессе политических преобразований в украинском обществе партийно-идеологического и мировоззренческого монополизма, приоритетность национальных интересов, либерализация государственного отношения к религиозно-церковным институтам и известное в социальной психологии типичное реагирование общностей на снятие запретов (в данном случае – реакция на обязательную или желательную нерелигиозность) создали условия для почти массового признания себя верующими. Романтизированно-приподнятая атмосфера в обществе, навеянная государственной независимостью, демократизацией, национально ориентированными ценностями, необязательностью соблюдения прошлых идейных установок, норм, ценностей, официальных стереотипов; снятие мировоззренческих ограничений и запретов «взорвались» на Украине уже в начале 1990-х гг. относительно высоким уровнем самоидентифицированной религиозности, дав основания социологам и философам для дискурса о «религиозном ренессансе», или «религиозном возрождении».

Показательной стала динамика такой декларируемой религиозности, особенно в сопоставлении с традиционным для официальных партийных источников и атеистической литературы советского периода ее уровнем в границах 8–12%. Социологические исследования Отделения религиоведения Института философии НАН Украины в 1991 г. констатировали уровень религиозности, равный 43,3%¹, который существенным образом превышал советский «официальный» уровень, но, по нашему мнению, более точно отражал качественно новые настроения в обществе: беспрепятственную свободу высказываний, идеологическую «незашоренность», стремление публично демонстрировать взгляды, расходящиеся с недавними официальными установками, и т.п.

Поскольку во многих случаях, как свидетельствуют последующие научные исследования и суждения представителей самой Церкви, о проявлениях подлинной религиозности в процессе такого массового «хождения в Церковь», «стихийного христианства»² говорить не приходится, есть основания усматривать в этом явлении не столько результат осознанного мировоззренческого выбора, сколько ожидаемую обратную реакцию на навязываемые в советское время ориентиры, на желание прошлых администраций как можно быстрее создать в обществе *«массовое*

¹ Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози / відпов. ред. П.І. Косуха. Київ, 1994. С. 146.

² Володимир, митр. Київський і всієї України. Українська Православна Церква: сьогодні і перспективи: Інаугураційна промова 18 лютого 2008 р. на урочистій церемонії присвоєння митрополиту Володимиру ступеня почесного доктора «Honoris Causa» Християнською богословською академією у Варшаві [Електронний ресурс] // Єдина Церква: Рух за єдність українського православ'я [Інтернет-портал]. URL: <http://e-c.in.ua/analitics/sabodan-warsaw-lecture>

научно-материалистическое мировоззрение». Данные многолетнего мониторинга «Украинское общество», который с 1992 г. ведется Институтом социологии НАН Украины, дают такие уровни самоидентифицированной религиозности: 1994 г. – 46,0%, 1999 г. – 54,0, 2000 г. – 68,3, 2003 г. – 83,1, 2004 г. – 83,2, 2005 г. – 85,2, 2006 г. – 87,4, 2008 г. – 87,0, 2009 – 70,7%³.

Таким образом, при всей условности одного (достаточно субъективного) показателя религиозности, каким является религиозная самоидентификация, можно сделать несколько выводов. Во-первых, очевидна тенденция к стремительному увеличению в украинском обществе части населения, идентифицирующей себя как верующая. Во-вторых, получен ряд показателей религиозности, отражающих сложно объяснимый на первый взгляд феномен резкого (в течение лишь нескольких лет) увеличения количества верующих среди взрослого населения, хотя речь идет о непростых трансформациях человеческого мировоззрения и миропонимания, о мировоззрении, которое формируется в течение всей человеческой жизни. В-третьих, несвойственная мировоззренческим характеристикам быстрая переориентация значительных по численности групп индивидов в принципиально важной религиозно-нерелигиозной самоидентификации должна порождать потребность более глубоко исследовать генезис подобных трансформаций, опираясь при этом, разумеется, на надежные методики.

Объяснение причин этого явления тем более важно, что в украинском, как и в любом другом, обществе настоящих верующих, как и настоящих атеистов, как правило, всего несколько процентов. Исследования Института социологии НАН Украины 2007 г. показывают, что глубоко верующие (т.е. те, которые могли сказать о себе, что они действительно регулярно посещают церковь (молитвенный дом, мечеть), знают молитвы, читают религиозную литературу, соблюдают в практической жизни религиозные поведенческие предписания и т.д.) составляют 5,7% респондентов; убежденными атеистами назвали себя 4,3%⁴. По результатам социологического исследования, проведенного Институтом политики и Киевским международным институтом социологии с привлечением научных работников Института социологии НАН Украины в 2008 г. по Программе международного социального исследования (ISSP) лишь 9% опрошенных оценили себя как «очень религиозных», еще почти 2% – как «чрезвычайно религиозных»; 5% обозначили свое отношение к религии как «очень нерелигиозный» и «чрезвычайно нерелигиозный»⁵. Таким образом, количественную часть верующих или тех, которые декларируют себя верующими (а это основной массив), составляют *обычные верующие*.

³ Українське суспільство – 2003: соціологічний моніторинг. Київ, 2003. С. 632; Українське суспільство – 1992–2007: соціологічний моніторинг. Київ, 2007. С. 526–527; Українське суспільство – 1992–2008: соціологічний моніторинг. Київ, 2008. С. 627; Українське суспільство – 1992–2009: динаміка соціальних змін. Київ, 2009. С. 544.

⁴ Українське суспільство – 1992–2007: соціологічний моніторинг. С. 526.

⁵ Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. Київ, 2009. С. 26.

Массив таких религиозно самоидентифицированных респондентов, который нередко несколько обобщенно и поспешно квалифицируется как массив верующих*, оказывается существенно дифференцированным. Кроме тех, которые могут о себе без колебаний сказать, что они верующие, в эту категорию входят также:

– считающие себя верующими («религиозными»), но конкретной религии не исповедующие, к конкретной церкви себя не относящиеся (по данным последних социологических исследований, 63,5–65,1% опрошенных заявили, что они не относятся к конкретной религиозной общине). Первый же уточняющий вопрос о том, к какой конфессии (вероисповеданию) относит себя верующий респондент, выявляет готовность лишь около 43% опрошенных дать на него конкретный ответ;

– считающие себя последователями определенного вероисповедания и время от времени отмечающие религиозные праздники, принимающие участие в религиозных обрядах, иногда посещающие богослужения и т.п. (те, которые совсем не посещают церковь, посещают реже одного раза в год, один или несколько раз в год, составляют свыше 74,0% респондентов);

– колеблющиеся между верой и неверием, но с учетом настроенности общественного мнения, демонстративной религиозности многих политиков, тенденциозности многих средств массовой информации в вопросах религии, мировоззренческой конъюнктуры среди отдельных социальных групп и т.п. называющие себя верующими.

Немало серьезных социологических исследований обнаруживают, кроме указанных, значительную группу опрошенных, которые называют себя равнодушными к религии и Церкви (16,5%), а также тех, кому по различным причинам тяжело ответить на поставленные вопросы (9,8%)⁶. Как правило, за этими ответами скрываются отсутствие ориентации респондентов в таких вопросах, оценка их как малозначительных для себя, равнодушие, индифферентность к мировоззренческим вопросам вообще.

В аспекте определения, условно скажем, *качества* современной самоидентифицированной религиозности не менее показательной является дифференциация верующих относительно конкретных Православных Церквей. Подобное самоопределение важно и в аспекте проблемы религиозности в целом, поскольку последователями православного вероисповедания называют себя на Украине почти 73% опрошенных, т.е. подавляющее большинство представительского массива исследования. Не вдаваясь в характеристики и причины дифференциации верующих относительно трех имеющихся в стране Православных Церквей, обратим внимание на чрезвычайно высокий уровень респондентов, которые не идентифицировали себя ни с одной из них (Украинской Православной Церковью – УПЦ, Украин-

* По-видимому, дают о себе знать распространенные в прошлом подходы не всегда добросовестных организаторов многочисленных опросов слишком поспешно квалифицировать массивы респондентов с учетом текущей идеологической или мировоззренческой конъюнктуры. Раньше внутренние противоречивые в мировоззренческом аспекте массивы подтягивались к свидетельствам торжества «массового атеизма»; теперь в них спешат видеть проявления «массовой религиозности».

⁶ Українське суспільство – 1992–2007: соціологічний моніторинг. С. 526.

ской Православной Церковью Киевского Патриархата – УПЦ КП, Украинской Автокефальной Православной Церковью – УАПЦ), а обозначили себя как «просто православный» (49,9%)⁷.

Причин этого явления, по нашему мнению, может быть несколько:

- осознанное нежелание входить ни в одну из существующих православных Церквей, зная их не только положительные, но и отрицательные, по мнению респондента, характеристики;

- непонимание сути различий между названными Церквами, нежелание понять особенности современных позиций Церквей;

- принципиальное нежелание входить в любые институционализированные религиозные образования, подчиняться определенным установкам и правилам, ценя прежде всего индивидуальную религиозную свободу;

- специфическое представление о своей связи с православием, условная идентификация себя как «просто православного», что обусловлено зачастую не личными религиозными убеждениями, а скорее иными соображениями: вероисповедной принадлежностью родителей, информацией о собственном крещении в Православной Церкви, семейной традицией отмечающих православных праздников и обрядов; распространенными суждениями (например, «украинец (русский) должен быть православным») и т.п.;

- слабая связь респондента с Церковью или вообще отсутствие такой связи, о чем респондент по понятным причинам не хочет сообщать.

Таким образом, более детальный религиозоведческий анализ состава респондентов в аспекте качества их религиозности обнаруживает достаточно значительную и проблемную (нестабильную) группу в любом социологическом исследовании, мировоззренческие позиции которой характеризуются:

- равнодушием к вопросам религии и Церкви;

- стремлением «верить, но не относиться», т.е. считать себя «религиозными», «православными», но не принадлежать ни к одной из Церквей;

- неготовностью аргументировать свою религиозность, принадлежность к конкретной Церкви;

- опосредствованным объяснением причин религиозной самоидентификации – вероисповедной ориентацией родителей, семейными традициями, крещением в определенной Церкви, отождествлением конфессионального и национального и пр.;

- мировоззренческой нестабильностью – колебаниями между различными вероисповеданиями, верой и неверием;

- слабыми связями с конкретной Церковью (посещение Церкви время от времени, участие в традиционных праздниках, обрядах и ритуалах и т.п.);

- затруднениями вообще обозначить свое отношение к вопросам мировоззренческого комплекса.

⁷ Там же. С. 527.

В целом это достаточно многочисленный (по нашим подсчетам – около 60% опрошенных), подвижный, ситуативно реагирующий массив респондентов, которые, как правило, не обременяют себя размышлениями о собственной мировоззренческой ориентации, не имеют сложившегося мировоззрения, в практической религиозной жизни воспринимают преимущественно внешнюю, чувственную, обрядово-ритуальную сторону; легко поддаются сенсационным, «модным» увлечениям (алхимии, экстрасенсам, тамплиерам, мистической силе «нулевого года» и т.п.), харизматическим лидерам; по причине слабых связей с Церквами, религиозными организациями, авторитетным в мировоззренческом смысле окружением особенно не проникаются переживаниями, не испытывают укоры совести при окончательном разрыве таких связей или при переходах от одной общины или Церкви к другой, изменении вероисповедания и т.п.

Всегда ориентируясь в своих позициях на «победителя», на конъюнктуру большинства, именно эти неустоявшиеся, нестабильные категории мировоззренческого сегмента в советский период создавали иллюзию массовости атеистических настроений общества, а со временем, с конца 80-х гг. XX в., почувствовав нарастающую слабость государства и господствующих идеологических и мировоззренческих приоритетов, так же массово и довольно быстро переместились в другой, полярно противоположный мировоззренческий массив – «просто верующих».

Вследствие этого страна с высоким уровнем декларированной безрелигиозности (во что мало кто верил) со скоростью, присущей, как правило, образованию партийных блоков или политических альянсов, за несколько лет превратилась в страну с почти сплошной религиозностью населения. Социологические исследования констатируют уровень самоидентифицированной религиозности на Украине за последние пять лет 70,7–85,2%, а опрос по Программе международного социального исследования (ISSP) – 89,5%⁸ (в это тоже сложно поверить, поскольку, в отличие от иностранных исследователей, с особенностями религиозной самоидентификации наших респондентов мы, надеемся, знакомы лучше).

По нашему мнению, речь идет о явлении *завышенной религиозной самоидентификации* (при этом мы не ставим под сомнение методики социологических исследований, на результаты которых мы опираемся), имеющей ряд особенностей, объективных и субъективных причин.

Одной из них является формирование в современном украинском обществе положительного стереотипа религии как новой после социалистической безрелигиозности ценностной установки для общества. Не подвергая сомнению значимость религиозно-церковных ориентиров для довольно большей части современного общества, укажем, что практическое доказательство и утверждение этой значимости приобретает сегодня на Украине черты и характер, типичные для прошлых идеологических стереотипов: они в своем нынешнем общественном существовании носят характер тотально положительных, императивных ориентиров, фактически поставлены вне критики и в то же время сопровождаются дискредитацией

⁸ Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. С. 18.

всех иных мировоззрений, особенно нерелигиозного. На приоритетность имиджа *религиозного* человека фактически работают СМИ, первые лица украинского политического руководства, часть образовательных учреждений и педагогических коллективов, книгоиздательства, реально существующие тенденции изменений в отечественном законодательстве. По этим же причинам мероприятия государства, направленные на создание надлежащих условий для деятельности Церквей и религиозных организаций нередко перерастают, по мнению некоторых церковных сопоставленных лиц, во вмешательство во внутренние дела Церкви. Фактическое навязывание религиозных ценностей, религиозно ориентированного поведения на практике оценочно ставит верующего над неверующим, нередко способствуют утверждению мысли, что уже само *декларирование* индивидом своей религиозности достаточно для его занесения в разряд морально образцовых граждан: честных, справедливых, добрых, совестливых, отвергающих коррупцию и т.п., даже если человек такими качествами не обладает. Для части граждан демонстрация своей религиозности (чувства глубоко внутреннего, интимного) превратилась в средство создания публичного имиджа, составляющую телевизионного шоу и т.п. При этом подобные декларативные заявления конъюнктурно ориентированных лиц фактически ни к чему их не обязывают, что делает для них религию привлекательной и симпатичной. Показательно, что значительное количество респондентов, называющих себя верующими, указывают принадлежность к тем конфессиям, которые не ведут персональный учет своих членов.

В связи с этим нельзя не вспомнить оценочные суждения о характере современной религиозности, высказанные авторитетными представителями Церквей и религиозных организаций. Вероятно, зная настоящую цену ситуативным колебаниям религиозности в обществе (даже если она носит достаточно массовый характер и вроде бы свидетельствует в пользу института Церкви, вероисповедания), церковные иерархи говорят о явлении так называемого стихийного христианства, «когда огромное количество людей пошло в церковь, не совсем понимая, куда и чего ради идет»⁹.

Декларированная религиозная самоидентификация в результате даже несложного сопоставления нескольких близких и частично совпадающих по смыслу показателей опросов дает «сбой», ставит под сомнение достоверность или искренность ответов части респондентов. Действительно, утвердительный ответ на вопрос о своей религиозности дают сегодня свыше 70% опрошенных; вместе с тем оказывается, что религиозная самоидентификация нередко уживается в сознании такого «верующего» с непринадлежностью его ни к одной Церкви, отсутствием каких-либо связей с религиозной общиной, непосещением богослужений, незнанием элементарных сведений об определенном вероисповедании, несоблюдением в личном поведении религиозных предписаний, незнанием религиозной литературы и т.п. Согласно результатам уже упоминавшегося Международного социологического исследования

⁹ Владимир, митр. Киевский и всей Украины: «Каждый имеет свои – неповторимые – отношения с Богом»: интервью Е. Щеткиной для еженедельника «Зеркало недели», 26.02.2007 [Электронный ресурс] // Русская линия: Православное информационное агентство [Офиц. сайт]. URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=8776>

(ISSP), проведенного на Украине в 2008 г., более половины опрошенных верующих (57%) представляют те, которые редко посещают церковь, из них 15% – один раз в год, 42% – несколько раз в год (постоянно посещают церковь лишь 8% верующих, 20% не посещают церковь никогда или почти никогда). Среди верующих преобладают лица, которые молятся нечасто (52,9%), из них никогда или почти никогда не молятся 23,4%, очень редко – 13,4%, редко – 16,1%. В частности, среди «невоцерковленных» православных, т.е. называющих себя «просто православными», но находящихся вне какой-либо из Православных Церквей, те, которые никогда не молятся, молятся редко или очень редко, составляют почти 63%. Показательно, что по результатам недавних опросов группа «просто православных», «невоцерковленных» православных является самой массовой и представлена в основном в центре Украины (9 регионов), на юге (6 регионов) и на востоке (3 региона)¹⁰.

Около 62% опрошенных по упомянутой Программе в той или иной форме считают, что у них есть свой собственный путь общения с Богом, который не предусматривает посещения церкви и участия в религиозных службах и обрядах¹¹. Несистематическая связь с Церковью, религиозной общиной или отсутствие такой связи вообще, своеобразная «виртуальная» религиозность части верующих закономерно приводят к формированию эклектичного по своему характеру мировоззрения, которое странным образом соединяет веру в Бога (Аллаха, Будду и т.д.), Высший Ум, Вселенское Что-то, Абсолют, реинкарнацию, обращение к отдельным языческим и христианским элементам и ценностям, уверенность в сверхъестественной связи с умершими, веру в науку, экстрасенсорику и т.п.

Рассматривая современную религиозность, нельзя не указать на еще одну особенность количественно значительной, мировоззренчески противоречивой, проблемной и нестабильной «сборной» группы, обозначенной ранее. Речь идет о стремлении существенной ее части найти или сформировать религию, религиозную организацию, которые по своим характеристикам были бы для эгоцентрично настроенного индивида более приемлемыми, чем существующие.

Таким образом, при сложившемся в современном украинском обществе относительно высоком статусе религии и Церкви более углубленное исследование оснований, обоснованности и особенностей феномена религиозной самоидентификации выявляет, что к нему вследствие действия факторов и причин, изложенных ранее, надлежит относиться достаточно критически и взвешенно, как к эмоционально-оценочному суждению, если, конечно, мы стремимся к адекватному познанию реальной ситуации в обществе и его духовного самочувствия.

Прогнозируя характер трансформаций религиозности населения Украины, принимая во внимание обстоятельства и причины, при которых она приобрела столь высокий уровень, учитывая при этом важное, на наш взгляд, явление завышенной религиозной самоидентификации, имеющей, как правило, ситуативный характер, а также помня о стабилизации тенденций в нынешних религиозных процессах, межцерковных отношениях на Украине, можно утверждать, что со време-

¹⁰ Паращевін М. Релігія і релігійність в Україні. С. 23.

¹¹ Там же. С. 37, 42–43.

нем, когда протестный мотив декларированной религиозности ослабнет, мировоззренческие ориентации станут менее зависимыми от политических, ситуативных или эмоциональных факторов и религиозность будет иметь более осмысленный и обоснованный характер, уровень ее станет адекватным действительным мировоззренческим ориентациям людей, начнет уменьшаться, приближаясь к нынешнему среднеевропейскому. По данным Международного сравнительного социологического исследования, проведенного Институтом социологии НАН Украины в рамках общеевропейского мониторингового проекта «Европейское социальное исследование» (ESS), уровень религиозности в 18 странах Европы из 23 является более низким, чем на Украине, где о своей религиозной принадлежности заявили 74,7% опрошенных. Меньше этого уровня религиозность в Испании (73,4%), Австрии (72,4%), Германии (60,8%), Великобритании (51,0%), Франции (50,3%), Нидерландах (47,1%), Швеции (31,9%), Чешской Республике (26,9%) и др.¹²

Дальнейшая открытость Украины общеевропейским процессам, в частности в аспектах демократизации, мировоззренческого плюрализма, секуляризации, имплементации отечественного законодательства к международным и европейским нормам, в конце концов – ожидаемая деполитизация религиозной сферы станут, по нашему мнению, теми факторами, которые существенным образом скорректируют нынешний уровень религиозности в стране в сторону ее адекватности действительным религиозным убеждениям наших современников.

© Климов В.В., 2010

¹² Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. Київ, 2006. С. 130.

РЕЛИГИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ МОДЕРНОЙ УКРАИНСКОЙ НАЦИИ*

История формирования украинской нации (как, впрочем, и очень многих других) вполне может быть представлена как сложный полилог со значимыми для нее, по знаменитому определению Б. Андерсона, «воображаемыми сообществами» – формирующимися (сформировавшимися) нациями. Безусловно, особое место для украинцев среди таких сообществ занимали поляки, а также (причем с течением времени все в большей степени) русские.

История образования наций позволяет говорить о том, что роль религии в этих процессах оказывается значительной или даже решающей там, где:

- 1) рамки нациеобразующего этноса полностью совпадают с религиозными рамками;
- 2) религия в свою очередь была главным фактором этногенеза (общего мифа об этногенезе);
- 3) религия была и остается главным атрибутом, который выделяет формируемую нацию из референтных для нее сообществ;
- 4) нациеобразующий этнос утратил другие важные атрибуты коллективной идентичности (язык или общую территорию);
- 5) религия является наиболее институционализированной силой в образовании нации.

В некоторых случаях религиозной специфике придается особое значение, прежде всего при выразительно демаркационном характере конфессиональных различий¹. В других ситуациях, когда религия связывает формируемую нацию с более широким культурным пространством и мешает ее обособлению, национальные элиты порой очень резко выступают против нее, стремясь к как можно более глубокой

* Публикуется в новой редакции по: *Еленський В. Релігія і формування модерної української нації // Релігія і нація в суспільному житті України і світу. Київ, 2006. С. 242–262.*

¹ «Каждый чех, – говорил в 1915 г. Т. Масарик, – знающий историю своего народа, должен высказаться в пользу реформации или против реформации, за чешскую идею или за идею Австрии, орудие контрреформации и реакции. Гус, Жижка, Хельчинский и Коменский – это наша живая программа» (цит. по: *Борковський О.І. Вступ до націоналії. Мюнхен, 1991–1992. С. 248*).

секуляризации общественного сознания. Действия кемалистов в Турции – далеко не единственный, но очень показательный пример в этом смысле².

Иными словами, в процессе преобразования этноса в нацию далеко не всегда религии отводится важная роль, причем это справедливо даже для тех случаев, когда религия составляла ядро коллективного мифа общности и была главным фактором, в течение веков отделявшим ее от других. «Вера объединяет нас, знание дает нам свободу, – писал отец сионизма Теодор Герцль в своем «Европейском государстве». – Мы, следовательно, предотвратим любые теократические тенденции, исходящие от нашего духовенства. Мы будем держать их в рамках их храмов, точно так же, как нашу профессиональную армию – в ее казармах»³.

Предтечи и отцы украинского национализма не рассматривали религию как существенный фактор формирования украинской нации, хотя вполне определенно указывали на ее демаркационный характер в процессе этнической идентификации («Кто был католиком, – писал, например, Н.И. Костомаров, – тот был уже поляком; кто считался и носил название русина, тот был православным, и принадлежность к православной вере была очевидным признаком принадлежности к украинской народности»). Даже П.А. Кулиш, один из авторов перевода Библии на украинский язык, убежденный, что без помощи Божией украинское пробуждение невозможно, писал о «церковной болгаршине, туманившей украинский народ», и совсем в русле народнической традиции, им же критиковавшейся, говорил о несчастье разделения народа на «касты» в результате крещения Руси.

По мнению Н.И. Михновского (1873–1924), на работах которого воспитывались несколько поколений украинских националистов, религию еще предстоит превратить в строительный материал для формирования нации, а пока «не только господствует над Украиной царь-иноземец, но и сам Бог стал иноземцем и не знает украинского языка».

Естественно, социалистические убеждения, чрезвычайно сильные в конце XIX – первой четверти XX в. среди украинских деятелей, предопределяли их достаточно прохладное отношение к религии. Украинская элита, как и элиты других негосударственных народов, стремилась «разбудить, встряхнуть» массу и намного охотнее говорила о воле и освобождении, натиске и силе, чем о покаянии или смирении. Невнимание и даже враждебное отношение к Церкви видных украинских деятелей выразительно продемонстрировала социалистическая Центральная Рада в 1917–1918 гг. В ноябре 1917 г. В.К. Винниченко на просьбу Всеукраинского Православного Церковного Совета о его официальном признании ответил, что он социалист и принципиально не признает Церковь; председатель Центральной Рады М.С. Грушевский на просьбу создать Секретариат церковных дел бросил знаменитое: «Обойдемся без попов!»⁴ Естественно также, что, по меньшей мере, с середины XIX в. православие осознавалось украинскими деятелями как фактор, нивелирующий национальное самосознание украинцев вне зависимости от личных религиозных чувств этих деятелей (хо-

² Weiker W.F. The Modernization of Turkey: From Ataturk to the Present Day. N.Y., 1981.

³ Herzl T. The Jewish State. N.Y., 1970. P. 100, 171.

⁴ Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917–1920 гг. (Доба Української Центральної Ради). Київ, 1997. С. 43–44; и др.

рошо известны, например, едкие замечания Т.Г. Шевченко по поводу «суздальских идолов» и «византийства» в целом).

Однако в гораздо большей степени скептическое отношение к религии как фактору формирования украинской нации объяснялось конфессиональной разорванностью Украины. Как показал Р. Шпорлюк, национальное сознание украинцев формировалось теми, кто не хотел быть ни поляком, ни русским, поскольку и первые, и вторые, формируя собственные современные нации, противопоставляли себя Западу. «Украинский проект» был создан выходцами из Малороссии, осознавшими, что русская модернизация им не подходит и конструировавшими собственный путь в Европу, причем в этом проекте было зарезервировано место для Галиции, которая после долгих раздумий решила к нему присоединиться. Это означало для галичан обретение больших культурных ресурсов, которых не хватало обедневшим и социально униженным русинам, и перспективу стать членами большей, чем поляки, нации, сохраняя вместе с тем союз с православными⁵. Еще раз подчеркнем, что «украинский проект» был сформулирован неассимилированной украинской культурной элитой на украинских землях, входивших в состав Российской империи, где сохранилась память о казачестве и автономии Малороссии времен Гетманщины, и вовсе не был, как утверждали оппоненты, «австрийской (польской) интригой».

Реакцией нарождающегося украинского национализма на попытки модернизации господствующих наций должно было бы стать обращение к религии как к чрезвычайно важному аспекту каждой традиционной культуры, однако этому препятствовали две принципиальные составляющие религиозной части национального конструкта: во-первых, православие как символ казацких восстаний, освободительной борьбы и борьбы с унией; во-вторых, уния как демаркационный феномен, восточным обрядом защитившая галицких русинов от ополячивания и конфессиональным водоразделом – от русификации. Греко-Католическая Церковь сыграла серьезную роль в процессе кристаллизации идентичности галичан. До конца XIX в. греко-католические священники доминировали в среде галицких украинских деятелей – в 1890 г. там не было ни одного интеллигента светского происхождения⁶. В конечном счете, именно Церковь отвергла, хотя и не без колебаний, три гипотетические модели развития галицких русинов – москвофильский, польский и австро-русинский и поддержала этноцентричное – собственно украинское движение, возникшее в Галиции в 60-х гг. XX в. и исходившее из существования отдельной единой украинской нации на территории от Кавказа до Карпат⁷.

Таким образом, «реактивный» фактор польского и русского национализма побуждал украинских интеллектуалов формировать собственный проект, который требовал абстрагирования от религиозных различий «двух Украин».

Именно поэтому для И.Я. Франко религия в контексте создания украинской нации – это ни в коем случае не строительный материал, а прежде всего и исключи-

⁵ Шпорлюк Р. Імперія та нації. Київ, 2000. С. 240, 245–255.

⁶ Грицак Я.Й. Нариси історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст. Київ, 2000. С. 78.

⁷ Химка І.П. Греко-Католицька Церква і національне відродження в Галичині 1772–1918 // Ковчег. Львів, 1993. С. 77, 80–81.

тельно – серьезная проблема. В ходе национального строительства галицким украинцам предстояло сломить сопротивление «наших клерикалов», т.е. униатского духовенства, для которого «Збруч – намного более глубокий пограничный ров, чем Сян или Висла», а также преодолеть конфессиональные предрассудки, которыми отравлена система образования⁸.

Практически одновременно М.С. Грушевский предупреждал галичан и великоукраинцев, что в течение 20–30 лет они могут получить две национальности на одной этнической основе, подобно тому, как «две части одного сербского племени дали развести себя религиозным и другим обстоятельствам до полного отчуждения»⁹.

Утверждение о том, что православие не могло сыграть на Украине сколько-нибудь важную роль, поскольку не отделяло формирующуюся украинскую нацию от наиболее значимого для нее референтного сообщества, находившегося в поле православной культуры, т.е. русских (в современном понимании), нуждается в уточнении. Из поля зрения в данном случае ускользает чрезвычайно важный фактор восточноевропейской истории – польский. Этот фактор для Украины XIX и даже начала XX в. абсолютно не отменяется разделами Польши и уничтожением ее государственности. Большая часть XIX в., даже после польского восстания 1863 г., проходит на Правобережной Украине под знаком ожесточенного антагонизма польской шляхты и украинского крестьянства. Естественно, этот антагонизм не мог не быть окрашен в конфессиональные тона. Примечательно, что «хлопоманы», т.е. украинские деятели – выходцы из полонизированных помещичьих семей, полагая необходимым вернуться в «свою национальность», переходили из римо-католицизма в православие (В.Б. Антонович, Таддей Рыльский – отец Максима Рыльского, К.П. Михальчук). Политика царского правительства была неизменно направлена на ослабление польского доминирования (а также еврейского влияния) на Правобережной Украине, сдерживание Католической Церкви в крае и укрепление Православной Церкви и «русского элемента». Православные священники вплоть до последней четверти XIX в. находились в огромной зависимости от польского дворянства, их дети нередко переходили в католичество, а еще чаще искали после семинарии место на государственной службе. Священниками становились, таким образом, не самые удачливые и способные из семинаристов. Даже после поражения польского восстания 1863 г., когда вся недвижимость и средства Римо-Католической Церкви были переведены в распоряжение казны, православным священникам стали платить жалованье, превышающее содержание духовенства внутренних епархий, и развернулась православная миссия, католические позиции в регионе оставались чрезвычайно сильными. После 1905 г. это стало особенно заметно. В 1906 г. архиепископ Волынский сообщал Синоду, что общее количество православных, «соблазненных» ксендзами, в 12 раз превышало число обратных переходов¹⁰.

⁸ *Франко І.* Одвертий лист до галицької української молодіж / *Франко І.* Збір. творів: у 50 т. Т. 45. Київ, 1986. С. 401–409.

⁹ *Грушевський М.* Галичина і Україна (з біжучої хвилі) // Літературно-науковий вісник. 1906. Т. XXXVI: Річник IX. Кн. XII: За грудень. С. 494.

¹⁰ *Надтока Г.* Православна Церква в Україні 1900–1917: соціально-релігійний аспект. Київ, 1999. С. 84.

«Русского элемента», точнее, элемента великорусского, если говорить в понятиях того времени, в Юго-Западном крае империи тогда практически не было. Украинский или малорусский «элемент» преобладал абсолютно. Даже в 1897 г., после попыток обрусения края русскоязычное население составляло лишь 3,5% всего населения Волынской губернии, 3,3% – Подольской и 5,9% – Киевской. К началу второго десятилетия XX в., по мнению некоторых историков, православное духовенство стало на Правобережной Украине проводником великорусской идеологии. Но великоросс оставался для волынского или подольского крестьянина абстрактным начальником, с которым он практически никогда не сталкивался. Православие было для этого крестьянина мужицкой верой, этнические формы которой в очень незначительной степени поддавались изменениям в ходе кампаний по борьбе с «вредными своеобычаями», время от времени проводившимися великорусскими архиереями.

Следует напомнить, что Малороссия сыграла выдающуюся роль в процессе превращения московского православия в российское, а также в формировании российской имперской идентичности вообще¹¹. Первыми в этой связи вспоминаются, естественно, Стефан Яворский и Феофан Прокопович, но не всем известно, что в первой половине XVIII в. около 70% высшего российского духовенства происходили из украинских либо белорусских земель¹². «Киев побеждает»¹³, – писал Г.В. Флоровский о встрече киевской и московской духовной традиций. «В Могилу поверили как в ревнителя православия, – отмечал Иоанн Мейендорф, а в Патриарха Никона не поверили»¹⁴.

Малорусское церковное влияние достаточно хорошо известно, задокументировано и исследовано – прежде всего К.В. Харламповичем, получившим ученую степень доктора богословия за труд «Малорусское влияние на великорусскую церковную жизнь». В гораздо меньшей степени изучено обратное влияние – Русской Православной Церкви (РПЦ), получившей «прививку» киевского барокко, на украинское крестьянство в XIX в. М.С. Грушевский оценивал это влияние, причем не только в перспективе формирования нации, всецело отрицательно¹⁵.

Это, однако, еще не вся картина. Зиновий Когут, например, обращает внимание на такое парадоксальное явление. На Гетманщине в целом не были внедрены административные практики, законы, система налогов и воинская повинность, принятые в России. Единственным важным украинским институтом, который, по крайней мере частично, интегрировался в имперскую структуру, была Православная Церковь, но именно Церковь на Гетманщине продолжала сохранять свои особенности в языке и литургической практике, а также пользоваться целым комплексом имущественных

¹¹ Kohut Z. The Question of Russo-Ukrainian Unity and Ukrainian Distinctiveness in Early Modern Ukrainian Thought and Culture // Culture, Nation, and Identity: The Ukrainian-Russian Encounter, 1600–1945 / ed. by A. Kappeler, Z. Kohut, F. Sysyn, et al. Edmonton; Toronto, 2003. P. 64.

¹² Wilson A. The Ukrainians: Unexpected Nation. New Haven; L., 2000. P.74–75.

¹³ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 81.

¹⁴ Мейендорф И., *протопресв.* Об изменяемости и неизменности православного богослужения // Русское зарубежье в год тысячелетия Руси. М., 1991. С. 196.

¹⁵ Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. Київ, 1992. С. 153–157.

и обычных прав, глубоко укоренившихся в украинской правовой и социальной системах¹⁶. Воспоминания И. Власовского, В. Гарбы, В. Зеньковского, А. Лотоцкого, В. Приходько, других исследователей и бытописателей украинского духовенства свидетельствуют о живучести «украинской стихии» и сохранении «старых обычаев» в среде духовного сословия Украины, прежде всего Правобережной, где приходы наследовались от дедов, отцов, тестей и т.п. И. Власовский даже говорил о семинариях как о «настоящих рассадниках украинства»¹⁷.

Разумеется, Православная Церковь не была ни силой, формировавшей национальное самосознание малорусских крестьян, ни патроном украинского движения. Тем не менее, перестав быть всецело «своей», эта Церковь так полностью и не стала эффективным орудием русификации. Причины этого не исчерпывались глубокой пропастью между епископатом и приходским духовенством, относительной близостью по меньшей мере части низшего духовенства, прежде всего на Левобережной Украине, к крестьянам и наличием среди этой части не только народно-культурнического течения, но и носителей радикальных взглядов.

Надо полагать, именно в религиозной сфере, где транслируемые из поколения в поколение символы и традиции приобретают статус «высших значений», антитезисным сообществам формулируется наиболее жестко и бескомпромиссно. Именно в этой сфере спор о перстосложении при крестном знамении возносится на онтологический уровень, ритуальные отличия становятся непереносимыми, а их характер – сакральным. Во всяком случае стремление к обретению «своей» Церкви со стороны украинской крестьянской массы в 1917 г. было мощным и более выразительным, чем многие иные идентификационные характеристики. Философ и церковно-общественный деятель протоиерей В. Зеньковский вспоминал, как поразила его тогда «бушевавшая украинская церковная стихия»: «Я увидел, что церковное украинство сильно в деревне, что в нем очень напряженно живут стремления к выражению в церковной жизни своего национального лица»¹⁸.

Однако в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. этой крестьянской «стихии» уже давно не было, ее сокрушили жернова варварской сталинской модернизации. Новый этап формирования украинской нации проходил в условиях, когда роль церковного фактора была сведена к минимуму или во всяком случае настойчиво подавлялась объединением практически всех этнических украинских земель в составе СССР (о значении этого обстоятельства для рассматриваемой проблемы будет сказано далее), двойной институционализацией украинской этничности – в рамках квазигосударственного образования и фиксированной в паспорте «национальности» каждого индивида. Украинский этнос начал избавляться от своей неполноты: в нем появилась управленческая, культурная, научная элита, он стал большинством в городах Украины. В то же время постоянно усиливавшаяся централизация и последовательная советизация, подавление любых проявлений украинского национализма, стимулирование всесоюзной мобильности украинцев, активное вовлечение их в процесс партийно-

¹⁶ Козут З. Російський централізм і українська автономія: ліквідація Гетьманщини, 1760–1830. Київ, 1996.

¹⁷ Лотоцький-Білоусенко О. Сторінки минулого. Ч. 1. Нью-Йорк, 1966. С. 35.

¹⁸ Зеньковский В. Пять месяцев у власти // Зеньковский В. Воспоминания. М., 1995. С. 39.

государственного, промышленного, научного и культурного строительства в других республиках СССР естественно размывали украинскую идентичность в пользу «новой исторической общности – советского народа», но не подрывали ее полностью¹⁹.

На том этапе Церковь по понятным причинам не могла принимать серьезного участия в процессе создания украинской идентичности. Разгром институционализированной религии в 30-е гг. XX в., уничтожение автокефалии Украинской Православной Церкви и Греко-Католической Церкви, массовые аресты духовенства, преследование проявлений народной религиозности, исключительно свирепое именно на Украине подавление любых выражений связи религиозного и национального, вытравливание даже упоминаний о каких-либо несекулярных источниках украинской культуры – все это в огромной мере маргинализировало Церковь и уничтожало среду, в которой сохранялись элементы этнической и формирующейся национальной идентичности. При этом, конечно, такие элементы оставались в народной религиозности, подорванной, но не искорененной. Закрытые отчеты свидетельствовали, что Церковь проводит в последний путь большинство умерших²⁰ и крестит не менее четверти новорожденных. До 20% населения целых регионов принимали участие в богослужениях в дни наиболее почитаемых религиозных праздников²¹.

Мощным народно-религиозным анклавом, в котором элементы национальной идентичности сохранялись и развивались, стали присоединенные к Русской Православной Церкви, но не абсорбированные ею греко-католические приходы. С 60-х гг., после особенно разрушительных для Украины хрущевских церковных гонений, униатская Галиция стала краем самой высокой в СССР концентрации православных общин. В борьбе с совсем не гипотетической «униатской угрозой» православным галицким приходам разрешалось сохранять традиционные украинские черты. Было основано несколько приходов для мигрантов с Востока и Юга Украины, но в остальных сохранилось традиционное украинское произношение церковнославянского языка наряду с местным диалектом в проповедях и обрядах²².

Хрущевская антирелигиозная кампания встретила в этих областях сопротивление, порой достаточно ожесточенное. Властям не удалось выполнить «план» по закрытию храмов: всего на Украине была закрыта почти половина всех православных церквей, но в Закарпатской области, например, удалось закрыть «только» 17%, в Тернопольской – 36, в Черновицкой – 27, тогда как в Полтавской – 76, в Крыму – 70, в Днепропетровской области – 85, в Запорожской – 91%²³.

Удельный вес слушателей духовных учебных заведений Русской Православной Церкви – выходцев из Западной Украины был чрезвычайно высок (например,

¹⁹ Кулик В. Український націоналізм у незалежній Україні. Київ, 1999. С. 7–8.

²⁰ Document 173: Council for Religious Affairs, Moscow, № 134S, 7 May 1985, Copy № 1 // Religion in the Soviet Union / An Archival Reader (ed. Felix Corley). N.Y., 1996. P. 299–300, 302.

²¹ Бажан О., Данилюк Ю. Випробування вірою // Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х – 1980-х рр. Київ, 2000. С. 273.

²² Vociurkiv B. Religion and Nationalism in the Contemporary Ukraine // Religion and Nationalism in the USSR and Eastern Europe in the Era of Brezhnev and Kosygin. Detroit, 1977. P. 82–83

²³ Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 433. Л. 1 (таблица).

в середине 80-х гг. западные украинцы составляли более 50% слушателей Ленинградской духовной семинарии)²⁴. Священники оттуда все интенсивнее занимали приходы в Центральной, Восточной и Южной Украине и все больше – за ее пределами. Епископы-украинцы стали самой большой по численности «земляческой» группой РПЦ²⁵. На Поместном Соборе 1990 г. двое из них – митрополиты Филарет (Денисенко) и Владимир (Сабодан) были претендентами на Московский Патриарший престол.

Можно было бы ожидать, что после обретения Украиной государственности при наличии многоопытной церковной элиты, представители которой происходили большей частью из Западной Украины, независимая Православная Церковь на Украине конституируется относительно безболезненно, но ситуация оказалась гораздо более сложной. Выход из подполья греко-католиков, переход в Греко-Католическую Церковь большинства православных приходов в Галиции и радикализация здесь национального движения стали серьезным вызовом для той части населения региона, для которой православная идентичность была не менее важна, чем идентичность национальная. Ответом на этот вызов с их стороны стало провозглашение Украинской Автокефальной Православной Церкви (УАПЦ), позиционирующей себя как подлинно украинскую Церковь, независимую от зарубежных центров, прежде всего Москвы и Рима. В отличие от 1917–1921 гг., когда базой УАПЦ была Надднепрянская Украина, ее возрождение на рубеже 80–90-х гг. XX в. происходило прежде всего в Галиции и Киеве. Восстановление УАПЦ вызвало чрезвычайно резкое противодействие Московского Патриархата и его Украинского экзархата, который ввиду растущих угроз позициям РПЦ со стороны национально-церковного движения получил новый статус – Украинской Православной Церкви (УПЦ).

Таким образом, «большой украинский компромисс» старой номенклатуры и националистов, сделавший возможным реальное утверждение украинской независимости после референдума 1 декабря 1991 г., в церковной сфере не удался с самого начала. В итоге Православной Церкви на Украине, в отличие от государства, так и не удается легитимно стать независимой и добиться признания этой независимости. Обретение Украиной государственности стало возможным далеко не в последнюю очередь вследствие ослабления союзного центра, в чем активно участвовала и часть российской элиты. Церковный же центр не только не был ослаблен, но и усиливался, и его усиление было поддержано как союзной, так и (в еще большей степени) пришедшей ей на смену российской администрацией.

Однако главное – в православной среде Украины с самого начала не было единомыслия относительно необходимости самостоятельности Церкви. Прежде всего церковная иерархия на Украине не была заинтересована в разрыве с центром так же,

²⁴ Павлов С.Н. О современном состоянии Русской Православной Церкви // Социологические исследования. 1987. № 4. С. 42. В другом месте он говорит, что многочисленные студенты-галичане в православных семинариях были исключительно из сельской местности, отсутствие же горожан объясняет тем, что религиозность, прежде всего интеллигенции, была связана с Греко-Католической Церковью (см.: Павлов И. Присутствие Московской Патриархии в Галиции: история и итоги // Украинская Греко-Католическая Церковь: преодоление мифа. М., 2002. С. 69).

²⁵ Митрохин Н., Тимофеева С. Епископы и епархии Русской Православной Церкви. М., 1997. С. 15–19.

как секулярные элиты, чья власть отныне не ограничивалась московским руководством. Независимость Церкви не обещала ей таких возможностей, какие открывала перед светской властью независимость страны. Более того, часть архиереев опасались ограничения своей власти в епархиях и установления всевластия Киевского митрополита. При этом давление со стороны верующих, которое могло бы побудить их к разрыву с Московским Патриархатом, они испытывали только в западноукраинских епархиях. Давление же со стороны РПЦ, канонические соображения, годами прививавшаяся идиосинкразия к «самосвятам-автокефалистам», непреклонная позиция монашества оказались более ощутимыми факторами.

На массовом уровне межправославные противоречия стали конфликтом идентичностей. Это разногласия не только между украинской и неукраинской идентичностью, но и между выразительной украинской идентичностью и невыразительной, пытающейся отождествиться с православной культурной общностью, стать «просто православной» и тем самым счастливо избежать ответа на мучительный вопрос о «финальной коллективной идентичности», принадлежности к определенному этносу. Однако реализация в рамках одной церковной организации стратегии «двойной лояльности», ставшей инструментом преодоления кризиса идентичности не для одного поколения представителей украинских элит, вовлеченных в строительство России, но не желавших окончательно раствориться в ней, оказалась невозможной. Это во многом предопределило институциональный раскол Православия на Украине.

Украинские элиты постоянно находятся в поиске сквозного стержня национальной конструкции, на роль которого серьезно претендует и Единая Украинская Поместная Православная Церковь, которую страстно желают одни православные на Украине и о которой не хотят слышать другие

Очевидно, превращение православия в «неотъемлемую часть усилий по утверждению самобытной роли России на мировой арене» не дает оснований для оптимизма относительно возможностей украинско-российского взаимопонимания в религиозной сфере и в то же время усиливает значение религиозного фактора в процессе украинского нациестроительства, ведь формирование нации – это процесс, а не событие, ежедневный, по словам Э. Ренана, плебисцит относительно того, быть или не быть нации и какой ей быть. Во время этого плебисцита какие-то символы, связи, элементы пересматриваются, приобретают новые значения, подчеркиваются, а другие оттесняются на периферию. То, что на определенных этапах формирования украинской нации религия не играла решающей роли в кристаллизации национального самосознания, не означает, что она не сможет ее сыграть в будущем. Мы, разумеется, еще не знаем, какое влияние на это самосознание окажут попытки ответа на вопрос: почему православные России и Албании, Грузии и Сербии, Польши, Болгарии или Румынии имеют право на Поместную Церковь и почему такого права лишены православные Украины?

ЭТНИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ НА УКРАИНЕ*

На современном этапе исторического развития Украины происходят кардинальные, часто противоречивые по своему содержанию изменения, сопровождающиеся возникновением серьезных проблем в политической, экономической, социальной и гуманитарной сферах. Без их решения украинское общество не может двигаться к построению правового государства, необходимыми атрибутами которого являются демократия, экономическое благополучие, утверждение национальной культуры и гуманистической морали. Среди многих факторов национально-духовного развития особое место занимают религиозные, тем более что Украина испокон веков была поликонфессиональной страной. Украинский народ, сохраняя присущую ему высокую духовность, уверенно движется к своему будущему, опираясь на лучший опыт государственного строительства великих предшественников.

Национальные и религиозные вопросы на Украине как составляющие политических, государствосозидающих, духовных процессов чрезвычайно актуализировались в связи с восстановлением суверенитета украинского государства. Национальное пробуждение стало толчком к принципиальным духовным, в частности религиозным, изменениям в обществе, которые при этом сопровождаются рядом проблем (идеи национальной Церкви и религии украинцев, межправославные конфликты, католическо-православные противостояния, противоречия между традиционными и новыми вероисповеданиями). Решение проблемы примирения украинских Церквей и консолидации украинского народа требует различных способов и инструментов, но прежде всего – стимулирования в вопросе утверждения Украинской Поместной Православной Церкви¹.

Законодательство Украины о религии и Церкви в своих базовых утверждениях отвечает интересам государства и Церквей, а также принципиальным положениям Всеобщей декларации прав человека 1948 г. (ст. 18, 19), Международному пакту о гражданских и политических правах 1966 г. (ст. 19, 27), Декларации ООН о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языко-

* Публикуется в новой редакции по: *Здіорук С.І.* Етнічні та релігійні виміри Православ'я в Україні // *Здіорук С.І.* Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття. Київ, 2005. С. 81–121.

¹ См. подробнее: *Здіорук С.І.* Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти. Київ, 1993.

вым меньшинствам 1992 г. (ст. 2.1, 2.2, 4.2). 9 ноября 1995 г. Украина присоединилась к Конвенции о защите прав человека и основных свобод 1950 г. По данным Международной Хельсинкской федерации по правам человека (МХФ) на конец 1997 г. 19 европейских государств нарушали религиозные свободы, а религиозные меньшинства в них сталкивались со значительными сложностями. Украина не попала в этот печальный список, что, однако, не исключает необходимости работы по дальнейшему совершенствованию отечественного законодательства в сфере религиозных и государственно-конфессиональных отношений.

В середине 90-х гг. прошлого века многие общественные и религиозные организации Украины осознали необходимость разработки Концепции государственной политики относительно Церкви и религиозных организаций. Тогда же была разработана «Концепция государственно-церковной политики Украины», которая принята и утверждена на открытом заседании общества «Фундация духовного единения Украины» 16 октября 1998 г.

Одновременно с разработкой правовой базы и попытками выработки и принятия концепции государственной политики строились и практические отношения между государством и Церквями. Реальная государственная политика не всегда соответствовала существующим потребностям украинской нации. Президент Украины Л. Кравчук и его правительство пытались создать на Украине независимую Православную Церковь, сохранив при этом принципы отделения Церкви от государства и равенства конфессий. С избранием президентом Украины Л. Кучмы государство, с одной стороны, наметило курс на более активное развитие партнерского взаимодействия с Церковью, а с другой – нарушило принцип равного отношения ко всем конфессиям и Церквям.

Учитывая полиаспектность государственно-церковных отношений, можно все же выделить относительно стабильные направления, по которым они развиваются. Например, элиминация межконфессиональных конфликтов. При посредничестве государства предпринимались попытки налаживания экуменического диалога между всеми конфессиями путем образования представительских организаций, проведения форумов и подписания совместных меморандумов, результатом чего должно было стать смягчение межцерковных конфликтов, а в перспективе – межконфессиональное примирение и толерантное сотрудничество.

Еще одним из основных аспектов стало возвращение государством церковной собственности. Религиозным организациям была возвращена основная часть их культовых зданий, имущества, однако по разным причинам полностью выполнить эту задачу не удалось.

В 90-х гг. XX в. наметились две тенденции: усиление конфессиональной ориентации партий и дифференциация религиозных организаций по политической направленности. Это приводило к нарушению принципов отделения Церкви от государства и невмешательства религиозных организаций в избирательный процесс на стороне тех или иных политических сил, усиливало социальную напряженность в обществе. Деполитизация Церковей стала одной из важных предпосылок преодо-

ления межконфессионального конфликта, однако на конец 90-х гг. достижения в этой сфере были весьма условными².

Важной задачей было согласование общегосударственного и регионального интересов по вопросам, связанным с формированием конфессиональной карты страны. Государство было заинтересовано в создании однородной религиозной среды в регионах, в максимальном развитии поликонфессиональности, однако на практике местные власти не везде были способны это обеспечить.

Содействуя развитию религиозной самобытности национальных меньшинств, государство руководствовалось двумя принципиальными моментами: обеспечением нацменьшинствам права на религиозные свободы наравне с лицами, принадлежащими к титульной нации, и поддержкой интеграции этноконфессиональных меньшинств в украинское общество.

Актуальным является предотвращение возможных негативных последствий деятельности иностранных миссионеров и новейших религиозных течений путем ее правового ограничения.

Проблемной была и остается ситуация в области образования. Предложения включить преподавание религии в систему государственного образования противоречили принципам его светскости и поэтому не получили практической реализации. Однако в последнее время в этой сфере наметились определенные сдвиги в направлении возможного сотрудничества Церкви и государства на образовательной почве.

С принятием Законов Украины от 23 апреля 1991 г. № 987-XII «О свободе совести и религиозных организациях» и от 12 декабря 1991 г. № 1975-XII «Об альтернативной (невоенной) службе» взаимодействие армии и Церкви улучшилось, однако религиозные потребности военнослужащих Вооруженных Сил Украины удовлетворяются еще не в полной мере. В связи с необходимостью создания надлежащих условий для реализации военнослужащими установленного действующим законодательством права на свободу мировоззрения и вероисповедания поднимается вопрос о введении капелланской службы в Вооруженных Силах Украины. Нынешний спектр взглядов на него достаточно широк: от отрицания самой идеи создания этого института до предложений немедленной ее реализации.

Одной из сложнейших проблем, которая должна быть решена в процессе внедрения действенного механизма взаимодействия армии и Церкви, является утверждение перечня конфессий и Церквей, которые могли бы осуществлять миссию духовного служения среди военнослужащих. Практическое решение проблемы капелланства осложняется тем, что каждая конфессия преследует при этом собственные интересы.

Для устранения угрозы переноса вражды из межцерковной сферы в военную, превращения армии в арену противоборства Церквей при решении этой проблемы нужно учитывать не только конфессиональные интересы, но и религиозные предпочтения военнослужащих и национально-государственные интересы Украины. Таким образом, до тех пор, пока из религиозно-церковной жизни украинского

² См.: *Здіорук С.І.* Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. Київ, 2005.

общества не будут окончательно устранены вражда и противостояние, будут существовать трудности гармонизации отношений армии и Церкви.

На современном этапе развития украинского общества возможно только нештатное духовно-религиозное обслуживание верующих военнослужащих. Однако даже в таких условиях духовная работа в армии должна не только преследовать чисто религиозные цели, но и решать задачу воспитания у воинов национального самосознания, высоких моральных качеств, патриотических чувств, ибо только в этом случае она будет соответствовать национально-государственным интересам Украины.

Важным направлением развития государственно-церковных отношений стало успешное решение вопроса установления дипломатических связей с Ватиканом, ярким подтверждением чему стал визит Папы Иоанна Павла II на Украину.

Вообще взаимоотношения между государством и Церквями на Украине в период независимости претерпели значительные изменения: от попытки создания Церкви под патронатом соседней России до налаживания партнерских отношений между ними. Совместная работа государства и религиозных организаций позволила фиксировать на конец 90-х гг. определенные позитивные сдвиги, хотя многие проблемы в государственно-церковных и межцерковных отношениях остались нерешенными.

Современные принципы церковно-государственных отношений формально разделяются на три вида: системы отделения, системы договоров (конкордатов) и системы государственных религий (Церквей). В большинстве европейских стран реализована модель активного сотрудничества Церкви и государства. Конституции около 40 государств закрепляют особый статус одной или нескольких религий, среди них – Великобритания, Канада, Германия, Дания, Швеция, Италия, Испания, Израиль, Боливия, Греция, Болгария, Грузия, Армения, Литва, не говоря уже об исламских странах³.

Религиозное возрождение обнажило множество проблем, связанных с нормализацией религиозной жизни, государственно-церковных и межконфессиональных отношений, в частности с преодолением острых и болезненных межцерковных конфликтов. Достижение же духовного консенсуса в обществе, как убедительно доказывает опыт передовых стран мира, является основой успешного решения многих экономических, политических, социальных проблем. Демократическое развитие Украины возможно только при условии равноправных, правовых отношений между представителями различных конфессий. Нет никаких сомнений в том, что успешное решение межконфессиональных и государственно-церковных проблем будет способствовать росту авторитета нашей страны на международной арене и ее вступлению в мировое сообщество как равноправного члена.

С обретением независимости украинское государство получило возможность возродить утраченное, избавиться от предшествующих предвзятых идеологических установок относительно нации и религии, коренным образом переосмыслить об-

³ Макар М. Держава і церква в правовому полі України // Релігія і закон: проблеми правового врегулювання державно-церковних відносин: зб. матеріалів. Київ, 2002. С. 61; также см.: Саган О. Моделі державно-церковних взаємин в світовій історичній ретроспективі // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). Київ, 2000. С. 9–12.

щественную роль этих феноменов, выработать и реализовать собственную политику в этнонациональной и религиозно-церковной сферах. В этом контексте актуализируется вопрос об этнических измерениях православия.

Заметим, что этноконфессиональная специфика религии, формирующейся путем взаимодействия с этническими факторами, обуславливает потребность нации в собственной Церкви. Конечно, это не означает продвижение к какой-нибудь национальной автаркии, сродни коммунистической, но существенно помогает развитию и укреплению самоосознания нации как самоценности и самодостаточности.

Обращение этносов к религиозным верованиям является вполне естественным, и религию необходимо рассматривать как неотъемлемый фактор развития наций, о чем свидетельствуют как исторические исследования, так и практика реального бытия. Как бы глубоко мы ни заглянули в историю, мы не увидим безрелигиозных или безэтнических общностей людей. К такому же выводу мы придем, рассматривая современные реалии. Подчеркнем, речь идет именно о целостных человеческих сообществах, способных обеспечить самодостаточную жизнедеятельность и полноценное самовоспроизведение личности и нации, а не об отдельных индивидах, пусть и в значительных количествах.

Реальный прогресс социума происходит в этнических формах, что в полной мере касается и новейшей истории – истории формирования и развития национальных государств. Религиозные идеи, даже имея метаэтнический характер, реализуются не иначе, как в этнической форме, ведь носители религиозности обязательно принадлежат к определенному этносу. Носителями религиозного учения являются конкретные живые люди – представители национальных общин, которые различаются между собой менталитетом, языком, образом хозяйствования, формой политического устройства и т.п. Понятно, что эти различия накладывают отпечаток на реальное функционирование религии в той или иной этнической среде. Религия непосредственно влияет на формирование культурного пространства этнического сообщества, а этнонациональные факторы определяют специфику религиозной традиции. Например, принятие христианства на Руси обусловило дальнейшее развитие культуры украинского народа, а язык, менталитет, мироощущение украинцев, в свою очередь, сказались на специфике местной ветви православия. Таким образом, последнее приобрело сугубо национальную окраску.

Даже географически близкие народы не демонстрируют тождества в исповедовании одной и той же религии: православная традиция украинцев во многих аспектах не похожа на православную традицию русских. Деспотизм светской власти в Российской империи непосредственно сказался на статусе Православной Церкви: она превратилась в довесок государственного механизма, со временем унаследовав присущий ему имперский дух. Это существенно контрастировало с принципами соборности, выборности духовенства, активного участия мирян в жизни приходов, на которых основывалась жизнь Православной Церкви на Украине. Неслучайно духовные предводители украинского православия на протяжении более тридцати лет после заключения Переяславских соглашений всячески противились московскому подчинению.

Осуждение со стороны некоторых Поместных Православных Церквей этнофилетизма – национальных проявлений в православии – представляется настоящим

лицемерием, поскольку таким образом ими нивелируется тот фундамент, на котором они утвердились в свое время. Необходимо быть последовательными и не забывать, что православие является вселенским по своей сути и этническим по конкретным проявлениям в системе пространственно-временных координат.

Для Украины характерным является то, что практически всегда религиозные центры, в юрисдикции которых находились ее Церкви, пребывали за рубежом. Разумеется, их сущность и политические последствия деятельности неодинаковы, как неодинаковы их влияния в целом на продвижение нации. Особенность организационной структуры православия при *подчинении национальных Церквей друг другу влечет за собой политическую зависимость нации*, поэтому представляется, что в определенные исторические периоды подчинение национальных Церквей Украины независимым международным религиозным центрам сыграло значительную положительную роль в сохранении украинского этноса, формировании его самосознания и государственного менталитета. Возможно, такая же роль сохраняется и сегодня при построении самостоятельного украинского государства.

Характерно, что политика колониальных режимов и господствовавших во время их правления Церквей в отношении украинских Церквей, которые боролись за украинскую государственность или хотя бы в какой-то мере способствовали выживанию и развитию нации, была почти идентичной и при монархическом, и при коммунистическом режимах. Это и неудивительно, ведь *самостоятельные национальные церковные институты может иметь только независимое государство*. Эти институты являются действенным средством вхождения нации в мировое сообщество и могут играть значительную роль в достижении взаимопонимания между народами, что, конечно, неприемлемо для колониальных и тоталитарных режимов и подконтрольных им господствующих Церквей.

Основываясь на том, что насильственное искоренение религии было неестественным, антигуманным и в значительной степени привело к нарушению структуры украинского этноса, нация, развивая свою государственность, которая только и может обеспечить ей независимость и благополучие, должна утвердить все ее атрибуты. Не последнее место среди них должны занять национальные Церкви.

Подрелигиозными знаменами осуществлялись национально-освободительные и социальные движения. Национальные формы духовной и материальной культуры (литература, наука, искусство, мораль, право, архитектура и др.) также освящены духом религии. Политика, тем более, никогда не пребывала вне церковных процессов, хотя это зачастую замалчивается как богословами, так и светскими исследователями. Государственные нации, конечно, формируют собственные Церкви, которые становятся их мощной опорой на пути к реализации своих прав и устремлений. На Украине в эпоху колониальной зависимости национальные Церкви уничтожались еще в зародыше, ассимилировались, провоцировались их расколы и т.д. Только теперь, после распада СССР, появляется возможность полноценного функционирования национальных Церквей.

Каждая нация имеет право на удовлетворение религиозных потребностей и формирование своей Церкви. Этот тезис наглядно и ярко подтверждает исторический опыт вселенского православия. Все из ныне действующих и признанных

15 автокефальных и 4 автономных Поместных Православных Церквей получали свою независимость в определенное время в контексте политического и социально-экономического развития соответствующих стран.

Ученые и церковные мужи, воспитанные коммунистическим режимом, не исповедуют этих добрых научных истин и продолжают, ослепленные великорусским шовинизмом, отбрасывать рождение независимых государств как основу создания национальных Церквей. При этом они входят в противоречие не только со своими единоверцами и исследователями, но и с самим Священным Писанием и святоапостольской традицией.

Русской Православной Церкви не остается ничего другого, как продолжать отказывать Украинской Церкви в автокефалии. В противном случае, т.е. в случае восстановления исторической справедливости – конституирования Поместной Православной Церкви Киевского Патриархата, Московскому Патриархату придется признать:

а) подлинность духовно-культурного достояния и государственных традиций Украины и Киевской Руси;

б) производность российской духовно-культурной традиции, христианской церковности и в значительной мере – государственности от украинской традиции;

в) производность Русской Православной Церкви от Украинской Православной Церкви с известными последствиями согласно нормам канонического и церковного права, которые признаются всеми Церквями;

г) прямое апостольское благословение и происхождение Украинской Православной Церкви, присвоение этих характеристик Русской Православной Церковью путем порабощения украинского народа;

д) неотвратимость потери в перспективе значительной части приходов, что нанесет серьезный удар по международному авторитету и позициям Русской Православной Церкви в мировом православии.

Позиция Московского Патриархата вызвала раскол в украинском православии, который на протяжении всего периода независимости тревожит общество, разъединяет нацию, является источником нестабильности и напряжения. Украинская Церковь выстрадала для себя автокефалию. Она должна утвердить поместность, несмотря на препятствия со стороны российского церковно-политического истеблишмента.

Сегодня можно смело утверждать, что Украина сделала важный шаг на пути достижения этой высокой цели. Летом 2008 г. проходили торжества по случаю 1020-летия крещения Киевской Руси. Событие, безусловно, неординарное в истории независимой Украины. Оно в очередной раз наглядно продемонстрировало значимость Киева как столицы цивилизованного государства в центре Европы, показало величие духовно-культурного достояния украинской нации для всего христианского мира. На протяжении июля–августа 2008 г. наша столица напоминала настоящий «Новый Иерусалим». За этот короткий промежуток времени Киев посетили высокие иерархи Церквей, авторитетные богословы, наши соотечественники из многих стран мира.

Естественно, пиком этих событий стал визит на Украину Вселенского Патриарха Варфоломея I. Незадолго до этого события президентом Украины В. Ющенко

Указом от 25 июля 2008 г. № 668/2008 «О Дне крещения Киевской Руси – Украины» был установлен государственный праздник – День крещения Киевской Руси – Украины, который будет отмечаться ежегодно 28 июля, в день памяти святого равноапостольного князя Владимира.

На празднование Дня крещения Киевской Руси – Украины, несмотря на противодействие со стороны церковного и политического истеблишмента России, прибыли делегации от всех Православных автокефальных Церквей мира за исключением Кипрской, которая поддавалась давлению Московского Патриархата.

Важно, что помимо Вселенского Патриарха Варфоломея I на Украину прибыли предстоятель Элладской Православной Церкви архиепископ Афинский и всей Эллады Иероним II и предстоятель Албанской Православной Церкви архиепископ Тиранский и всей Албании Анастасиос. Учитывая такую ситуацию, вынужден был прибыть в Киев и Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

Украинское государство продемонстрировало всем народам свою духовную зрелость, высококультурные достояния украинской нации, открытость и демократичность общества, настрой на мирное равноправное сотрудничество с цивилизованными нациями мира.

Безусловно, этот благодатный Юбилей заложил надежный фундамент для утверждения Украинской Поместной Православной Церкви – символа соборности Украины, свободолюбия и победы ее народа.

Вместе с тем необходимо обратить внимание украинского и международного сообщества на попытки Московского Патриархата не только нивелировать достижения 1020-летия принятия киевскими князьями христианства в качестве государственной религии, но и упредить саму идею получения украинским православием статуса Поместной Церкви, равной с другими автокефальными Церквями мира с патриаршим статусом.

14 октября 2008 г. в День Покрова Пресвятой Богородицы в Киеве в информационном агентстве УНИАН состоялась пресс-конференция епископа Переяслав-Хмельницкого Александра (Драбинко) – секретаря предстоятеля Украинской Православной Церкви Московского Патриархата, архимандрита Кирилла (Говоруна) – председателя Отдела внешних церковных связей Украинской Православной Церкви Московского Патриархата и протоиерея Георгия Коваленко – пресс-секретаря предстоятеля Украинской Православной Церкви Московского Патриархата.

Пресс-конференция имела претенциозное название: «На собраниях глав Православных Церквей в Стамбуле дан толчок к восстановлению единства православия на Украине – Украинской Православной Церкви» и широко рекламировала якобы новые подходы к решению «украинского вопроса» по единству православия.

На самом деле 10–12 октября 2008 г. на Фанаре (г. Стамбул, Турция) состоялось собрание предстоятелей Поместных Православных Церквей. В нем приняли участие предстоятели Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Русской, Кипрской, Элладской, Албанской, Чешской и Словацкой Православных Церквей, а также полномочные представители Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской и Польской Православных Церквей. На собрании в составе делегации Русской Православной Церкви был также митрополит Киевский и всея

Украины Владимир (Сабодан). Об этом свидетельствует и документ, принятый на том собрании. Его подписали 9 глав Церквей (в том числе Патриарх Московский и всея Руси Алексей II) и 5 представителей глав Церквей, которые не присутствовали на собрании. Естественно, подписи митрополита Киевского там не могло быть.

Стоит отметить, что в подписанном документе нет ни слова об Украине, зато есть похвала Патриархам Московскому и Грузинскому за «их братское сотрудничество в недавнем конфликте», а также немало абстрактных рассуждений о «единстве Православной Церкви».

Митрополит Киевский обратился к главам Церквей с просьбой «поддержать усилия Украинской Православной Церкви, направленные на восстановление церковного единства в нашей стране», причем на основании «Определения освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви “О единстве Церкви”, Москва, 24–29 июня 2008 года».

Это значит, что Украина никогда не дожидется ни единства православия, ни поместности своей Церкви, ведь Вселенские Соборы не собирались более 1000 лет, а Поместные соборы Русской Православной Церкви – более 300 лет до 1917 г., а ныне собираются только после упокоения Патриарха для избрания нового.

Между тем церковное право не допускает решать вопрос автокефалии без участия Церкви, которой подчинена определенная церковная область или страна. Таким образом, эту проблему, кроме Московского Патриарха, может решить только Вселенский Патриарх, естественно, войдя в очень напряженный конфликт с Русской Православной Церковью. Мир хорошо помнит, какие разногласия были между ними из-за Эстонской Церкви, а из-за Украинской Церкви, вероятно, они будут гораздо более глубокими и напряженными.

Необходимо понимать, что с признанием автокефалии Украинской Православной Церкви состоится коренное изменение всей геоконфессиональной ситуации в мире в пользу Европы, Вселенского Патриарха и Украины, подобно сдвигам на политической карте мира после восстановления независимости украинского государства.

Такие глобальные изменения легко не произойдут, но и альтернативы им нет, ведь украинская нация навсегда избавилась от колониального состояния и способна в современном мире, как и в эпоху Киевской Руси, подтвердив торжество исторической справедливости, продемонстрировать свою настоящую роль и место христианских Церквей киевской традиции в создании европейской цивилизации.

© Здиорук С.И., 2010

ЭТНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ И ХРИСТИАНСКИЙ КОСМОПОЛИТИЗМ*

Поступательный процесс мультикультурации, культурного и мировоззренческого плюрализма, нивелирования традиционных ценностей так или иначе поставил не только европейские государства, но и все человечество перед проблемой возвращения мира к утраченным им идеологическим и этнокультурным парадигмам, а значит, привел к потребности переосмысления и неперенной переориентации доминирующих культурных и смысловых ориентиров, обусловил поиски решений проблем в этнонациональной и религиозной сферах как главных составляющих духовного поля культуры.

Насущную задачу настоящей и ближайшей исторической перспективы должно составлять не миропреобразование, которое отстаивала Европа и весь Западный мир на протяжении всего XX в. и которое, подаваясь под личиной модернизма, по сути, и обусловило их постепенный крах, а миросохранение. Последнее возможно исключительно при условии возвращения человека и нации к духовному полю культуры, созданному прошлым опытом поколений. Именно поэтому сохранение и наследование этого опыта – не просто дань уважения вчерашнему, но и необходимое условие бытия сегодняшнего и завтрашнего. Другого пути не существует, поскольку идеи постмодернизма с его культом тотальной общепланетарной техногенизации безлики и «для человечества, которое решило выжить, это не ориентир»¹.

Европейцы все больше приходят к выводу, что тотальная глобализация, которая в основном дает о себе знать как американизация, означает смерть всего европейского социокультурного комплекса. Действительно, эталоном современного прогресса стала американская технология и наука, Интернет плотно связывает все континенты и народы, языком межнационального общения является английский, телевизионный канал CNN, который уже превратился в суперагентство мировых новостей, не только отбирает новости для информационных агентств, но и прямо диктует, как их следует интерпретировать в национальных и региональных СМИ; расширение НАТО

* Публикуется в новой редакции по: *Павленко П.Ю.* Етнізація суспільного життя і християнський космополітизм // Українське релігієзнавство: Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України / відп. ред. Л. Филипович. [Київ], 2009. № 50. С. 193–204.

¹ *Гулыга А.* Что такое постсовременность? // *Гулыга А.* Опыты. М., 1990. С. 74.

на Восток Европы, наконец, объединение Западной Европы и формирование единых для всех западноевропейских стран властных структур – вот тот далеко не полный перечень факторов, за которыми стоят сегодня США. Более того, Америка устанавливает свои нормы и стандарты во всех сферах, в том числе в культуре. Так, европейские нации, как и весь мир, вынуждены сегодня смотреть в основном американские фильмы, нравятся они им или нет, а ведь еще в недалеком прошлом кинематографические корпорации Италии, Франции, Великобритании, не говоря уже об Украине и России, были лидерами высокого европейского и мирового кино. Голливуд, американские телевизионные каналы, американская поп-музыка, американская художественная литература, американская мода (и стиль поведения), американская развлекательная индустрия выступают, по сути, «светочами» мировой культуры².

Однако о какой культуре может идти речь, если она отстаивает и навязывает новые сексуальные свободы, новые критерии межличностных отношений, беспокоится о правах сексуальных меньшинств, не просто пренебрегая, но и прямо отрицая традиционные общечеловеческие ценности, разрушая прежде такое важное звено общества, как семья и институт брака? Парадоксально, что все это позволяют осуществлять над собой европейцы, которые еще в недалеком прошлом уважали христианские нормы и ценности и благодаря которым Европа и стала, собственно, континентом гуманизма, континентом человека-творца. В чем же причина такого быстрого упадка или отрицания христианских ценностей на европейском пространстве? Почему Европа стала настолько податливой для тотальной глобализации (т.е. американизации)?

Некоторые исследователи глобальных проблем современности пытаются отстаивать позицию, согласно которой истинными причинами глобальных процессов в мире и как следствие современного упадка европейских национальных культур и национальных государств являются христианство и христианская цивилизация, а не американское общество XX в., которое так же, как и Европа, оказалось жертвой. «Христианский универсализм, – отмечает А. Неклесса, – и создал глобальную цивилизацию, которая достигла своего пика где-то в начале XX в. А дальше началась непростой процесс мутации ее форм. Появились признаки усталости и коррупции. На смену универсальной религии пришли универсальные идеологии, своего рода светские религии»³. На этом основании предлагается даже полностью отречься от христианства как религиозной системы, не отвечающей современному уровню и состоянию развития культуры и цивилизации.

Впрочем, акцентировать отрицание христианства как религии Евангелий было бы непоправимой ошибкой, ибо вместе с ним мы можем разрушить весь фундамент европейского социокультурного комплекса и уничтожить европейские этнонациональные культуры, а следовательно, и национальные государства. Подчеркивая, что во всех кризисных явлениях современной западной цивилизации повинен христианский универсализм, нельзя упускать из виду, что, во-первых, именно христиан-

² Ключников Б. О глобализации, новом тоталитаризме и России // Наш современник. 2000. № 5 (интернет-ресурс: <http://www.nash-sovremennik.ru/main.php?m=files>).

³ Этнос глобального мира [Электронный ресурс] // Русский архипелаг [Сетевой проект «Русского мира»]. URL: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/global/challenge/etos/?version=forprint>

ские духовные ценности лежат в основе всего европейского социокультурного комплекса, а во-вторых, именно с христианством связано возникновение на европейском континенте национальных государств. Напомним, что те или иные христианские конфессии, в зависимости от конкретных культурных и социально-политических условий, ответственны за формирование не только европейских наций и государств, но и самих США. Действительно, в отдельных случаях христианство значительно ослабило кристаллизацию некоторых наций, но это, скорее, исключение из правила.

Христианство, выступившее кристаллизатором и консолидирующим фактором наций и государств Европы, было христианством национальным, этнизированным, выражающим национальную идею и соответствующим конкретным запросам национального общества. Отрицая сегодня христианство как старомодную идеологию, мы рискуем выбить у себя из-под ног свой духовный и культурный базис.

Современный кризис европейской цивилизации, который в большей степени проявляется как кризис наций и этнических культур, является следствием не упадка или кризиса христианства, как полагают, а эволюционного движения так называемой гуманизации и либерализации уклада жизни европейских наций в Новое время, а значит, упадка национальных идей, которые долгое время детерминировались этнизированными христианскими конфессиями в пределах отдельных наций.

На наш взгляд, надежным противодействием процессу глобализации под видом американизации всех сфер и институтов европейских обществ может быть не обвинение христианства во всех бедах современности, а плодотворный процесс возвращения наций к своим национальным корням, этнокультурным истокам. Считаем, что это возможно только путем возвращения каждой нации к своей традиционной Церкви, своему природному национальному христианству.

Необходимо осознавать, что современная дехристианизированная нация неспособна не только возродить свои, присущие лишь ей, национальные особенности, но и выдержать давление тотальной глобальной катастрофы, угроза которой нависла над всем миром, ибо, не имея постоянных, детерминированных религией морально-этических парадигм, она решается поддаться новой идеологии произвола и вседозволенности образца постмодернистских традиций и веяний.

Иными словами, возрождение национальной идеи, традиционного национального христианства, реставрация традиционных христианских ценностей как общечеловеческих морально-этических норм должны стать современным руководством к действию для каждого европейца. «Будущее Европы <...> требует привлечения древней семьи христианских народов. Семьи народов, которая конечное европейское единство согласовала бы со свободой... независимой жизнью каждого народа в частности. Только христианский национализм – национальная идея с опорой на основания христианского мировоззрения и на осознание общеевропейского единства может привести к осуществлению этого идеала»⁴.

Все это уже начинают понимать ведущие страны Европы, но еще не до конца осознали постсоциалистические и постсоветские страны. И это закономерно, ведь десятиле-

⁴ Кушнір М. Перспективи українського християнського націоналізму. Філадельфія, 1973. С. 49.

тия господства атеистической идеологии сделали свое дело: вместе с разрушением христианства в этих странах была практически изувечена и национальная культура.

Действительно, в современном технологическом обществе начала XXI в., согласно Г. Астеру и П. Потичному, главный смысл жизни человека и народа в целом составляет только национальная идентичность, этничность⁵. «Людей вообще» не существовало никогда и никогда не будет существовать, так как это означало бы упадок и конец мировой цивилизации. Человека делает «таким, каков он есть», лишь его принадлежность к определенному этносу, конкретной национальной культуре. В этом контексте, например, современный украинский ренессанс – это прежде всего ренессанс национально-культурный и явление чрезвычайно важное для всего мирового социокультурного комплекса.

Возвращение украинцев к собственным культурным истокам, собственному культурному наследию порождает и необходимость заново постигать самих себя, открывать в себе новые перспективы развития. Современное украинское возрождение характеризуют не только открытие страниц собственной истории, культуры, осознание своей национальной гордости и значимости в общемировой цивилизации, но и необходимость переосмыслить себя, свое место в мировом социуме. Новый взгляд на культурные истоки обуславливает и новое видение сферы религии, которая занимает в пределах национальной культуры одно из ведущих мест.

За время независимости Украины произошла определенная модификация общественной позиции в отношении религии. Возникло осознание ее важности и значимости в контексте общественно-политической и культурной жизни, требующее понимания религиозной сферы как одного из главных факторов духовного, национального и культурного возрождения, а следовательно, и процесса строительства украинского государства. Подтверждением этого является тот факт, что немалая часть украинского общества именно в религии ищет новые жизненные смыслы и идеалы, что обусловлено обесцениванием мировоззренческих идей предыдущей системы ценностей и пониманием важности религиозной сферы в жизни отдельного человека, общества, в процессе национального становления украинцев.

Период независимости Украины – время поиска новых идейно-смысловых парадигм. Украинское общество возвращается к своему прошлому, чтобы не просто найти в нем опорные культурно-исторические точки своего возрождения, но и переосмыслить их, использовать для настоящего, выстраивая Украину как государство прежде всего европейского и мирового уровня. В связи с этим новое украинское законодательство предоставляет необходимые гарантии, права и свободы для культурного и национального становления нации, сочетания всех национально-мировоззренческих векторов, в том числе религии.

Культура Украины в ее концептуальном понимании не будет полной, если отделить от нее религиозность. Традиционная религиозность всегда составляла одну из главных частей украинской культуры, поэтому культурное возрождение предусматривает одновременно и возрождение религиозное. Однако предоста-

⁵ Цит. по: Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація. Дрогобич, 1994. С. 118.

вить необходимые условия только для традиционной религиозности означало бы лишить часть общества необходимых свобод при выборе духовно-религиозных парадигм (Конституция Украины, ст. 35). Следовательно, наряду с активизацией традиционной религиозной сферы Украины постепенно завоевывают свое место и так называемые нетрадиционные религии, вероучения которых, будучи перенесенными в украинское общество через миссионерство, не являются унаследованными украинцами ни на культурном, ни на ментальном уровне, не отражают национальных традиций и обычаев.

Миссионерство и нетрадиционная религиозность составляют одно целое и являются относительно новым явлением в современных условиях. Возникает логичный вопрос: способна ли миссионерская деятельность на Украине сыграть плодотворную роль в национальном становлении? Для положительного ответа на него необходимо вставить миссионерство и нетрадиционные религии в национальный контекст, чтобы эти новые для нашей действительности явления не оказались вне процесса возрождения нации. Собственно подобные вопросы-проблемы присущи не только украинцам, но и европейцам в целом. Если сохранение национальной культуры возможно при условии возвращения к культурному достоянию прошлых поколений, то в какой мере возможна (и возможна ли вообще) активизация в пределах национальных государств новейших христианских конфессий и движений, доктрины которых часто не содержат никаких этнических элементов, поскольку основаны на универсализме и космополитизме? Возникает и другой вопрос: как можно вернуть европейские нации к их этнокультурным корням, если глобальные процессы, происходившие на протяжении всего XX в., практически лишили подавляющее большинство представителей этих наций этнической аутентичности, чувства национального достоинства? С учетом последнего становится вполне понятным и обусловленным в контексте современных общеевропейских глобальных преобразований динамичное возникновение в европейских обществах, в частности в украинском, нетрадиционных, в том числе неохристианских, общностей.

Так, обращение значительного числа европейцев, в том числе украинцев, к нетрадиционной религиозности в известной мере вызвано кризисом общественно-политической жизни, трансформацией мировоззренческих ориентиров и обесцениванием всех идейных векторов системы ценностей эпохи перехода от модерна к постмодерну, что в целом присуще всем этносам и нациям Европы.

Неохристианские миссионеры, пасторы и проповедники, представляя постмодернистскую глобальную культуру под видом так называемого вселенского христианского братства, вводя ее в ранг заповеди Господней, заставляют, таким образом, человека сторониться национальных проявлений как элемента какого-то «дикого язычества», противостоящего якобы «духу и букве» новозаветного закона. Впрочем, в религиозной литературе нетрадиционных конфессий довольно трудно отыскать такие понятия, как «космополитизм» или «космополит» (последние все же считаются явлениями политического порядка), но универсалистский характер новых религиозных образований очевиден.

Обращение в лоно нетрадиционных религий для национально неориентированных лиц является относительно легким и безболезненным процессом, не требующим

больших усилий по изменению (подмене) собственной национально-культурной почвы или вообще ее нивелированию. Как правило, такие люди и составляют подавляющее большинство приверженцев нетрадиционных конфессий.

Механизм привлечения человека к неорелигиям связан прежде всего с изменением его мировоззрения (и не только религиозного). Новые убеждения, детерминированные вероучительными нормами, обуславливают трансформацию не только поведения и образа жизни верующего, но и его гражданской самоидентификации, гражданской позиции в обществе, поскольку в пределах того или иного социума он оказывается на точке пересечения, с одной стороны, различных чужеродных культурных и религиозных систем и схем, а с другой – универалистских, синкретических и космополитических (точнее – неокосмополитических) смысловых парадигм. Под маской неохристианства провозглашается, по сути, неокосмополитизм с его идеей глобальной культуры эпохи перехода от модерна к постмодерну. Следует отметить, что мы никоим образом не ставим целью выяснять теологическую сторону доктрины той или иной неохристианской конфессии, т.е. оценивать соответствие последней новозаветному учению как идейному эталону. Требуется внимания другое – неохристианство, говоря словами Иисуса Христа, вместе с «пшеницей» евангельской веры сеет и «плевелы» внеэтнической религиозности, становится предвестником новой денационализированной культуры.

Однако неокультура, или глобальная культура, новейшего времени является только плодом техногенной цивилизации и собственно не имеет ничего общего ни с учением Нового Завета, ни с этнической или национальной культурой как таковой, ибо в ней (глобальной культуре) нет места для личности, конкретного «Я», не говоря уже о том, что вся ее суть освобождена от присущего обычной культуре фундамента: она не имеет ни этнического корня (несмотря на то что частично опирается на отдельные этнические, преимущественно внешние, выразители конкретных культур), ни времени и места своего происхождения, ни истории. Она крайне глобальная, универсальная и вневременная, следовательно, переменная, бесформенная, эклектичная, т.е. является лишь искусственным творением планетарной цивилизации. «Глобальная культура не гордится историей или историями: фольклорные мотивы она использует и разрабатывает для внешней отделки ориентированной на настоящее и будущее научно-технической культуры»⁶. Это подделка, попытка подмены этнических культур, обусловленная стремлением технически и информационно развитых обществ подчинить менее цивилизованные, но культурные государства и этносы.

Черты этой постмодернистской универсальной культуры как раз и просматриваются в вероучениях конфессий неохристианского толка. Несмотря на то, что неохристиане настаивают на своей приверженности к национальному, сфера последнего, с их точки зрения, очерчена только внешними ее атрибутами – частично языком, национальным костюмом, отдельными обычаями и традициями. Поскольку глобальная культура освобождена от четких этнических границ, благодаря своей внешней универсальности она может прижиться в любой эт-

⁶ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. Київ, 1994. С. 164.

нической среде, являясь в ней неким «вирусом», который направлен на тотальное уничтожение культурной сферы того или иного этноса и который сначала слишком трудно локализовать.

Необходимо признать, что человек не может существовать без этнической принадлежности. Нивелирование этого фактора для личности и целого народа превращает его в массу, которой в условиях технической и информационной цивилизации очень легко манипулировать. В этом случае само понятие «государство» становится условным, географически-территориальным. Универсальная глобальная неокультура может опереться в своем развитии исключительно на этнически неориентированных лиц, которые будут ее носителями и предвестниками, а религиозная форма очень удобна для распространения такой культуры. Современные неохристиане существенно отличаются от традиционных верующих и популяризируют свои верования всеми возможными средствами. Активная миссионерская деятельность является одним из основных атрибутов, характеризующих верного члена общины, поскольку интерпретируется как обязательная вероучительная норма, основанная на заповеди Иисуса Христа: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16: 15).

Более того, неохристианские движения на Украине и вообще в Европе представляют преимущественно люди от 20 до 40 лет, как правило, из наиболее интеллектуализированных слоев населения, что сказывается на динамике распространения в обществе, а следовательно, и на территориях европейских национальных государств массовой псевдоэтнической культуры. Подобная динамика не может не вызывать беспокойство, поскольку на карту ставится судьба существования нации и государства. Неохристианская универсалистская идея возрождения личности направлена в первую очередь против ее этнической или национальной принадлежности во имя «высшего» – «гражданства неба».

В свете национального развития неохристианство (а шире – вся современная нетрадиционная религиозность) имеет еще один весьма проблемный аспект – языковой. Для него нехарактерно обращение к тому или иному этносу на его родном языке. Например, неохристиане на Украине используют русский язык (на нем печатается большая часть религиозной литературы, проводятся культово-обрядовые мероприятия, радио- и телепередачи) и лишь иногда как исключение украинский – язык не только коренного народа, титульной нации, но и государственный язык Украины (и это при том, что по статистике подавляющее число верующих неохристианских общин составляют этнические украинцы). Подобная ситуация обусловлена тем, что лидеры неохристиан, по крайней мере в центре и на востоке Украины, вооружившись тенденциозно подобранными текстами из Нового Завета, проповедуют, что «язык оказывается не так уж важен», «важно то, чтобы он был доступен для понимания». Если «важен не язык как таковой, а истина», то «язык церковного богослужения, – отмечают они, – должен быть Евангелическим», чтобы «духовный наставник смог ясно донести путь любви Божией». Впрочем, подтекстом таких высказываний («евангельский», «христианский» язык; «язык не важен», «понятный язык» и т.п.) является употребление исключительно русского языка как языка религиозно-культового обихода. Все это указывает на определенный уровень национального самосознания членов

нетрадиционных общин, подавляющее большинство которых, как мы уже упоминали, составляют этнические украинцы. Пренебрежение украинским языком все же не дает права предоставлять русскому языку статус ведущего, главного, поскольку он никогда не был и не будет для украинцев родным. Парадоксально, но закреплённая в Библии идея служить Богу и проповедовать народам Евангелие на родном для каждого из них языке (Мф. 20: 19–20; Деян. 2: 1–6; 1Кор. 14: 2, 4, 6, 19, 27) неохристиан как будто не касается.

Именно язык как один из главных выразителей национального в наше время не просто приобщает человека к определенной этнической среде, этнической культуре, но и делает его достойным членом общества. Таким образом, если бы нетрадиционные религиозные организации пытались использовать украинский язык как средство религиозного миссионерства и воспитания, это был бы первый шаг к уважению национальных чувств украинцев. В противовес этому, прогнозируем, будет осуществляться процесс денационализации украинского народа, разрушения Украины как государства, но теперь уже под флагами религиозно-универсалистских (религиозно-неокосмополитических) идей.

«Из всех коллективных идентичностей, которые теперь разделяют люди, национальная идентичность, пожалуй, самая важная и самая полная, – отмечает Э. Смит. – Ведь не только национализм как идеологическое движение проникает во все уголки мира, – прежде всего сам мир разделен на “национальные государства”, т.е. на государства, претендующие быть нацией»⁷. С учетом этого тезиса и стремления каждой европейской нации быть государством (денационализированного или ненационального государства при наличии моноэтнического большинства просто не бывает) культивация «человека вообще» под вуалью веры Христовой становится миной замедленного действия.

Следовательно, неохристианство и другие нетрадиционные религии как на Украине, так и в европейских странах со временем (учитывая факт стабильного и динамичного их распространения, средний возраст адептов) могут не только вызвать непоправимые негативные этнокультурные трансформации, но и оказаться катализатором разрушения государственности. Каждый гражданин помимо конституционно закрепленных за ним прав и свобод имеет и определенные гражданские обязанности перед государством и обществом, которые в сумме образуют устойчивую правовую связь лица как гражданина с государством, поэтому универсалистские и неокосмополитические предпочтения такого гражданина чреваты своей однобокостью, т.е. сугубо эгоистичными намерениями лица пользоваться правами и свободами, при этом пренебрегая своими обязанностями перед обществом.

Неудивительно, что в некоторых демократических странах на деятельность ряда неохристианских конфессий наложены жесткие ограничения. Так, один из самых строгих законов в Европе в отношении последних существует в Австрии. Чтобы получить официальный статус, религиозные объединения должны в течение 10–20 лет доказывать

⁷ Там же. С. 149.

свое право на деятельность в обществе. Даже в США, достаточно веротерпимой стране, такой конфессии, как «Церковь Христа»^{*} запрещено вести религиозную агитацию в студенческих городках (на Украине эта конфессия беспрепятственно действует именно на базе вузов и студенческих общежитий). Не приходится гадать, почему Украина и вообще постсоветские страны бьют все рекорды по росту религиозных организаций неохристианского толка. Этот рост, по некоторым данным, ежегодно достигает от 17 до 32%. С учетом этого распространение нетрадиционных и новейших религиозных движений должно расцениваться как насущная проблема национальной безопасности.

В идеале каждая новая религия, которая по той или иной причине появляется в национальном обществе, непременно должна быть приобщена к национальной идее. В противном случае она будет выполнять враждебные функции – выражать, с одной стороны, чужие национальные и религиозные идеи, культуры, духовность, традиции и т.п., а с другой – универсалистские, глобалистские, неокосмополитические идеалы. Она не просто будет выпадать из общенационального контекста государства и процессов этнического развития, но, не будучи скрепленной национальной идеей, будет провозглашать другую инонациональную или антинациональную идею и тем самым выполнять в обществе антигосударственную функцию, что приведет в итоге не к консолидации нации, а к противостоянию как религиозному, так и политическому.

Существование в обществе многообразия религий и культур само по себе не означает нечто отрицательное. Сознательная самоизоляция любого этноса, заикленность на собственной культуре и национальной религии также не несет в себе ничего полезного и здорового для него: народ будет постепенно деградировать и, разумеется, не только культурно. Опыт многих цивилизованных государств мира доказывает, что именно поликонфессиональность, сосуществование в обществе наряду с основной, коренной национальной культурой других культур, как ни парадоксально, является признаком здоровой нации. Однако поликонфессиональный комплекс плодотворно функционирует только в таком обществе, которое крепко удерживает в качестве своих приоритетных ориентиров гуманистические идеалы справедливости, свободы и демократии. В таком обществе гражданами уважается прежде всего их национальная культура и язык, а патриотические чувства противодействуют любым аморфным абстрактно-национальным или вненациональным веяниям, вследствие чего национальная культура надежно охраняется национальной идеей, что, конечно, не ограничивает ее возможности «общаться» с другими культурами (в том числе национально-религиозными).

В случае с неохристианством мы имеем дело не с агрессией чужих этнических культур, не с этнической колонизацией, а с искусственной псевдокультурой, что гораздо серьезнее, ибо последствия ее внедрения до конца не изучены и требуют тщательного анализа.

© Павленко П.Ю., 2010

^{*} Имеется в виду одна из четырех конфессий, существующих под названием «Церковь Христа», известная больше как «Бостонское движение».

СОСТОЯНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ УКРАИНЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЕЕ ИСТОРИИ*

Современное состояние православия на Украине, как и Вселенского православия в целом, характеризуется наличием значительных проблем системного характера, а отсутствие их решения или пренебрежение ими приводит к углублению кризиса конфессии. Появление этих проблем исторически обусловлено, поскольку они складывались на протяжении значительного периода времени и были связаны с политическими, экономическими, религиозными (в значении взаимовлияния конфессий) особенностями развития православия на той или иной территории.

Парадигма решения или устранения проблемных вопросов в развитии православия, на наш взгляд, должна базироваться на понимании того, что они касаются не отдельных аспектов его существования, которые могут быть пересмотрены в частном (в пределах одной Поместной Церкви) порядке, а всего бытия конфессии. В связи с углублением противоречий между Православными Церквями, определенными процессами размежевания крупных православных центров более проблемным становится быстрое решение актуальных вопросов. Таким образом, ни одна из Поместных Православных Церквей не способна самостоятельно справиться с накопленным комплексом проблем. Для решения этой задачи необходимо объединение усилий всего Вселенского православия, которое должно абстрагироваться от бремени исторических недоразумений между Церквями и выступить как планетарное явление.

Следует отметить, что такое видение развития и перспектив православия разделяют далеко не все исследователи. Существуют почти полярные оценки современного состояния православия не только у конфессиональных и светских авторов, но и в среде православных богословов разных юрисдикций. Например, исследования таких известных богословов, как протопресвитер Иоанн Мейендорф, митрополит Дамаскин, архиепископ Михаил¹ и многие другие, переполнены тревогой за со-

* Публикуется в новой редакции по: *Саган О.Н.* Стан православ'я України як відображення його історії // *Українське релігієзнавство: Україна релігійна*. Кн. 1: Стан релігійного життя України. [Київ], 2008. № 46. С. 219–237.

¹ *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. М., 1997; *Дамаскин (Папандреу), митр. Швейцарский.* Православие на пороге третьего тысячелетия. Киев, 1999; *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Русская православная церковность: вторая половина XX века. М., 1995.

временное критическое, по их мнению, состояние православия в мире. Вместе с тем большинство российских ученых, среди которых отметим авторов московского проекта «Православная энциклопедия», пишут об институциональном и богословском расцвете конфессии. Важно также указать, что, несмотря на большое количество работ по истории православия на Украине и в мире, ныне чрезвычайно мало научных исследований, в которых анализируются общие тенденции развития его как целостного явления. Существующие, преимущественно локальные, работы посвящены отдельным проблемам истории православия в определенных странах или являются сугубо апологетическими обзорными работами. Среди универсальных исследований выделим работы В. Еленского, А. Сагана, Г. Якунина² и некоторых других. Таким образом, нашей задачей будет рассмотрение основных проблем развития православия на Украине и в мире на современном этапе через призму исторических условий.

Оценивая состояние православия на Украине, следует принять во внимание его привязку к государственной власти. Конфессия продолжает существовать в условиях чувствительности или даже тесной зависимости институционального (а иногда и догматически-канонического или обрядового) развития Церкви от позиции власти. При императоре Константине Великом законы государства были одновременно и внутренними законами Православной Церкви. Положительный аспект этого явления на начальном этапе церковного развития сыграл злую шутку с Церковью в дальнейшем, ведь она, с одной стороны, ни в одной «православной» стране так и не смогла освободиться от кураторства власти, а с другой – и не проявляет особого желания к такому освобождению, пытаясь максимально использовать в своих целях административный ресурс.

В связи с этим мы можем говорить об исторической обусловленности современной неустроенности догматического-канонического корпуса православия³, приводящей к доминированию субъективного (характер политических, экономических и других особенностей развития государства) фактора в истолковании канонов и применении обрядов Православной Церкви. Этот фактор, на наш взгляд, является базовым в формировании целого комплекса современных проблем православия начиная с отсутствия единого диптиха (списка) даже взаимно признаваемых Православных Церквей, не говоря уже о диптихе непризнанных Церквей. Таким образом, можно утверждать, что существующие трудности в развитии православия на Украине экклезиологически и исторически обусловлены.

Ключевые проблемы Православных Церквей в концентрированном виде были сформулированы на православных совещаниях, начатых на о. Родосе в 1961 г. Было определено несколько блоков проблем, нуждающихся в экстренном решении. Они формировались не одно столетие и касаются догматики, богослужения, управления, межправославных отношений, взаимодействия Православных Церквей с другими ре-

² Еленський В.Є. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центральних і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. Київ, 2002; Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ, 2004; Якунин Г. Подлинный лик Московской Патриархии. М., 1995.

³ Саган О. Вселенське православ'я: суть, проблеми, сучасний стан. С. 93–134.

лигиями, методов «утверждения» православия в мире, новых богословских и социальных доктрин и т.п.⁴

Наиболее значимые проблемы православия на Украине являются своеобразным зеркальным отражением таковых практически во всех Православных Церквах с поправкой на специфику историко-политического развития страны. На Украине, в частности, такой спецификой является постколониальное / посттоталитарное состояние, характеризующееся наличием значительного количества верующих заграничных юрисдикций, самое крупное объединение которых – Украинская Православная Церковь Московского Патриархата (УПЦ МП). Украинское и московское православие в своем взаимодействии вплетены в одну из наиболее сложных проблем развития Вселенского православия, которая уже несколько столетий остается нерешенной, – проблему канонического обоснования процесса получения определенными Православными Церквами автокефального (автономного) статуса. Этот вопрос в последние столетия особенно актуален для Украины, где существуют три крупные Православные Церкви, конфликт между которыми в значительной мере усиливается именно благодаря обозначенному фактору.

Эти Церкви объективно различаются между собой, поскольку под влиянием этнических особенностей украинского этноса православие на Украине потеряло типично византийские черты, а московское законсервировало ортодоксальность и цезарепапизм Константинополя. За семь столетий (XI–XVII вв.) своего фактически самостоятельного развития православие на Украине сформировалось как специфический культурно-религиозный феномен с собственными чертами, среди которых отметим соборноправие, демократизм, евангелизм, национальность, открытость другим религиозным системам и т.п.

Противоположные процессы – возвращение к консервативным традициям или, как отмечают ведущие украинские исследователи, русификация («оросиянение») – активно начались в 1686 г., когда Киевская митрополия попала в юрисдикцию Московского Патриархата. Украинское православие постепенно утратило (не без политического и религиозного давления) свои украинские особенности и в конце концов стало средством колонизации украинского народа.

Неустроенность канонического корпуса православия приводит к тому, что одно и то же действие / тезис с помощью одних канонов отстаивается как правильное, а с помощью других отрицается. Это формирует политику двойных стандартов, которая особенно ярко проявляется в отношении Московского Патриархата к Православным Церквам на Украине⁶. Особенно выразительным примером этого стало отношение к Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата (УПЦ КП) (резко отрицательное, вплоть до непризнания их клириков и верующих православными) и к Русской Православной Церкви (РПЦ) за границей, с кото-

⁴ См.: Дамаскин (Папандреу), митр. Швейцарский. Православие на пороге третьего тысячелетия. С. 107–110.

⁵ Колодний А. Нинішній стан православ'я України як вияв його історії / Релігійна свобода: релігія і церква в Україні – уроки минулого і проблеми сьогодення: наук. щорічник. Київ, 2003. С. 80–81.

⁶ См.: «Київський Патріархат – Помісна Українська православна церква»: історико-канонічна декларація Архієрейського Собору УПЦ КП від 19 квітня 2007 р. Київ, 2007.

рой, несмотря на фактически те же «грехи», Московский Патриархат объединился, по сути, без условий и раскаяний.

Отметим, что нерешенность вопроса унификации канонов в православии часто приводит к внесению изменений «явочным порядком», когда отдельные Поместные Церкви исходят из собственных возможностей придерживаться тех или иных канонов. Один из ведущих богословов современной русской диаспоры архиепископ Сергей вынужден признать, что «на нынешнем этапе идет непрерывный процесс изменений в православии». Например, в Западноевропейской архиепископии большинство приходов уже не способны удерживать своих священников (очень мало прихожан). Клирики вынуждены работать. «Наш священник – он священник фактически лишь по субботам и воскресеньям, а в другие дни недели – инженер, врач, учитель»⁷. Работая в светских учреждениях, клирик нарушает каноны, которые запрещают «епископам, пресвитерам и диаконам принимать на себя общественные обязательства» (6 ап. пр.). Подобных проблем, касающихся регламентации деятельности различных сторон жизни православного клира и мирян, настолько много, что, по словам архимандрита РПЦ Зенона, ныне «перед канонами едва ли кто оправдается»⁸. Каноны стали, по словам митрополита Василия Липкивского, «железной одеждой Церкви». «Жизнь и время ликвидируют каноны <...> Не каноны должны властвовать над нами, а мы над канонами...»⁹.

Например, для преодоления остатков иудаизма в христианстве были ограничены контакты с иудеями. Эта проблема уже тысячу лет не существует, но запреты на общение с иудеями, лечение у них и т.п. сохранились. Много других запретов также невозможно выполнить в современных условиях – относительно развода, отращивания волос, покидания или пропусков богослужений и т.п. Следовательно, если четко придерживаться канонов, то 99% православных верующих (и украинские православные не являются исключением) нужно отлучать от Церкви. Собственное истолкование канонов и формирование удобных принципов и понятий создавало явление «церковного обычая», который не противоречит божественным установкам, церковному порядку, морали и здравому смыслу¹⁰.

В современной Украине подавляющее большинство верующих имеют о канонах чрезвычайно отдаленное представление, поэтому неудивительно, что сборники православных канонов даже в царские времена переиздавались лишь несколько раз. На украинском языке вышел всего один перевод правил апостольских и Вселенских Соборов¹¹.

Важным фактором, который влияет на православную жизнь на Украине, остается исторически обусловленное наличие нескольких Украинских Православных

⁷ «Береждать совесть этого мира...»: беседа с владыкой Сергием, архиепископом Западноевропейских русских церквей // Русская мысль. 1999. № 4265. С. 20.

⁸ Ламбрехтс Антоний, иером. «Перед канонами едва ли кто оправдается!»: случай архимандрита Зенона и проблема совместного причащения православных и католиков // Церковно-общественный вестник. 1997. № 11 (13 марта). С. 7.

⁹ Цит. по: Зінченко А.Л. Визволитися вірою: життя і діяння митрополита Василя Липківського. Київ, 1997. С. 206.

¹⁰ Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 1. М., 1993. С. 680.

¹¹ См.: Джерела канонічного права Православної Церкви // пер. з грец. Я. Туркала. Вип. 1. Харків, 1997.

Церквей в диаспоре (Украинская Православная Церковь Канады, Американская Карпато-Русская Греко-Православная Церковь, Украинская Автокефальная Православная Церковь в США и диаспоре и Украинская Православная Церковь в США). Все они ныне находятся в юрисдикции Вселенской Патриархии. Численно эти Церкви небольшие, однако их авторитет и функционирование в богатейших странах мира нельзя не учитывать при анализе или прогнозировании тех или иных процессов в православии Украины, ведь диспорные Церкви стараются не потерять контроль над местным православием. Это ярко проявилось после смерти Патриарха УАПЦ Димитрия Яремы, когда началось естественное сближение УАПЦ и УПЦ КП. Но разное видение иерархами путей получения автокефалии воспрепятствовало завершению процесса объединения.

Положение украинских православных верующих в диаспоре усложняет отсутствие в православной экклезиологии единой концепции относительно самого понятия «православная диаспора». В богословии идет исторически обусловленное балансирование между двумя крайностями – осуждением церковной организации по национальным признакам (преодоление «национального или миссионерского материнства как абсолютного и независимого критерия для организации православной диаспоры»¹²) и рассмотрением православия как фактора консолидации этнорелигиозного сознания, создающего этноконфессиональную специфику той или иной культуры. Административная неизменность Православных Церквей всегда базировалась на территориальном (а не национальном, языковом, культурном или социальном) принципе, однако с появлением диаспоры в XX в. в него были внесены значительные коррективы, ведь на одной территории массово появились представители разных Церквей, которые группировались именно по национальным, языковым или культурным признакам.

Трудным наследием тесного сотрудничества православия с государством является отсутствие богословских и общественно значимых социальных доктрин. Лишь в 2000 г. РПЦ официально приняла такую доктрину, которая, к сожалению, так и не стала достоянием верующих. В УПЦ, например, состоялось всего два-три коллоквиума, посвященных доктрине. Не было и ожидаемой экспертами волны богословских и публицистических рассуждений на затронутые в доктрине «горячие» темы. Отдельные статьи, которые появились на Украине в 2000–2009 гг., были преимущественно разнообразными интерпретациями московских изданий.

Православные клирики должны также решать еще одну важную проблему – адаптации к местным условиям («одевание местных одежд»). Важность ее подчеркивается и Предстоятелем УПЦ митрополитом Владимиром: «Вселенский характер Церкви не означает того, что христиане не имеют права на национальную самобытность, национальное самовыявление. Наоборот, Церковь объединяет в себе все-

¹² См.: Дамаскин (Папандреу), митр. «Православная диаспора»: доклад на Межправославной Подготовительной Комиссии (1990 г.) // Дамаскин (Папандреу), митр. Швейцарский. Православие на пороге третьего тысячелетия. Киев, 1999. С. 162.

ленские основы с национальными <...> Православные, сознавая себя гражданами небесной Отчизны, не должны забывать и о своей земной Родине»¹³.

Не менее трудным историческим наследством развития конфессии на Украине является потеря православными клириками навыков проведения эффективной миссионерской работы¹⁴. Тотальная борьба с религией в Советском Союзе одним из следствий имела запрет религиозного миссионерства. Особенно жестко за этим следили на Украине. Это и понятно – количество семинаристов-украинцев в крупнейших духовных учебных заведениях Московского Патриархата в отдельные периоды достигала 70–80%, и это в условиях, когда на Украине даже проповедь за пределами храма считалась преступлением и преследовалась.

Тем не менее изменение условий функционирования Церкви в обществе с падением советской тоталитарной системы качественно не повлияло на базовые подходы к развитию миссионерства на Украине, в которой до сих пор отсутствуют четкие программы и материальная база для этой работы. «Церковь потеряла опыт катехизации, у нее нет сейчас достаточного количества подготовленных кадров», – вынужден был признать митрополит Владимир (Сабодан)¹⁵. По прошествии 15 лет он снова констатировал отсутствие масштабной работы Церкви в этом направлении: «Проблема наших приходов – отсутствие катехизационной работы. Некоторые приходы ограничивают свою деятельность лишь обрядностью: поставить свечку, подать просфору, отбыть шумные крестины – да и все. А глубины, сущности Церкви люди не знают»¹⁶. Эти слова Владыки может повторить Предстоятель любой из Поместных Православных Церквей. Как следствие – «большинство верующих не знают тонкостей богословия и не интересуются им»¹⁷. Неумение Православной Церкви организовать активную миссионерскую и благотворительную работу ведет к постепенной потере ею доминирующих позиций в религиозной жизни, поражению в противостоянии распространению и влиянию иноверных сообществ.

Печальным наследием советских времен является и низкое качество общего и духовного образования православного клира на Украине. При невысоком уровне воцерковления верующих именно на клире лежит ответственность за усвоение ими азов вероучения, поэтому литургийность конфессии, ограниченность знаний верующих о религии лишь обрядодействием усиливают неконкурентность православия. Причина этой ситуации объективная – в свое время советские спецслужбы сумели создать такие трудные условия для существования

¹³ Радио Свобода. URL: <http://www.radiosvoboda.org/>

¹⁴ Кочетков Г., свящ. Вера вне Церкви и проблема воцерковления // Православие и культура. 1993. № 1. С. 3.

¹⁵ Интерв'ю телепередачі «Релігія в особах» // УТ-1. 1995. 24 квітня.

¹⁶ Интерв'ю Блаженнішого митрополита Володимира інтернет-порталу «Православ'є в Україні» 27 квітня 2007 р. [Електронний ресурс] // Православ'є в Україні [Інтернет-портал]. URL: http://orthodoxy.org.ua/uk/v_gostyah_u_redaktsii/2007/04/27/7517.html

¹⁷ Алипий (Костальский-Бороздин), архим., Исая (Белов), архим. Догматическое богословие. Серг. Посад, 2000. С. 5.

православных духовных школ, что это не могло не сказаться на их выпускниках, их «духовном и интеллектуальном уровне»¹⁸.

Внешнее давление на развитие системы духовного образования привело к ее дальнейшей консервации. По словам ректора Киевской духовной академии УПЦ КП архиепископа Димитрия (Рудюка), ныне большинство православных семинарий и академий постсоветского пространства «работают по устаревшим учебным программам и планам»¹⁹. В православных духовных школах «преподавание многих богословских предметов строится по образцам схоластических схем средневекового Запада»²⁰, от которых там уже давно отказались. Эта ситуация тем более парадоксальна, что еще с 20-х гг. прошлого столетия Вселенское православие имеет прогрессивные ориентиры в богословском обучении: богословские факультеты при Афинском и Салоникском университетах; Свято-Сергиевский богословский институт в Париже; Свято-Владимирская духовная академия (Нью-Йорк) и др. Таким образом, практически во всех Православных Церквях в повестке дня стоит вопрос о «переосмыслении существующей системы богословского образования, радикальном реформировании духовных школ»²¹.

Перспектива православия на Украине может быть связана лишь с преобразованием духовных школ в центры богословского творчества, с появлением богословов нового поколения. Первые весомые шаги в этом направлении уже сделаны – в 2006 г. духовные академии УПЦ КП были реформированы по образцу светских высших учебных заведений (определенный толчок к этим реформам дало появление в перечне государственных специальностей дисциплины «богословие»). После четырех лет обучения семинаристы получают степень бакалавра, а еще через год – магистра. В 2007 г. о необходимости образовательных реформ заявила и УПЦ. Их преобразования, судя по заявлениям членов рабочей группы, будут похожи на инициативы УПЦ КП.

На современное состояние православия на Украине не мог не повлиять и тот факт, что местные Православные Церкви не имеют традиций работы с молодежью. Другой значительной проблемой остается внедрение украинского языка в богослужение и проповеди. Мы не будем детально останавливаться на этом вопросе, поскольку он, на наш взгляд, достаточно исследован и описан в научной и публицистической литературе²². Отметим лишь, что в отношении украинского языка

¹⁸ Михаил (Мудьюгин), архиеп. Русская православная церковность: вторая половина XX в. С. 18–19.

¹⁹ Отчего Церковь на государство обижается // Релігійна панорама. 2002. № 11. С. 7.

²⁰ «Про духовну освіту в навчальних закладах УПЦ КП»: доповідь єпископа Переяслав-Хмельницького Димитрія, ректора КДАіС / Ювілейний Помісний Собор УПЦ КП: 9–10 січня 2001 р.: документи і матеріали. Київ, 2001. С. 53.

²¹ Иларион (Алфеев), игумен. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999. С. 5.

²² Колодний А. Річинський про мову церковно-релігійного життя // Арсен Річинський – ідеолог Українського православ'я. Київ; Тернопіль; Кременець, 1998. С. 34–39; Колодний А., Бодак В. Український християнський обряд. Київ, 1997; Поспеловский Д.В. Комментарий к сборнику «Богослужебный язык Русской Церкви»: ересь языкопоклонства [Электронный ресурс] // Независимая газета. Религии [Интернет-портал]. URL: http://religion.ng.ru/concepts/2000-01-26/5_comment.html; Богослужебный язык Русской Церкви: история, попытки реформации. М., 1999; Успенский Ф. Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. Т. IV. Тарту, 1969; и т.п.

со стороны Московского Патриархата четко наблюдается политика двойных стандартов. Активно пропагандируются и поддерживаются переводы на другие языки, вплоть до диалектов (например, в 2007 г. в Киево-Печерской лавре был презентован перевод Библии на диалект одного из северных народов, носителем которого является не более сотни жителей), но перевод на украинский язык по-прежнему отвергается²³. Таким образом, можно констатировать, что УПЦ как часть Московского Патриархата остается мощным фактором русификации украинцев. Между тем в Посланиях Апостолов содержатся четкие указания проповедовать языком того народа, среди которого эта проповедь проводится (1Кор. 14: 4–19).

Реформа богослужебной практики и обрядности, которая состоялась в католицизме и протестантизме, но до сих пор не осуществлена в православии, также чрезвычайно отрицательно влияет на динамику развития конфессии на Украине. Несмотря на постоянные заявления православных лидеров о неизменности этих сторон жизни Церкви, трансформации все же происходят, но хаотично и по усмотрению самих Поместных Церквей. Причем речь идет не о каких-то революционных изменениях богослужения, а, по словам Константинопольского Патриарха Афинагора I, об «осторожных изменениях литургии», после которых «народ должен полностью понимать богослужение и принимать в нем участие»²⁴.

Примеров богослужебных анахронизмов можно привести много. Например, разделение литургии на две части – оглашенных и верных. При имеющейся практике крещения грудных детей сохранение такого разделения объясняется лишь уважением к его историческому происхождению, ведь призыв «Елицы оглашении, изыдите!» не только никто не выполняет – на него даже не обращают внимания, хотя в храмах иногда присутствуют неверующие или верующие других конфессий, насильственное изгнание которых привело бы к непредвиденным последствиям.

Помимо реформы литургии и обрядности, православие нуждается, на наш взгляд, в изменении и других сторон жизни Церкви. Например, богослужения длятся по три-четыре часа, а иногда и всю ночь, и для многих людей становятся значительным испытанием. В начале XX в. проводились успешные эксперименты по сокращению служб. Во многих Поместных Православных Церквях на протяжении значительной части богослужения верующие сидят. На Украине же в храмах не предусмотрены стулья (кроме тех, которые ставятся под стенами для совсем немощных), поэтому верующие не могут отдохнуть даже в те короткие периоды, которые разрешены уставом.

Не оказывает содействие активному развитию православия на Украине и неунифицированность календарных стилей. Вселенское Православие, резко выступив против григорианского календаря, со временем изменило к нему свое отношение. Собственно, никаких канонических правил относительно календарей

²³ Павел, архиеп., наместник Свято-Успенской Киево-Печерской лавры. Мы поддерживаем всех // Известия. 2007. 14 сентября; Он же. Коммунистов я уважаю [Электронный ресурс] // Компартия Украины [Официальный сайт]. URL: <http://www.kpu.net.ua/namestnik-svjato-uspenskoj-kievo-pecherskoj-lavri-arhiepiscope-pavel-kommunistov-ja-uvazhaj/>

²⁴ Цит. по: Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 345.

не существует²⁵. Церковь как общественный институт должна жить по тому календарю, которым пользуются ее прихожане, поэтому в 1924 г. григорианский календарь был принят в Константинопольской и Румынской Церквах, а со временем – во всех других, за исключением четырех. Все Украинские Православные Церкви живут по юлианскому календарю.

Эти и другие, менее актуальные проблемы современного православия на Украине могут и должны быть решены. Вспомним деятельность митрополита Петра Могилы, во времена которого богословы призывали: «Блюсти кентономии [икономии], т.е. новости и всякие привнесения <...> которые основываются на богословии греческой восточной Церкви и на догматах Вселенских Соборов...»²⁶. Сегодня эти мысли не менее актуальны – новые реалии нуждаются в новых решениях. Наличие упомянутых и многих других «слабых мест» православия, жесткая конкуренция со стороны других конфессий в современном секуляризованном мире ставят новые требования перед Православными Церквями. Опыт, который был наработан митрополитом Петром Могойлой в отношении преодоления кризиса православия в XVII в., мог бы стать определенной моделью решения многих современных проблем.

При более близком знакомстве с позицией даже самых консервативных (в отношении нововведений) Церковей становится очевидно, что практически все предстоятели и большинство иерархов понимают необходимость изменений. Московский Патриарх Алексей II в своем интервью на вопрос: «Нужна ли Церкви реформа?» ответил, что в Церкви есть много неизменного, «но что-то со временем должно изменяться. Это касается форм церковного управления, разных элементов богослужебной культуры и календаря»²⁷.

Немало подобных мыслей можно найти и у предстоятелей Украинских Православных Церковей, но реформы объективно сдерживает боязнь богословов быть непонятыми и невоспринятыми верующими, что неизбежно приведет к новым расколам. Лишь Вселенский Православный Собор, на наш взгляд, мог бы решить эту проблему, поскольку «чем дольше реформы откладываются, тем большее влияние на саму идею церковного реформаторства начинает оказывать политическая составляющая»²⁸. С этим трудно не согласиться, так как есть много негативных примеров, подтверждающих истину этих слов. Например, россияне уже давно ведут печальную статистику убийств священников в их приходах на территории России (лишь за последние годы таких случаев произошло более тридцати). Другая статистика свидетельствует, что не только обычные этнические россияне, но и священники

²⁵ См., напр.: Богословские труды. 1968. № 4. С. 111.

²⁶ Архив Юго-Западной России. Т. 5. Ч. I. Киев, 1872. С. 282.

²⁷ «Веру силой не навязать»: интервью Святейшего Патриарха Московского Алексея II // Информационно-аналитический бюллетень. Киев, 2002. С. 6.

²⁸ Фирсов С. Уроки русского церковного обновления: к 80-летию обновленческого раскола // Независимая газета. Религии. 2003. 2 апреля. № 6 (114).

Московского Патриархата принимают ислам. Последний случай особенно знаковый – мусульманскую веру принял монах Троице-Сергиевой лавры²⁹.

Итак, наличие исторически обусловленных «слабых мест» православия и жесткая конкуренция со стороны других конфессий в условиях современного секуляризованного мира ставят новые требования перед Православными Церквями на Украине. От скорости и качества их решения будет зависеть дальнейшая судьба Украинского и Вселенского Православия в целом.

Подытоживая сказанное, отметим, что современное состояние православия на Украине обусловлено прежде всего особенностями общего развития конфессии в мире в контексте местных условий постколониального / посттоталитарного наследия. Оставаясь довольно мощным фактором развития Украины, постсоветское прошлое до сих пор активно влияет на состояние межцерковных, прежде всего межправославных отношений. В частности, оно определяет характер противостояния украино- и московфильских направлений в православии в целом, позиционирует характер отношений между проводником проимперских идей – УПЦ – и другими христианскими Церквями (противостояние с нехристианскими направлениями имеет на порядок меньший накал, очевидно, вследствие принципиального отличия массивов верующих).

Эти и другие факторы объективно влияют на количество активных прихожан – растет число «номинальных православных». Православие становится самым крупным «донором» для большинства современных харизматических направлений, поскольку православная вера перестала быть для значительной части верующих главным императивом повседневной жизни, а моральные ценности часто подменяются ориентациями на материальные. В связи с этим православие из-за упомянутых объективных и субъективных причин, среди которых особенно отметим неудовлетворительную общую образованность клира, его определенную духовную отстраненность от актуальных проблем настоящего и т.п., не воспринимается репрезентом интеллекта наций, ограничивает духовность своих верных будничной религиозностью, узким кругом знаний библейской тематики. Таким образом, перспективы православия на Украине и в мире в целом при неизменности нынешней ситуации могут быть для него плачевны.

© Саган А.Н., 2010

²⁹ «Священники выбирают Ислам: случайность или тенденция?»: интервью с бывшим иеромонахом [Электронный ресурс] // Credo.Ru [Интернет-портал]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=9510>

ПРАВОСЛАВНЫЕ МИРЯНЕ В ЖИЗНИ УКРАИНЫ*

В современном мире в условиях все большего углубления процессов секуляризации изменяется отношение к человеку, понимание его сущности. В системе светского гуманистического познания человек уже рассматривается не как образ Божий, а как самодовлеющий объект.

Православная Церковь сохраняет официальные взгляды на человека, однако образ жизни ее верующих под воздействием процессов окружающей их природной и общественной среды изменяется быстрыми темпами. Рассмотрим особенности жизни православных мирян в условиях секуляризированного общества современной Украины, используя проведенный нами контент-анализ статей православной периодики по данной теме за 2006–2010 гг., в частности, газет и журналов украинских и российских православных изданий: «Православний вісник», «Голос Православ'я», «Наша віра», «Успенська вежа», «Україна православна», «Журнал Московской Патриархии», «Русь державная», «Радонеж», «Спасите наши души», «Вестник Украинской Православной Церкви», «Прозрение», «Православная Москва», «Начало», «Церковна православна газета», «Мир», «Мир и Православие», «Летопись Православия» и др.

Отметим, что религия определяет не все стороны жизни верующего. Он может принадлежать к религиозной общине, придерживаться определенной системы религиозных взглядов, норм жизнедеятельности, зачастую не осознавая сущности данной религии. Вместе с тем религиозные институты, учреждения и организации могут влиять на поведение человека независимо от содержания его верований, а иногда даже вопреки им, побуждая его к действиям, противоречащим официальному учению конфессии, к которой он принадлежит.

Образ жизни православных мирян дифференцируется в зависимости от типа верующего, т.е. меры его религиозных убеждений, глубины веры, соблюдения им предписаний и норм Церкви. С учетом этого можно выделить ряд тенденций, характеризующих образ жизни православных мирян современной Украины: изменение отношения к религии как ценностному феномену (осмысленное избирательное, зачастую потребительское отношение к религиозному учению); изменение роли религии в повседневной жизни

* Публикуется в новой редакции по: Недзельська Ю. Православний мирянин: життя в сьогоденні (український контекст). Київ, 2010. С. 77–148.

мирян (потеря религией детерминирующей роли в жизнедеятельности верующего, внешняя, а не внутренняя вера и др.); рост социальной активности верующих, более глубокое включение их в общественные процессы; изменение характера семейной жизни; толерантное отношение к иноверцам и др.

Изменение образа жизни верующих побуждает Церковь вносить определенные поправки или акцентуации и в православное вероучение. Несмотря на проведенное его реформирование, современность все больше обнаруживает и подчеркивает несоответствие церковной жизни культурно-социальному контексту общества. Православные богословы всячески стремятся преодолеть разрыв между установками Церкви и повседневной жизнью верующих, указывают на необходимость осмысления мирянами социальной реальности именно через призму православного вероучения. Они пытаются подвести верующих к мысли о сочетании их общественной и религиозной жизни. На это, в частности, четко указывает Социальная доктрина Российской Православной Церкви (РПЦ).

Изменение общественного образа жизни вынуждает православных мирян приспособляться к нему, поскольку иначе они не смогут выжить в новом для них мире. Верующие, чтобы иметь возможность трудиться, все чаще пользуются продуктами современной техники, информатики, медицины, фармакологии, химии и др. Они не могут отказаться от достижений цивилизации, поэтому на работе большинство верующих зачастую отступают от предписаний православного вероучения. Последнее побуждает Православную Церковь менять свои взгляды на эти аспекты жизни мирян, но делает она это не достаточно быстро. Несвоевременное реагирование богословов на вызовы времени привело к возникновению *двоемыслия и двоедеяния* среди верующих: один тип поведения в храме во время богослужения и совсем другой – дома, в семье, быту, на работе. Это можно наблюдать, в частности, на примере того, как и во что одеваются православные женщины. При выходе на работу или место отдыха, учебы, встречи с друзьями, просто на улицу они пользуются косметикой, проявляют внешнюю активность в своем поведении, а при посещении храма надевают длинные юбки и платки, смывают косметику, выражают скромность, смирение. Современные богословы всячески пытаются сохранить традиции предыдущих времен, постоянно отмечая этим свою ортодоксальность. Миряне же, в свою очередь, не могут отгородиться от мира, предстают его неотъемлемой составляющей, а поэтому пытаются во всем соответствовать духу времени, отдавая дань моде, новым культурным запросам. В будущем эта тенденция несоответствия норм Церкви и образа жизни верующих будет все более усиливаться.

В настоящее время четко прослеживаются снижение регулирующей роли религии в жизни православных мирян, изменение их взглядов на Церковь и ее предписания. Все более характерным для современных верующих становится потребительское отношение к религии, духовному наставнику, посещению храмов.

Православная Церковь на Украине благодаря историческим условиям своего бытия в обществе, когда религия была доминирующей идеологией, наличию семейных религиозных традиций, воздействию религиозного общественного мнения в течение длительного периода своей истории четко не регламентировала жизнь верующих, даже наиболее фанатичных. Они сами должны были жить в соответствии с укоренившейся традицией бытия православного человека в мире. Однако в настоящее время в условиях

свободы совести религия уже не предстает в роли морального императива повседневной жизнедеятельности своих верных. Происходит подмена духовных ориентаций: у большинства мирян материальные интересы доминируют над моральными ценностями христианства¹. Кроме того, религия не определяет все стороны жизни верующих, многообразие которой все более увеличивается. В храме во время богослужений большинство мирян ориентируются на устоявшуюся традицию, но, выйдя на улицу, тут же начинают жить обычной жизнью современного человека. Это проявляется во всех сферах их повседневной жизни – на работе, в быту, еде, одежде, языке, общении и др.

Христианство издавна регулировало отношение верующего человека к своей производственной деятельности, влияло на выбор им ее вида, мотивы, характер работы и т.п. Однако в настоящее время большинство мирян действуют в этой сфере отстраненно от религии. С учетом этого в самом богословии изменилось отношение к мотивации выбора профессии, трудовой деятельности человека. Труд уже не рассматривается как наказание за первородный грех. В христианских публикациях часто можно встретить выражения наподобие «трудиться – значит молиться». Церковь благословляет человека на труд, направленный на благо людей, не предоставляя при этом, что характерно, каких-либо преимуществ ни одному из видов человеческой деятельности².

Намечаются также тенденции изменения роли мирян в Церкви. В православии, в отличие от большинства христианских конфессий, они выступают скорее как придаток, а не основа Церкви. Рядовым верующим отводится второстепенная роль в жизни православных общин, что, естественно, приводит к уменьшению паствы. Мы называем этот процесс церковной жизни, характеризующийся пассивностью мирян, *клирификацией*. В последнее время, однако, большинство богословов и руководство Церкви все чаще призывают изменить отношение клира к рядовым верующим. В частности, епископ Каллист Диоклетийский отмечает, что миряне, приняв крещение, становятся хранителями Священного Предания. Конечно, священники больше, чем все другие церковные члены, ответственны за Священное Предание, поскольку они при своем рукоположении получили от Бога особенный дар, но это не значит, что роль мирян должна быть пассивной.

Учитывая то, что современный верующий имеет как минимум среднее образование, Православная Церковь должна (скорее вынуждена) по примеру протестантов привлекать мирян к проповедованию своего вероучения. Важно, чтобы в храме никто не был пассивным. Церковь – это клир и миряне, поэтому она должна не разделяться на обучающих и обучаемых, а вернуться к такому состоянию, когда в богослужении активное участие принимали и миряне. Обычно это требует больших усилий по их богословскому образованию, но для этого есть воскресные школы: рядовым верующим не следует бояться богословия, они должны его знать. Творческая эпоха православия только начинается, и мирянам необходимо, по словам владыки Каллиста, принимать в ней активное участие³. Учитывая это, можно прогнозировать, что тенденция роста роли движения мирян в Православной Церкви будет возрастать и усиливаться.

¹ Колодний А. Христианство ХХІ століття // Християнство і особа: наук. збірник. Тернопіль, 2000. С. 6.

² Социальная концепция Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 87.

³ Каллист, епископ. Миряне – хранители Священного Предания // Пути просвещения и свидетели правды: личность, семья, общество. Киев, 2006. С. 147–148.

Современные верующие все более активно включаются в жизнь общества. Если раньше православие осуждало любую социальную вовлеченность, то теперь Православная Церковь, как отмечено в ее Социальной концепции, не отрицает участия мирян в деятельности органов законодательной, исполнительной или судебной власти, в работе политических организаций. Более того, такое участие, если оно соответствует моральным нормам и предписаниям Церкви, рассматривается в качестве одной из форм ее миссии в обществе. Миряне могут и должны выполнять свой гражданский долг, участвовать в процессах, связанных с выборами власти, и способствовать любым морально оправданным начинаниям государства. Единственное, на что обращает внимание Церковь, – всякая социальная и политическая активность мирян должна основываться на нормах евангельской морали⁴.

Взгляды православного богословия на возможность, формы и последствия социальной деятельности верующих эволюционируют в направлении постепенного, все более расширяющегося признания ее допустимости и даже необходимости. В основе таких богословских метаморфоз лежит прежде всего политическая переориентация православия, с одной стороны, на модернистское истолкование понятия «мир» как соединения двоякой (греховной и божественной) сущности, а с другой – на понимание «человека» как «соратника Бога», его соисполнителя в деле совершенствования и спасения этого мира.

Богословская санкция необходимости участия членов Церкви в общественной жизни, придание ей религиозной окраски, выработка у верующих двоякого критерия оценки своей деятельности, как по «горизонтали» (связь «человек–общество»), так и по «вертикали» (связь «человек – Бог»), формируются на основе социально-политической интерпретации Библии и святоотеческого Предания, а также выборочного использования идей религиозных модернистов и церковных реформаторов более позднего времени, которые отвечают православно-богословским оценкам социальной реальности.

Поиск путей создания новой православной религиозности, совмещающей элементы традиционного и модернистского истолкования проблемы религиозного самосовершенствования, привел богословов РПЦ к признанию способности Церкви воспитать социально активных верующих, ориентированных на общественно значимую деятельность. Однако при этом в своей концепции «христианского служения миру» православные богословы пытаются не только развести процессы роста социальной вовлеченности верующих и секуляризации их сознания и образа жизни, но и противопоставить их, обосновать допустимость первого и отрицательные последствия второго. Образ жизни каждого члена Церкви, учат они, должен соответствовать ее нормам не только в храме, но и вне его, в помыслах и всех деяниях, ведь Бог находится с верующим человеком каждую минуту его жизни.

Характерной чертой религиозности современных православных мирян является распространение так называемой внешней, а не внутренней веры, соблюдение не этики, а этикета христианства, в частности обрядов, связанных с личной жизнью (в основном

⁴ Социальная концепция Русской Православной Церкви. С. 192.

из-за необходимости отдавать дань традиции, общественному религиозному мнению или требованиям старших)⁵. Обратив на это внимание, Церковь пытается научить верующих читать ее богословие по символике обрядовых действий. Иконы в доме, например, должны висеть не для украшения, а для научения христианскому миропониманию, восприятия их как свидетельства ежечасной заботы Бога о своем творении.

Все сказанное свидетельствует о том, что наиболее актуальными для Церкви в настоящий момент являются культурно-мировоззренческие проблемы, необходимость сократить разрыв между внешними и внутренними проявлениями религиозности мирян. Например, существует ряд атрибутов, свидетельствующих о «воцерковленности»: иконы в доме, освященный автомобиль, участие в литургии по воскресеньям, церковные друзья, «православные разговоры» с ними и т.д. Эта «воцерковленность», однако, не касается большинства сторон жизни православного – его желаний, деятельности и конкретных поступков, решений, мотивов и мыслей, в которых преобладают «житейская мудрость» и «внецерковный интерес», т.е. его секуляризированный мир. Все это свидетельствует, по мнению православного богослова А. Рогозянского, о наличии у мирянина расчлененного, разорванного на противоречащие друг другу куски его сознания⁶. Вследствие этого распространенность такого явления, как номинальные верующие, актуализирует для Церкви и проблему отсутствия прихода как целостной религиозной организации.

Тот факт, что религиозность современных православных верующих характеризуется лишь внешним ее выражением, приводит к возникновению и распространению такого пугающего Церковь явления, как «внецерковное христианство». Наличие его засвидетельствовали и данные социологических исследований, проведенных в 2000 и 2008 гг. Институтом политики и Институтом социологии НАН Украины⁷. Так, среди православных мирян лишь 32% рассматривают Церковь как необходимого посредника в их отношениях с Богом, 12% вообще не смогли определиться с ответом на вопрос о ее функциональном предназначении, около 30% согласились с тем, что Церковь не является даже обязательным институтом посредничества между Богом и верующими людьми⁸.

Все это побуждает православных богословов уделять повышенное внимание такому типу религиозности. Проблема «внецерковного христианства» беспокоит и Предстоятеля Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата (УПЦ КП) Филарета (Денисенко), который выделяет такие типы верующих, как практикующие и непрактикующие. По его мнению, «практикующие христиане – это те верующие, которые не только верят в Бога, но и молятся Ему, посещая храмы Божии и живя по заповедям Божиим. Непрактикующие христиане – это те, которые приняли таинство

⁵ Колодний А. Християнство ХХІ століття // Християнство і особа: наук збірник. С. 6.

⁶ Рогозянський А. Наш сучасник в Церкві і в світі. М., 2003. С. 30–31.

⁷ Церква і держава: співпраця в ім'я людини: аналітична доповідь УЦЕПД // Національна безпека і оборона. 2001. № 3. С. 2–33; Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. Київ, 2009.

⁸ Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. С. 38.

крещения, но живут без Бога, по законам греховного мира. Таких в европейской цивилизации, в том числе и в Украине, – большинство...»⁹.

Наличие «внецерковной веры» можно объяснить тем, что за долгие годы запретов на посещение храмов верующие потеряли соответствующую привычку и традицию. Они часто даже не знают, как и зачем нужно участвовать в богослужении. Об этом в целом свидетельствуют вопросы, которые миряне задают в православной прессе, в своих разговорах со священниками, например: «Зачем нужно ходить в церковь? Почему без Церкви нет спасения?» и т.п.¹⁰ Многие из тех, кто не посещают храм, но считают себя православными, объясняют это тем, что «Бог в душе», а быть на литургии в церкви – не обязательно, и свободного времени на это у них нет. Как отметил архимандрит Рафаил Карелин, часто можно услышать: «Я верю в Бога и принимаю Евангелие. Зачем нужна еще церковь?»¹¹.

Таким образом, верующие мало посещают храмы. Если они и участвуют в богослужениях, посвященных знаковым религиозным или историческим событиям и большим религиозным праздникам (Пасха, Рождество, Успение, Троица, Покров и др.), то делают это больше из-за их обрядовой красочности и зрелищности, а не из-за духовного содержания, убеждения в необходимости совершать это ради своей веры. Растет также количество и таких внецерковных христиан, которые признают Иисуса Христа Богом, принимают его учение, но не посещают храмовые богослужения, рассматривая их как дань языческим традициям¹².

Под воздействием изменившихся условий жизни трансформируется и семья православных мирян. Хотя в быту они и придерживаются принципов старой патриархальной иерархии, но связь поколений и культурных эпох ныне фактически прервалась. Культурный тип передается скорее при непосредственном перенимании, более тесной ассимиляции, чем посредством традиции. Если в предыдущие времена для православной семьи характерным был минимализм в еде, обстановке и одежде, то теперь среди верующих, особенно жителей городов, быстро распространяются новые стандарты жизни: иметь престижную работу, дом, наполненный всем необходимым и разными приятными «мелочами» и т.д. Теряется стремление взять благословение священника на разные случаи жизни, в силу вступает другая установка – все батюшки заняты и незачем их отвлекать. Соевые продукты делают переход от скоромной пищи к постной все менее трудным, вопросы о том, может ли майонез или вафельный торт содержать сухое молоко и яичный белок, практически не приходят в голову верующему. Телевизор как средство проявления собственного острого ума и критического обсуждения его передач также отвоевывает себе место.

⁹ Різдвяне послання Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета преосвященим архіпастирям, боголюбивим пастирям, чесному чернецтву та всім вірним Української Православної Церкви Київського Патріархату // Голос Православ'я. 2007. № 24. С. 1.

¹⁰ Как веруешь, так и живешь: на вопросы читателей отвечает Блаженнейший Владимир, митрополит Киевский и всея Украины, предстоятель Украинской Православной Церкви // Православная газета. 2005. № 17. С. 2.

¹¹ Рафаїл (Карелін), архим. Для чого потрібна Церква? // Православная газета. 2004. № 3 (87). С. 9.

¹² Колодний А. Християнство ХХІ століття // Християнство і особа. С. 7.

В разных христианских Церквях сложилась своя, в чем-то специфическая, «уникальная» система регуляции семейно-бытовых отношений, однако, как справедливо отмечают в последние годы многие религиоведы, практически для всех конфессий характерны усиленная сакрализация и фидеизация семьи, превращение ее в «домашнюю церковь». Серьезную, целеустремленную работу по формированию и моральной консолидации религиозной семьи как инструмента сохранения и воссоздания христианской традиции систематически проводят православные богословы. Православная Церковь рассматривает семью как хранительницу моральных добродетелей и ценностей, передающую их новым поколениям через воспитание детей и способствующую, таким образом, благополучию общественной жизни. Неслучайно для религиозной педагогики (причем во всех конфессиях и деноминациях) характерен конфликт между семьей и обществом, семьей и школой.

Церковь является педагогическим учреждением – коллективной инстанцией, которая ставит своей целью воспитание верующего человека, совершенствование его жизни. Значительное внимание Церкви к проблемам воспитания детей в семье объясняется тем, что она пытается заботиться о каждом человеке со дня его рождения и до смерти, использует каждый случай, чтобы напомнить родителям об их святой воспитательной обязанности, а детям – о необходимости правильного поведения. Вера и обычаи, сформированные Церковью и господствующие в ее приходах, являются той духовной средой, в которой растут и развиваются дети, происходит их становление как личностей.

Православие проповедует целомудрие, рассматривая его как залог внутреннего единства человеческой личности, находящейся в состоянии согласованности душевных и телесных сил. Счастье полнокровной семейной жизни, как учат богословы, недоступно для блудника. В условиях духовного кризиса человеческого общества средства массовой информации и производства так называемой массовой культуры, афишируя половую распущенность, показывая многообразие половых извращений и другие греховные страсти, нередко становятся орудием полового растления. При этом пропаганда пороков наносит особенный вред несформированным душам детей и юношей¹³.

Естественно, основное место в духовном мире большинства православных мирян занимают общение с единоверцами, посещение богослужений, выполнение религиозных обрядов, чтение и толкование религиозной литературы, обсуждение проповедей и другие способы реализации религиозных потребностей. Однако реалии светской жизни, интерес к достижениям науки и искусства все больше входят в повседневные социальные и ценностные ориентации верующих, в том числе представителей молодого поколения. Это настойчивое веление времени, не учитывать которое при рассмотрении религиозного образа жизни нельзя¹⁴.

В наше время произошли значительные изменения и в отношениях православных мирян с иноверцами. Если раньше православные христиане могли жить замкнуто, практически не общаясь с приверженцами других религий и неверующими, то в современном секуляризированном и поликонфессиональном мире они постоян-

¹³ Социальная концепция Русской Православной Церкви. С. 125.

¹⁴ Артемьев А.И. Религиоведение. Алма-Ата, 2002. С. 70.

но сталкиваются с представителями иных мировоззрений. В связи с этим у верующих сформировались две формы отношения к носителям других религий, иных взглядов:

1) контакты с ними и определенные изменения в своем миропонимании и мироотношении под их влиянием;

2) консервирование своего православного сознания, его догматических установок и неуклонное соблюдение всех обрядовых предписаний, традиционного православного образа жизни.

Для современных православных мирян, судя по их высказываниям в периодике и во время наших бесед с ними при включенном наблюдении, характерной является все же первая тенденция, вызванная расширением границ их осведомленности о различных религиозных учениях. Контакт с другими религиями приводит к росту количества браков с иноверцами, что, естественно, разрушает «семейные церкви», благодаря которым еще сохраняются православные традиции, поэтому официальная Церковь негативно относится к таким бракам. Общность веры супругов является важным условием действительно христианского и церковного брака. Лишь единая вера в семье, т.е. общность в вероисповедании, может превратить семью в «домашнюю церковь» (Рим. 16: 5; Фил. 1: 2), в которой муж и жена вместе с детьми растут в общем духовном совершенствовании и познании Бога. Отсутствие такого единодушия, по мнению православных богословов, является серьезной угрозой целостному супружескому союзу. Именно поэтому Церковь считает своим долгом призывать верующих вступать в брак лишь в Боге (1Кор. 7: 39), т.е. с тем, кто разделяет твои христианские конфессиональные взгляды.

Таким образом, несмотря на то что православие является одной из наиболее консервативных конфессий, жизнь ее верующих изменяется под воздействием современных условий. Об этом свидетельствуют особенности их миропонимания, восприятия церковных регламентаций образа жизни. Наблюдается зачастую потребительское отношение мирян к религии, изменение роли которой в жизни православного верующего проявляется, в частности, в сужении круга ее функций, потере статуса основной детерминанты. Внешняя религиозность, невысокая религиозная активность, незнание и несоблюдение церковных обрядов, разрушение семьи как «домашней церкви» – все это характерно для современного рядового православного верующего. Большинство мирян по-своему исповедуют предписания Православной Церкви, которая не может изменить эту ситуацию, поскольку фактически лишилась своих первичных ячеек. Православный верующий может приходить постоянно в один и тот же храм, может заходить для удовлетворения своих религиозных потребностей в несколько храмов, а может посещать их всего один-два раза в году, вспоминая о необходимости участвовать в богослужении, например, на Рождество и Пасху. По нашему мнению, православию для выживания в существующей межконфессиональной конкуренции следовало бы подумать, учитывая опыт протестантов, о формировании своих мирянских общин, организации регулярной работы при храмах воскресных школ как просветительных православных ячеек.

© Недзельская Ю.К., 2010

ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ: ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИЙ И СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС*

Последнее десятилетие прошлого века и первые годы нового тысячелетия оказались довольно значимыми в области православно-католического диалога в контексте экуменической концепции, а также заинтересованной теологической дискуссии на эту тему во внецерковных католических кругах, представленных серьезной профессурой католических университетов и приближенных к ним иезуитских и доминиканских теологов. Сразу же заметим, что в этих дискуссиях довольно скромное место занимают голоса православных авторитетов, за исключением некоторых духовных лиц, представляющих восточные Православные Церкви. Московский Патриархат время от времени выступает с ироническими репликами в ответ на некоторые высказывания руководителей ватиканской дипломатии, а в последнее время – и самого Понтифика. Украинское православие, разделенное и сконцентрированное на внутренних украинских церковных проблемах, не реагирует на новации православно-католического диалога.

Ватикан в 90-е гг. XX в. устами своего Понтифика – Иоанна Павла II провозгласил интересное экуменическое послание для примирения православных и католиков: «Христианская Церковь должна дышать двумя легкими – западным и восточным». Этот папский афоризм, который стал лейтмотивом «Большого Юбилея» – 2000-летия со дня рождения Иисуса Христа, был направлен в третье тысячелетие. «Полный образ Вселенской Церкви, – как считал Иоанн Павел II, – не может быть выражен одной традицией или сообществом, которое противостоит другому». Искать примирение и общение между Востоком и Западом – это «взывание XX столетия», подчеркивается в Апостольском послании “*Orientale lumen*” («Свет Востока», 2 мая 1995 г.). Это «взывание Рима, взывание Константинополя, взывание Москвы, это взывание всего христианства обеих Америк, Африки, Азии, это взывания новой евангелизации». Иоанн Павел II призвал узнать и оценить особенности христианского Востока, которые выражаются в характерных признаках его культуры, богословской и духовной традиции.

* Публикуется в новой редакции по: Яроцкий П. Православно-католицький діалог: еклезіологічний та сотеріологічний дискурс // Україна і Ватикан: україно-ватиканські відносини в контексті соціальних та міжконфесійних проблем. Київ; Івано-Франківськ, 2008. С. 148–158.

Вместе с тем этот Понтифик самокритично оценивал ситуацию, мешающую достижению единства между христианским Востоком и христианским Западом. Он предложил «отвергнуть убеждение, что совокупность обычаев и традиций Латинской Церкви полнее и глубже отображает полноту правильного учения»¹. Этот симптоматичный, критический призыв Понтифика должен был нивелировать вековое отчуждение и сблизить православие и католицизм как две равноценные ветви единого христианства. «Постоянное и общее обращение необходимо и Востоку, и Западу» – таков лейтмотив энциклики Иоанна Павла II “*Ut unum sint*” («Чтобы были одно», 23 мая 1995 г.), в которой констатируется, что «обращение нужно также и Латинской Церкви, чтобы надлежащим образом уважать и оценивать достоинство восточных»².

В этой энциклике, наверное, впервые Папа употребил в отношении Православной и Католической Церквей определение «Церкви-сестры» и таким образом дезавуировал унижительное для православных определение «заблудших» и «отлученных» от «Единой Христовой Католической Церкви». Таким образом, Папа, в сущности, удостоверял отказ Римо-Католической Церкви от столетиями оберегаемых ею экклезиологической приоритетности и сотериологического эксклюзивизма.

Чтобы понять и надлежащим образом оценить радикальный характер этих изменений, необходимо сделать экскурс в ретроспективу этой проблемы. Посттридентская (после Тридентского собора Католической Церкви 1545–1563 гг.) эксклюзивная сотериология окончательно определила и утвердила монополизм Апостольского Престола в христианском мире и исключительную роль Католической Церкви в деле спасения всех христиан.

Католические авторитеты в прошлом, обсуждая проблемы церковного раскола, считали греховным, а следовательно, недопустимым вести диалог с православными и протестантами (не говоря уже об иудеях, мусульманах и других иноверцах). Дискуссия иезуита Антонио Поссевино и Московского царя Ивана IV является характерным отражением столкновения и непримиримости двух эксклюзивных сотериологий – католической и православной. Католическая сторона отбрасывала теологию и вероисповедную практику Православной Церкви как «неблагоприятную», «схизматическую». Православная сторона отрицала ортодоксальность и сотериологическую эксклюзивность Католической Церкви. Это углубляло взаимную культурную отчужденность западного и восточного христианства, удостоверяло отсутствие осознания общей христианской наследственности.

Отчуждение и вражду между христианским Востоком и христианским Западом приумножало так называемое униатство в понимании и практике Православной Церкви. Эта проблема в последнее десятилетие заняла доминирующее место и в православно-католическом диалоге, и в довольно обширной теологической литературе на Западе, в частности в католической Польше. Характеризуя процедуру оформления унии в Риме, современный католический автор констатирует: «При-

¹ *Orientale Lumen*. Roma. 02.05.1995. § 20.

² *Ut unum sint*. Roma. 23.05.1995. § 54.

быв в Рим, киевская делегация столкнулась с концепцией унии, целиком отличной от той, которую ожидали и к которой стремились во время своих предыдущих Синодов. Их каноническое понимание Церкви столкнулось с западной институциональной экклезиологией, развитой латинскими теологами после Тридентского собора... В Риме полагали, что восточные христиане были схизматиками и до унии находились вне истинной Божией Церкви. Поэтому они должны признать власть Папы и приниматься в Католическую Церковь как индивидуальные христиане. Таким образом, уния была ограничена церковно-правовым актом покаяния, послушания и преданности Папе как необходимых предпосылок для принятия в Католическую Церковь»³.

Заметим, что этот сценарий унии, с которым столкнулись епископы Киевской митрополии, прибывшие в Рим, очень отличался от тех условий, которые они вручили Римскому Папе. Епископы прибыли в Рим, чтобы просить Папу о присоединении их митрополичьей Церкви к сообществу со Святым Престолом на основании условий, сформулированных Синодом Киевской Церкви в виде 33 артикулов. Последние по поручению Папы были изучены специальной комиссией кардиналов и теологов. Их вывод был категоричным: единство с Римской Церковью не подлежит никаким вступительным условиям, поскольку уния необходима для спасения. Русские епископы вынуждены были подчиниться бескомпромиссному вердикту: *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* (вне Римской Церкви нет спасения). Конституция *Magnus Dominus* (1595), которая торжественно провозгласила унию, обязала русских епископов признать, что они, как и доверенная им паства, «не были членами тела Христового, которым является Церковь», что они «не были в кошаре для овец Христовых, ковчеге Спасения, ни в Доме, построенном на Скале», поэтому должны «вернуться, как заблудшие, в Римскую Церковь, возглавляемую наместником Христа на земле». Униатские епископы обязались признавать католическую веру, «вне которой никто не может быть спасенным».

Духовенство и верующие были приняты в унию с Римской Церковью не как митрополичья Церковь-сестра, а лишь как лица, которые возвращаются в Церковь извне и индивидуально просят об объединении с Апостольским Престолом. Следовательно, конституция *Magnus Dominus* основывалась на сотериологическом и экклезиологическом эксклюзивизме Римской Церкви и была проявлением принципа *extra Ecclesiam Romanam nulla salus*. Рим не признал Киевскую митрополию как Церковь-сестру. Большой римский Пенитенциарий «освободил русских епископов от всех церковных наказаний, допущенных ими во время пребывания в схизме, и предоставил им право освободить от этих наказаний других русских епископов, духовенство и верных»⁴.

Поскольку все христианские Церкви и сообщества вне Католической Церкви считались «миссионерским пространством», православных как «схизматиков» нужно было обратиться в единую истинную Христову Церковь – Католическую.

³ Hryniewicz W., ks., OMJ (Lublin). Brzeska unija Koscielna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedstwa. Przemyśl, 1998. S. 67–72.

⁴ Ibid. S. 68.

Если Флорентийская уния еще сохраняла какие-то остатки аутентичного объединения Церквей, то в период Контрреформации противодействие протестантизма ожесточило католическую экклезиологию. «Униатизм был следствием непризнания флорентийских принципов в посттридентской Католической Церкви. <...> Нет ничего необычного в том, что православие считало униатизм прежде всего средством прозелитизма и латинизации»⁵.

После II Ватиканского собора (1962–1965 гг.) Католическая Церковь, действуя в духе аджорнаменто, в сущности, начала отступать от сотериологического эксклюзивизма. Безусловный прорыв в этом отношении осуществила соборная Декларация об отношении к нехристианским религиям – документ с многих точек зрения беспрецедентный в истории и действиях Католической Церкви. Важность и исключительность поднятых в нем проблем подтверждает драматический процесс соборных дискуссий, а также интригующий и направленный в будущее характер теологических, философских и культурологических суждений. Общей чертой нового отношения Католической Церкви к иудаизму, исламу и другим нехристианским религиям (индуизму, буддизму, конфуцианству) является решительный переход к диалогу и сотрудничеству с ними вместо прежде практикуемого миссионерства и прозелитизма.

Ватикан начал демонстрировать новое отношение к христианским Церквам (прежде всего к православию) в духе экуменизма, и главным в этом новом отношении был постепенный отход Апостольского Престола от католического сотериологического эксклюзивизма. Католическая Церковь приняла концепцию о «расширении пространства спасения» и образовании сообщества «нового народа Божия», отказавшись от экклезиоцентризма во имя христоцентризма. «Церковь во Христе» характеризовалась как «общность в разных смыслах». Центр сотериологии сместился от Церкви (Католической) к «истинному субъекту спасения человечества – Христу».

«Пространство спасения» – это не только формальная принадлежность к Церкви, но и «другие формы соотношения с ней». Папа Павел VI изложил это учение в своей первой энциклике *Ecclesiam suam*, в которой речь шла о «разных кругах диалога спасения», идущих от католического ядра: православие, протестантизм, потом другие монотеистические религии – иудаизм, ислам, а также политеистические религии и даже внерелигиозные «люди доброй воли». Эти круги «пространства спасения» представляют «принадлежность и отношения с Церковью». Этой новой «сотериологической конструкции» Папа Иоанн Павел II дал такую характеристику: «Вот в чем истинный смысл известного утверждения: “Нет спасения вне Церкви”. Невозможно не признать, что это учение беспредельно открыто. Те, которые выступают против претензий Католической Церкви, просто не знают этого учения, а знать его необходимо»⁶.

II Ватиканский собор сделал первые шаги для отказа от сотериологического эксклюзивизма Католической Церкви, приняв такие документы, как «Декларация о религиозной свободе», «Декларация об отношениях Церкви с нехристианскими»

⁵ Ibidem.

⁶ Папа Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. М., 1995. С. 179.

ми религиями», «Декрет об экуменизме», «Конституция догматическая о Церкви», «Конституция душепастырская о Церкви в современном мире». Все эти соборные документы открывали пути к повороту от признания единой спасающей Церкви (Католической) к широкому «сотериологическому пространству» других религий, не только христианских, но и нехристианских (прежде всего иудаизма и ислама), и даже к «аффирмации» (утверждению, удостоверению) религиозных ценностей, которые существуют в разных формах религий – от примитивных религиозных анимистических верований до буддизма и индуизма. Этим религиям, согласно послесоборному Магистерииуму (вероучительная власть Католической Церкви), присущи следующие религиозные ценности: вера в Наивысшее Существо, основанная на врожденном религиозном ощущении (ранние религиозные верования); усилия, направленные на углубленное трансцендентное и правдивое постижение смысла человеческой экзистенции (индуизм); осознание основательной недостаточности временного существования человека и его стремление достичь морального совершенства с помощью ряда ценностных средств (буддизм).

Однако послесоборный период бытия Католической Церкви характеризовался продолжением некоторого скрытого противоборства в ней консервативного и реформационного течений. Первые старались затормозить реформационный процесс перестройки Церкви в духе аджорнаменто, другие (реформаторы) ожидали лучших времен и лучших возможностей, чтобы продолжить обновление и даже изменение курса Церкви в отношении некатолических религий. Иоанн Павел II, демонстрируя новаторский подход к перестройке прежде всего социального учения Католической Церкви, начал серию своих пастырских визитов по всему миру, предпринимал смелые шаги: посещал иудейские синагоги, мусульманские мечети, инициировал общие молитвы христиан и представителей других религий. Эта тактика, безусловно, нетрадиционная для ватиканских Понтификов прошлых времен, была, однако, тактикой «малых шагов».

Распад Советского Союза и всей созданной им социально-политической системы в других европейских странах вывел угнетенные в них религии на путь свободы и обновления. Православие в России и других постсоветских республиках, ставших независимыми странами, начало быстрыми темпами возрождаться, приобретать статус если не государственных или официальных, то привилегированных Церквей, с которыми считались новые власти и даже опирались на них в своих внутренних и внешних политических курсах. Ватикан и прежде всего Папа-славянин хорошо понимали, какую роль и какое место в истории, культуре, духовной жизни славянских народов, прежде всего российского, занимает православие, которое в 90-е гг. XX в. начало отсчет своей новейшей истории.

Именно это побуждало Иоанна Павла II действовать последовательно, энергично, в духе несколько притихшего в 80-е гг. аджорнаменто. Понтифик понял, что концепция приоритетности католической экклезиологии и католического сотериологического эксклюзивизма уже не может быть определяющей в восточной политике Ватикана, центральным пунктом которой стала православная Россия. Концепция экуменизма, всесторонне обоснованная Папой в энциклике “*Ut unum sint*” (1995), фактически заменила концепцию католического сотериологическо-

го эксклюзивизма, которая в течение столетий была камнем преткновения между православием и католицизмом и вскормила униатизм, поскольку служила теологической основой уний Православных Церквей с Римом.

Концепция экуменизма, изложенная в “*Ut unum sint*”, отмечена такими новациями:

- Католическая Церковь признает, что по вине многих ее членов, недостаточной верности многих ее иерархов, а также ошибок, с которыми ежедневно сталкиваются члены Церкви, и кризисных явлений, в течение столетий потрясавших Церковь, «намерения Божии становятся все менее выраженными и понятными»;

- «исток святости и правды», разными способами присутствующие и действующие вне Католической Церкви в сообществах других христиан, являются объективным основанием для церковного единства между ними и Католической Церковью;

- вне границ Католической Церкви не существует экклезиологической пустоты, поскольку элементы большой стоимости (*eximīa*), которые в Католической Церкви интегрально включены в полноту средств спасения и благословенных даров, создающих Церковь, находятся также и в других христианских сообществах;

- «наши отлученные братья» (т.е. православные) совершают много христианских обрядов, которые «открывают вступление в сообщество спасения»;

- «все эти элементы святости и правды заключают в себе призыв к единству», и в них находится полнота экуменизма;

- концепция экуменизма не сводится к тому, чтобы сплюсовать между собой все духовные и экклезиологические богатства, рассеянные в разных христианских сообществах, и создать Церковь, которую Бог мог бы ожидать в будущем. Элементы такой Церкви уже существуют «в целой полноте» в Католической Церкви, а также без такой «полноты в других сообществах», где аспект христианской тайны иногда проявляется весьма выразительно;

- предлагаемый экуменизм направлен на то, чтобы начальное церковное единство, выраженное в «истоках святости и правды» различных христианских Церквей и сообществ вне Католической Церкви, разрасталась до полного церковного единства;

- благодаря экуменизму «контемплация больших Божиих дел» (*mirrabilia Dei*) обогатилась новым экклезиологическим пространством: наблюдаемым действием Святого Духа в других христианских сообществах; открытием примеров святости и опыта неограниченных богатств тайны общения святых во время контакта с незнакомыми до сих пор формами христианской активности;

- экуменизм усиливает тенденцию к отказу от понимания верующих, находящихся вне Католической Церкви, как «отлученных братьев» и замене его характеристикой, которая выражает «дух церковного единства»: «другие христиане», «другие крещеные», «христиане других Церквей и сообществ, которые пока что не находятся в полном единстве с Католической Церковью»;

- вместе с тем сделано ударение на том, что экуменизм является проявлением «коренных изменений, которые происходят в экклезиальной ментальности». Диалог с восточными Церквями Иоанн Павел II поставил в центр своих экуменических усилий, поскольку признавал, что «Восточные Православные Церкви имеют богатую

литургическую и духовную христианскую традицию, имеют истинные таинства, сохраняют тесную связь с апостольской наследственностью, владеют таинством священства и евхаристии, благодаря которым они объединены с нами крепчайшими узами»⁷.

Назвав себя «экуменическим Папой», а свой понтификат – «началом экуменической эпохи» в истории христианства, Иоанн Павел II высоко оценил роль «экуменического» Константинопольского Патриарха Димитрия I как Вселенского Православного Патриарха в «установлении теологического диалога между Католической Церковью и всеми Православными Церквями, которые находятся в каноническом единстве с Константинополем»⁸.

Действенным инструментом «теологического диалога для установления экуменического пространства» стала Смешанная международная комиссия по теологическому диалогу между Католической Церковью и Православными Церквями, образованная в 1979 г. Эта комиссия, как отмечается в энциклике “*Ut unum sint*”, получила задание «работать на перспективу достижения обоюдного согласия для восстановления полного церковного единства между Католической и Православными Церквями»⁹.

Иоанн Павел II отметил, что работа Смешанной международной комиссии уже отмечена значительным прогрессом, поскольку она пришла к общей мысли о том, что «Католическая Церковь и Православная Церковь уже вместе могут признавать общую веру в Тайну Церкви, а также связь между верой и таинствами», и что «... в наших Церквях апостольское наследие имеет фундаментальное значение для святости и единства Божьего народа»¹⁰.

Эти согласованные фундаментальные теологические положения были признаны Римским Папой и Константинопольским Вселенским Патриархом как «чрезвычайно важный пункт для развертывания дальнейшего диалога между Католической и Православными автокефальными Церквями, поскольку такие экуменические и теологические положения создают основание, которое позволяет католикам и православным давать правильные и согласованные свидетельства относительно нашей эпохи, чтобы Господнее Имя было провозглашаемо и окружено хвалой».

В энциклике “*Ut unum sint*” Иоанн Павел II также утверждает, что в последнее время Смешанная международная комиссия «сделала важный шаг вперед в весьма деликатной дискуссии на тему метода, который нужно применять для достижения полного церковного единства Католической Церкви и Православной Церкви»¹¹: «создала доктринальные основания для положительного решения проблемы, которая касается взаимоотношений Церквей-сестер»¹².

На чем строится эта доктрина, за счет каких уступок сторон она была принята? В сущности, был решен вопрос, «что делать с мучительным прошлым». Весь

⁷ *Ut unum sint*. Roma. 23.05.1995. § 50.

⁸ *Ibid.* § 52.

⁹ *Ibid.* § 60.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

пафос Баламандского документа Смешанной международной комиссии для теологического диалога Католической Церкви и Православных Церквей направлен против «ментальности обращения» других христиан в свою Церковь методом униатизма и внедрения уний.

Концепция Баламандского документа построена на следующих новациях:

- разные попытки достижения единства Церквей, предпринимавшиеся ранее в зависимости от политической, теологической, исторической и духовной ситуации каждой эпохи, не позволили достичь полного единства между западной и восточной Церквями, а наоборот, обострили отношения, вызвали новые разногласия;

- униатские инициативы последних четырех столетий в разных регионах Востока, которые привели к соединению отдельных сообществ с Римской Церковью, послужили причиной разрыва этих сообществ с материнскими восточными Церквями не без вмешательства внецерковных интересов; возникшие восточные Католические Церкви (униатские) стали источниками конфликтов, в первую очередь для православных, а потом и для католиков;

- унии с Римской Столицей не достигли утверждения единства между Католической и Православными Церквями, хотя и основывались на интенции и аутентичности экуменического завещания Христа: «чтобы все были одно»; обе Церкви руководствовались теологическим видением, позволявшим им считать себя единым депозитарием спасения;

- с точки зрения способа, с помощью которого и католики, и православные по-новому открывают и признают себя как Церкви-сестры, «униатизм уже не может быть принятым ни как метод для применения, ни как модель достижения единства между Церквями»;

- Католическая и Православная Церкви взаимно признают себя как Церкви-сестры, их экуменические усилия направлены на достижение полного и окончательного сообщества между ними в отношении содержания веры и ее импликации, которая не была бы ни поглощением, ни подчинением, а лишь встречей в истине и любви.

Согласованные практические принципы Баламандского документа, направленные на установление экуменической модели «достижения полного и окончательного сообщества» Католической и Православных Церквей, имели целью «привести к присущему и дефинитивному решению трудностей, которые восточные Католические церкви (унионные) приносят Католической Церкви»¹³. Восточные Католические Церкви (а это касается и Украинской Греко-Католической Церкви), судя по этому принципу «присущего и дефинитивного решения трудностей», создаваемых ими для Ватикана в экуменическом процессе и дипломатических контактах с иерархией Вселенского Православия в Константинополе и особенно в Москве (а также в Киеве), стали заложницами ситуации, в которой «униатизм стал теперь мучительной и трудной экуменической проблемой», поскольку уния воз-

¹³ Документ Змішаної міжнародної комісії для теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою (Теологічна школа в Баламанді, 17–24 июля 1993. VII пленарна сесія. § 17).

ника «в пределах Церкви, которая принадлежит к прошлому» (речь идет о пост-тридентской Католической Церкви)¹⁴.

Баламандский документ признает право униатских Церквей на существование, «чтобы удовлетворять лишь религиозные нужды своих верных». Отмечается, что «нельзя добиваться их ликвидации», поскольку восточные Католические Церкви «не имеют права жить в изоляции». «Если восточные Католические Церкви будут верны себе и своему призванию Богом, то они должны быть открытыми как католицизму, так и православию, всегда действовать способом, который будет содействовать полному объединению между ними, что, в конце концов, завершится тем, что восточный католицизм станет лишним как отделенное явление»¹⁵.

Баламандский документ дает практические установки, как вести себя восточным Католическим Церквам в экуменическом процессе:

- Римо-Католическая Церковь будет помогать восточным Католическим Церквам также подготовиться к полной сопричастности между Католической Церковью и Православной Церковью;

- Католические Церкви – латинского и восточного обрядов – не будут склонять своих верных к переходу из одной конфессии в другую и не будут осуществлять политику прозелитизма среди православных;

- католические и православные епископы, юрисдикции которых распространяются на одной территории, должны проводить общие консультации перед планированием своих душепастьерских мероприятий по организации новых церковных структур в регионах, которые традиционно находятся под юрисдикцией Православной Церкви;

- для осуществления эффективных экуменических мероприятий по объединению двух Церквей – Католической и Православной необходимо обратить внимание на подготовку новых священнослужителей, которые не были бы связаны с устаревшей еkkлeзиологией униатизма, а наоборот, получили бы достаточное знание об апостольской наследственности, аутентичном исповедовании христианских таинств традиционно укорененной в регионе Православной Церкви; вместе с тем «...необходимо подготовить объективное и правдивое изложение истории, чтобы иметь согласованную и даже общую историографию двух Церквей» (Православной и Греко-Католической).

В зарубежной католической печати, в частности польской, предлагаются разные оценки Баламандского документа – от одобрения до возражения, при этом обращается внимание на украинский контекст проблемы. Отмечается, что «непосредственные наследники Брестской унии имеют намного более сложную задачу по выполнению этого документа по причине делений в украинском православии». При этом уточняется, что Греко-Католическая Церковь на Украине «формально приняла Баламандский документ и старается внедрять в жизнь его практические поручения». Однако в связи с расколом среди православных, а также их нереши-

¹⁴ Hryniewicz W., *ks.*, OMJ (Lublin). Brzeska unija Kościelna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa. S. 72.

¹⁵ Keleher S. Balamand and the Gree-Catholic Church of Antioch // Eastern Churches Journal. 1996. 3. al. S. 24.

тельностью относительно принятия этого документа возникает препятствие для развития экуменизма на Украине¹⁶.

Прошло почти 17 лет после принятия Баламандского документа, подготовленного, как отмечалось в энциклике “*Ut unum sint*”, «довольно авторитетным составом теологов». Однако эта экуменическая работа пока не дает в широком контексте православно-католического диалога ожидаемых результатов. Проблема экклезиологического и сотериологического эксклюзивизма до сих пор не исчерпана. Экуменическое затишье время от времени нарушается заявлениями, комментариями и даже учтывыми декларациями как в Риме, так и в Москве. Сдержанной экуменической позиции придерживается Константинопольский Вселенский Православный Патриархат, хотя иногда происходят и экспрессивно-эмоциональные взрывы, и он бросает вызов Московскому Патриархату, обвиняя его во всеправославном империализме с претензией «Третьего Рима».

5 сентября 2000 г. Конгрегация вероучения, которую к тому времени возглавлял кардинал Йозеф Ратцингер (нынешний Понтифик), сделала достоянием гласности Декларацию “*Dominus Iesus*”, привлечшую внимание всего христианского сообщества на Востоке и Западе. Цель этой декларации, как отмечалось, – «четко очертить концептуальные принципы Церкви и определить отношение к другим религиям». Далее утверждалось, что «Католическая Церковь является не одной из дорог спасения, а единственно возможной дорогой спасения». В православных кругах такой «концептуальный принцип» расценили как отход от экуменической идеологии энциклики Иоанна Павла II “*Ut unum sint*” и возвращение к посттридентскому сотериологическому эксклюзивизму.

10 июля 2007 г. Конгрегация вероучения снова обнародовала документ под названием «Ответы на вопросы, которые касаются некоторых аспектов о Церкви», в котором, в сущности, повторялись основоположные принципы декларации “*Dominus Iesus*” от 5 сентября 2000 г. Как отмечалось в «Ответах на вопросы...», главная цель опубликованного документа – «уточнение ответов на несколько вопросов, во избежание ошибочных или поверхностных толкований учения II Ватиканского собора». Основной вопрос этого документа – как понимать утверждение, согласно которому «Церковь Христова находится в Католической Церкви»? При этом отмечалось, что это утверждение пережило разные толкования, но «не все они соответствовали соборному учению о Церкви».

Православная сторона не замедлила со своими комментариями. Епископ Венский и Австрийский, представитель РПЦ при Европейском Союзе Илларион (Алфеев) заявил, что положение этого документа о «Церкви Христовой, которая находится в Католической Церкви», является идеей, не разделяемой православными, поскольку они верят, что «Церковь Христова находится, присутствует и действует в Православной Церкви». Со своей стороны митрополит Кирилл (Гундяев), который возглавлял церковную структуру внешних связей Московского Патриархата, с сарказмом заявил, что новый документ Конгрегации вероучения может содей-

¹⁶ Polska-Ukraina 1000 lat sasiedstwa. S. 73.

ствовать экуменическому делу именно в том, что «для честного богословского диалога необходимо знать позицию собеседника».

12 июля 2007 г. Бенедикт XVI, комментируя опубликованный 10 июля документ Конгрегации вероучения, заявил: «Христос создал на земле одну Церковь, которая представлена в полной мере Католической Церковью. Другие Церкви – Православная и протестантские – не могут претендовать на такое положение». Реагируя на это заявление, тот же митрополит Кирилл из Московского Патриархата сказал: «Это честное заявление. Оно намного лучше, чем так называемая “церковная дипломатия”. Заявление Папы еще дальше отодвинет его возможную встречу с Патриархом Алексием II”.

Октябрьская (2007) православно-католическая встреча в Равенне (Италия) удостоверила, что, вопреки отъезду российской делегации из-за споров между Московским и Константинопольским Патриархатами, состоялось радикальное улучшение духа православно-католических отношений. Кардинал Вальтер Каспер как глава Папского Совета по содействию единству христиан заявил 23 ноября 2007 г. на папской консистории, что «в Равенне началась новая фаза диалога, на которую мы возлагаем много надежд. “Равенский документ” знаменовал важное достижение, впервые наши православные коллеги признали вселенский уровень Церкви и, более того, признали, что на этом уровне также существует *protos* (примас), которым может быть только епископ Рима, согласно иерархии давней Церкви». Отношения Апостольского Престола с Московским Патриархатом, по мнению кардинала В. Каспера, «заметно улучшились на протяжении последних лет». Будущая встреча Римского Папы и Московского Патриарха не отрицается ни Римом, ни Москвой, которая однако, как отметил кардинал, считает, что «сначала целесообразно было бы решить проблемы, которые, на их взгляд, существуют ныне в России, прежде всего на Украине». Речь идет о латинском католическом прозелитизме вообще на «канонической территории РПЦ» и возобновлении Греко-Католической Церкви на западе Украины после ее ликвидации в 1946 г., в результате чего православие из этого региона было вытеснено.

Подводя итоги текущего состояния экуменических отношений между Католической Церковью и другими христианскими конфессиями, прежде всего Православной Церковью, кардинал В. Каспер напомнил, что «мы все еще спешно нуждаемся в очищении исторической памяти», чтобы «на основе традиции первого тысячелетия исцелить раскол между Востоком и Западом и восстановить полное церковное единство, чтобы Церковь в третьем тысячелетии смогла дышать “обеими легкими”»¹⁷. Активный экуменизм кардинала В. Каспера проявился и в Киеве во время презентации его «Учебника по духовному экуменизму». Ссылаясь на постановления II Ватиканского собора, кардинал обозначил Церковь как сопричастность и на этом основании сформулировал: «Церковь Христова сосуществует в Католической Церкви»¹⁸. Определение «сосуществует», на наш взгляд, – это гибкое смягчение сотериологического эксклюзивизма посттри-

¹⁷ Экуменізм кардинала Каспера: істина – це найголовніше // Католицький вісник. 2008. 13 серпня. № 1. С. 13.

¹⁸ Каспер В., кардинал. Підручник з духовного екуменізму. Київ, 2007. С. 13.

дентской экклезиологии “extra Ecclesiam Romanam nulla salus” и, в конце концов, снятие ригористических экклезиоцентричных формулировок документов Конгрегации вероучения 2000 и 2007 гг., поскольку такой модус-вивенди оставляет пространство для «сосуществования» в Христовой Церкви и Православной Церкви. Таким образом, Церковь Христова может дышать «двумя легкими».

В отношении украинского конфессионального контекста и украинского экуменизма хотелось бы отметить следующее. Особенность украинского христианства состоит в его дуалистичности, амбивалентности, которые привели к возникновению на Украине двух ветвей Вселенской Церкви – восточной и западной. История распорядилась так, что на Украине параллельно существуют одна из самых больших в мире Православных Церквей и самая большая Греко-Католическая Церковь. Национальные и духовные интересы Украины требуют осознания дуалистической природы этого христианского наследия как наиболее ценного духовного достояния, которое должно развиваться по принципу взаимообогащения и взаимодополнения.

© Яроцкий П.Л., 2010

ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЕВАНГЕЛЬСКОМ ПРОТЕСТАНТИЗМЕ*

Евангельский протестантизм формируется в XX в. как межконфессиональное движение, вновь актуализировавшее базовые открытия Реформации и сопоставившее аутентичность Евангелия с историческим опытом Церкви. Основным вектором развития движения становится социализация Церкви и актуализация ее проповеди.

Теоретическим основанием концептуализации феномена евангельского протестантизма является принцип плюрализма как фундаментальной социальной и богословской категории. Социальными предпосылками для выделения евангельского протестантизма как самостоятельного типа религиозного учения можно считать социальную и культурную неоднородность Церквей. В протестантизме наряду с «магистерской» (основной) Реформацией, сохранившей многие черты Католической Церкви и притязания на особое положение в обществе, выделяют также Реформацию радикальную¹. Последняя продолжила традиции средневековых сепаратистских и еретических движений, настаивая на общинности и равенстве, простоте культа, отделении от мира. Приняв основные богословские положения европейской Реформации, евангельский протестантизм заимствовал социальные формы у анабаптистов и других радикальных движений².

В своей социальной практике евангельский протестантизм акцентирует оппозиционность официальной религии, литургии противопоставляет общение, сложности культа простоту и непосредственность, иерархии неформальные межличностные отношения.

Существует противоречие между богословием, открывающим широкие возможности для актуальных, в том числе модернистских, интерпретаций, и социальной практикой евангельских общин, занимающих, как правило, маргинальное положение в обществе. Данная напряженность отражает не столько разнообразие течений в протестантизме (от государственных лютеранских и реформатских

* Публикуется в новой редакции по: *Черенков М.М.* Європейська Реформація та український євангельський протестантизм: Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності. Київ, 2008. С. 83–96.

¹ *Любашенко В.* Протестантизм в Україні: створення стереотипів триває // Незалежний культурологічний альманах «І». 2001. № 22. С. 90–103.

² *Прохоров К.* Не католики и не протестанты: Анабаптизм как третий путь // Богословские размышления. 2004. № 6. С. 130–145.

Церквей до маргинальных и ранее преследуемых менонитских и евангельских общин), сколько внутреннюю специфику парадигмы Реформации, ее сущностный антиномизм, восходящий к евангельскому принципу «быть в мире, но не от мира» и церковному учению о «нераздельности-неслиянности».

Общепротестантские установки на активное повседневное служение и преобразование мира, благополучие, социальную работу, культурную деятельность, участие в государственных делах в евангельском протестантизме проблематизируются. Личное благочестие, пиетистская замкнутость на изучении Библии и молитве, этический ригоризм ограничивают возможности участия в общественной жизни, предпринимательской инициативы, творчества, развития собственной культуры.

Главными формами социального служения в евангельском протестантизме являются сфера «малых групп» и стратегия «малых дел», что объясняется не только маргинальным положением в обществе, но и эсхатологическими представлениями. Общим тезисом для богословских учений евангельских Церквей можно считать уверенность в скором пришествии Христа и начале Последнего Суда, что также вступает в противоречие с общепротестантским принципом активной деятельности верующего в мире, которая не исчерпывается проповедью спасения, но включает также социальный, культурный и экономический труд преобразования мира.

В евангельском протестантизме социальное служение прямо связано с миссионерством и возвещением скорого конца света. Самоценность и самодостаточность добродетели в социально-богословском учении остается нераскрытой.

Евангельский протестантизм объединяет консервативные Церкви, занимающие критическую позицию по отношению к процессам модернизации и экуменизма. Кодификация собственного социально-богословского учения для этих религиозных движений является главным способом идентификации. Углубляющийся разрыв между богословием и социальной практикой, отчуждение внутрицерковной жизни от общественных процессов способствует маргинализации евангельских общин.

Можно констатировать перманентный богословский кризис евангельского протестантизма, в частности традиционных сотериологических и эсхатологических представлений. В то же время отказ протестантских Церквей Европы от буквалистского понимания эсхатологии, а также сведение миссионерской работы к социальному служению вызывают неприятие у консервативных общин.

Исторически евангельский протестантизм возник как реакция на непоследовательность реформы, догматизацию и оформление протестантской традиции («протестантской схоластики»), а также на попытки синтеза философско-богословского, культурно-религиозных, гуманистических прочтений христианства. В пиетизме и евангельских течениях многомерное, целостное представление о христианстве как мировоззрении и образе жизни редуцируется к внутренней духовности, закрытой, контркультурной вере.

Тематизация личности, индивидуальности, призвания сосуществует в евангельском протестантизме с признанием глубокой и прочной взаимосвязи личного и общественного, индивидуального и церковного (общинного, «соборного»). Само понимание призвания отсылает не столько к личностной самореализации, сколько к добровольному служению в обществе и для общества, предполагает со-

циализацию и воцерковленность человека. Согласно богословию протестантизма верующий изначально, с момента духовного возрождения, присоединяется к христианской общине (а также к «незримой Церкви»), подотчетен ее руководству, соблюдает дисциплину, помогает другим и сам получает помощь. Таким образом, протестантское представление о способе бытия личности в обществе, ее природе и призвании вступает в противоречие с современными учениями о личной религии.

Евангельское понимание взаимосвязи личности и социума также предполагает служение всему обществу, а не только своей общине, открытость миру и «вхождение в мир». В этом аспекте учение европейской Реформации вступает в противоречие с сепаратистскими и фундаменталистскими представлениями о принадлежности личности верующего к изолированной и самодостаточной общине, равно как с обособлением и маргинализацией христианской общины в социуме.

Протестантское учение о призвании личности основывается на евангельских принципах многообразия даров, всеобщего священства, равенства всех перед Богом. Независимо от социального статуса, образования и положения в церковной иерархии, верующий призван реализовать свои способности во всех сферах общественной жизни, среди которых церковная – всего лишь одна из многих. Тем самым в протестантизме преодолевается дуалистическая установка по отношению к обществу, культуре, науке, политике.

Отношения личность–общество, образующие одну из универсальных антиномий общественно-религиозной жизни, в протестантизме видятся ассиметричными: акцентируется момент личностный, индивидуальный. Вместо сложных социально-церковных схем достижения спасения и святости утверждается возможность непосредственных личных отношений с Богом. Вместо служения обществу как тотальности верующий призывается к служению «ближнему». Бог и ближний в их индивидуальности и конкретности выступают символическими фигурами, объединяющими христианскую общину и регулирующими отношения внутри и вне ее.

Евангельский протестантизм актуализирует учение о двух градах и, сохраняя особенность христиан, их принадлежность небесному граду, учит реализовать их призвание в граде земном, вводя его в расширяющееся Царство Божие, преображая и устраняя двойственность. Задача «расширения Царства Божия» приобретает особую популярность в современном евангельском протестантизме как альтернатива секуляризации и «мирскому христианству»³.

Присутствуя в обществе как социальный институт и созидательная общественная сила, евангельская община акцентирует свою автономию и занимает критическую позицию по отношению к тоталитарным тенденциям, нарушениям прав человека, монополизации религиозной жизни, ограничениям религиозной свободы. В отношениях личности и общества Церковь сохраняет самостоятельность как их альтернативная модель, фактор гармонизации, источник христианских социальных норм.

³ Мельничук О. Будуючи Царство Боже в Україні // Вісник Відродження. 2006. С. 59.

Ценность личности, избрание и призвание свыше, Божественное исцеление порочной воли и разума в протестантском богословии служат основанием для активной и творческой преобразовательной деятельности в Церкви и в миру.

Исторические и богословские предпосылки определили главную интенцию протестантизма на деятельность, а не на созерцание. В протестантизме был осуществлен переход от созерцательной мистики к пророческой религии прямого социального действия. Особый смысл деятельности – спасающей и преображающей – извлекался из соотношения текущего дня и скорого конца света. Эсхатологический сценарий будущего исключал расточительство, ограничивал личное потребление, мотивировал к накоплению и благотворительности.

Протестантизм как социокультурная парадигма оказал влияние на формирование новых экономических отношений и специфического этоса капиталистического предпринимательства. Однако впоследствии усилившийся конфликт между «протестантской этикой» и «духом капитализма» способствовал преобразованию религиозной мотивации в рационально-прагматическую. Бесконечно расширяющееся производство, миф о прогрессе и сциентизм образовали специфическую общественную парадигму, в которой религиозные и этические аспекты сведены к требованиям технической рациональности.

Социально-богословское учение Реформации содержало потенциал социально-реформистских идей и новаций, открыло возможность для разнообразных интерпретаций. Новоевропейская цивилизация востребовала те из них, которые соответствовали духовной ситуации времени и ресурсным потребностям общественного производства как целостной системы.

Транзитному обществу, изучающему опыт развитых европейских экономик для ускоренной модернизации, необходимы изначальная коррекция направления и содержания стихийных социально-экономических процессов, введение этических регулятивов роста, формирование специфического этоса, обращение к социокультурным основаниям новоевропейской цивилизации, сопоставление и адекватный взаимоперевод религиозно-этической и рационально-прагматической мотиваций⁴.

Протестантизм по сравнению с историческими Церквями представляет собой иной образ, образ «открытого» христианства. Бурный рост протестантских Церквей в странах третьего мира, экуменические инициативы и проникновение протестантских духовных течений в католическое и православное сообщества бросают вызов религиозной традиции, устоявшимся формам ее присутствия в социуме. Протестантское социальное богословие прошло длительную эволюцию от маргинальной субкультуры до «социального евангелизма», и далее – через «богословие кризиса» к «богословию надежды». Главными особенностями социально-богословской позиции протестантских Церквей можно считать перманентную актуализацию традиции, созвучие логике общественных процессов, интенцию на конгруэнтность основным тенденциям времени по формуле вызов-ответ.

⁴ Подберезский И. Маркс или Вебер? // Мирт. 2003. № 5. С. 9.

В отличие от исторических Церквей, акцентирующих традицию как структурирующий и формообразующий принцип социальных отношений, в протестантизме главную роль играет архетип Реформации («реформированная Церковь продолжает реформироваться»). В социальном плане это означает открытость преобразованиям, готовность к рискам и ориентацию на долгосрочную перспективу, что отличает евангельские Церкви от традиционных, в которых доминируют статичность, закрытость и ориентация на прошлое (традицию).

Очевидна типологическая близость конфессий к определенным типам социальной и политической организации. Протестантское социальное богословие представляет собой теоретическое обоснование демократии как наиболее приемлемого общественного устройства на данном этапе развития цивилизации. Обнаруживается устойчивая связь между протестантским богословием, рыночной экономикой, этикой предпринимательства, автономией культуры как десакрализованного пространства творчества.

Активное участие в жизни общества, восполнение формальной рационализации мира духовно-этическими смыслами, защита демократических ценностей и свобод, утверждение плюрализма как базового социального принципа, проповедь христианского персонализма и общинности как альтернатив эгоцентризму и коллективизму выделяют протестантизм в современном обществе как особый социальный тип.

В протестантизме проблематизируется связь традиции и современности и формулируется богословская задача реформации – актуализация традиции. Достигается это через философско-богословский и культурно-богословский синтез, секуляризацию Церкви как социального института, раскрытие герменевтического потенциала традиции.

Протестантское богословие предложило развитую теорию секуляризации как объективного исторического процесса взросления человека, достижения им совершеннолетия. В секулярных версиях богословия христианство – это не столько отдельный институт и сообщество, сколько специфический модус жизни внутри социума, особое религиозное принятие и преображение мира во всем многообразии его аспектов и связей. Протестантизм оказался созвучным глубинным интенциям деконструктивизма и постмодерна, противопоставив плюрализм современных свободных интерпретаций догматизму традиций-метанарратий.

Социально-богословские доктрины протестантских Церквей ориентированы не столько на сохранение традиции, сколько на ее контекстуализацию и творческое развитие, условием чего является практика постоянного перевода языка богослужения и священных текстов на язык современности. В протестантизме отрицается сакральность языка и вводится плюрализм языковых практик, конкурирующих в более адекватном выражении аутентично евангельских смыслов.

В евангельском протестантизме сохраняется критическая позиция по отношению к попыткам культурно-философского обоснования и выражения христианского провозвестия. Подходы, разработанные в протестантском богословии XIX–XX вв., остаются мало востребованными и практически неприменимыми в отечественных евангельских Церквях. Причина этого – отсутствие собственной развернутой богословской системы, авторитет неписанной традиции евангельско-

го «братства», опирающейся больше на личностные и исторические аргументы, чем на логическое обоснование. Дискуссия о взаимосвязи и взаимоопределении богословия, культуры, философии; способах преобразования традиции; сопряженности церковных и общественных процессов не получила продолжения в Церквях. Развитие богословского образования, расширяющиеся контакты с европейскими протестантскими Церквями и научными центрами, инициативы местных Церквей по созданию специальных богословских комиссий (творческий совет, комитет по выработке стратегии и видения, богословское общество и др.) способствуют вхождению в проблемное поле современных социально-богословских дискуссий, их системному осмыслению в широком культурном контексте, формированию собственной принципиальной социально-культурно-богословской позиции.

Позиционирование протестантских Церквей как евангельских, а не традиционных, т.е. восходящих к раннему христианству и всякий раз заново и творчески выражающих его универсальное провозвестие в национальной культуре и на современном языке, требует социально-богословского обоснования в виде развернутой интерпретационной системы.

Отечественный евангельский протестантизм, возникший в народной среде и получивший широкую общественную поддержку, сегодня находится в процессе новой социально-богословской идентификации, что предполагает актуализацию традиции, ее богословское оформление и культурно-богословский творческий синтез, адекватное выражение социальной позиции.

Основной тенденцией современных трансформаций можно считать эволюцию к большей открытости в согласии с общественным вектором развития. Применительно к религии и Церкви «закрытость» указывает на такие особенности Церкви как социального института: иерархичность, традиционализм, коллективизм, риторика борьбы и войны с инакомыслящими и внешним миром, субкультурность, самодостаточность. «Открытость» предполагает признание личной свободы и ответственности, ориентацию на будущее, преобразование традиции, ценность новаций, диалог, многомерное выражение в культуре, служение обществу как главную задачу социальной деятельности.

Формирование открытого образа протестантской Церкви связано со структурными переменами и общественными трансформациями⁵. В протестантизме Церковь как институт преобразуется в Церковь как сообщество, в котором организующую роль играют межличностные горизонтальные связи. Структура деятельности современных протестантских общин аналогична способам существования и взаимодействия сетевых сообществ. Подобные формы организации соответствуют новой социальной картографии и продолжающимся радикальным демографическим переменам.

Открытой социальной системе соответствует открытый тип богословской системы, связанный с апофатическим методом и адогматикой как специфической структурой богословского дискурса. Неразвитость социально-богословской концепции в евангельском протестантизме указывает на сохраняющиеся черты «закры-

⁵ Кондюк Д. Богослужение в условиях постмодернистской культуры: неизменяемая сущность служения // Материалы Второго богословского форума «Богословие в богослужении». Ровно, 2007. С. 184.

той» Церкви: редукцию социального к церковному, господство канонизированных форм, ограничения литургического и культурного творчества, отождествление традиционного толкования вероучения и евангельских истин.

Открытость и закрытость соприсутствуют в практике протестантских Церквей и в своей конфликтности образуют проблему, неразрешимую без системной социально-богословской рефлексии. Открытость евангельских общин для социально незащищенных групп, а также для среднего человека, человека массы, контрастирует с закрытостью для интеллигенции. Открытость разным формам благотворительности контрастирует с закрытостью по отношению к культурным контактам с внешним миром. Открытость социальной работе оборачивается закрытостью, поскольку сводится к миссионерской деятельности. Признание многообразия типов церковного устройства, форм служения, социально-богословских подходов является главным условием преобразования евангельского протестантизма в открытую Церковь.

Открытость протестантского богословия критике системы вступает в противоречие с канонизацией собственной неписанной традиции. Освоение недогматических версий протестантского богословия, плюрализм интерпретаций, расширение круга ортодоксии открывает для евангельских Церквей перспективы объединения в единое евангельское сообщество, закладывает внутрицерковные основания для формирования и перманентного реформирования богословской традиции.

Среди необходимых составляющих структуры открытого протестантизма следует отметить наличие христианской интеллигенции как источника творческих новаций, демократизацию церковного устройства (выборность и ограничения автократии пастора, активное участие прихожан в управлении общиной, развитие альтернативных форм служений), экуменическое взаимодействие с другими евангельскими Церквями, культурное наполнение и творческое изменение организационных форм, поощрение культурного многообразия, деятельность независимых христианских СМИ, богословские дискуссии, культуру диалога как условия сосуществования разных традиций и способа решения социально-богословских вопросов.

Отечественный евангельский протестантизм как самостоятельный феномен религиозной жизни общества отражает структурные трансформации в Церквях евангельских христиан, баптистов и пятидесятников и является закономерным результатом эволюции социально-богословских представлений. Демократические преобразования в постсоветском обществе и «европейский выбор» как вектор культурно-цивилизационного развития способствуют внутрицерковной реформации евангельского протестантизма. Можно говорить об определенной конвергенции общественных и внутрицерковных процессов, которые сходятся в направлении формирования открытого общества и открытого христианства.

Практический интерес к религиозоведческому изучению евангельского протестантизма как социального феномена обусловлен его мощным реформистским потенциалом, широкой социальной базой, позиционированием себя как народной Церкви, что может способствовать превращению религиозных институтов в институты гражданского общества, а также складыванию на основе протестантского сообщества среднего класса и демократически ориентированного электората.

Для современных евангельских Церквей парадигма европейской Реформации представляет собой проекцию евангельских принципов, ценностей и идеалов на все аспекты жизни современного общества, попытку актуализации раннехристианской модели Церкви в изменившейся социокультурной ситуации⁶.

Рецепция парадигмы Реформации и ее творческая инкультурация в евангельском протестантизме может выражаться в следующих формах: формировании богословской системы и целостной мировоззренческой позиции евангельских христиан, активном социальном служении, участии в социокультурной и политической жизни общества, модернизации церковного устройства и служения, экуменизме, формировании устойчивой проевропейской культурной идентичности.

Становление евангельского протестантизма как межконфессиональной общности совпадает по времени с новой конфессионализацией церковной жизни, что выражается в поиске действенных форм экуменизма, когда сохраняющееся многообразие Церквей и конфессий объединяется не новой структурой, а общим видением социального служения, когда социально-богословские вопросы начинают доминировать над собственно догматическими. Освоение европейского культурно-богословского пространства, конфликт секуляристских, постмодернистских, постлиберальных версий богословия с устной традицией «евангельского братства» приводят к необходимости переосмыслить «круг ортодоксии» евангельских Церквей. Рост харизматических движений является вызовом для единства евангельских церквей, входящих в Союзы евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) и христиан веры евангельской (ХВЕ), поскольку приводит к оттоку из общин молодежи, творческих и наиболее активных членов Церкви.

Неопределенность общей позиции евангельских Церквей в отношении социальных и культурных аспектов служения в ближайшее время может привести к усилению сепаратистских и фундаменталистских движений, крупнейшим союзам угрожает децентрализация и регионализация. Традиция «евангельского братства», сложившаяся в советский период, оказывается референтной для наиболее консервативных Церквей, в то время как европейская Реформация становится социальной, культурной и богословской парадигмой для современных евангельских христиан, ищущих способы актуализации своей веры и ее инкультурации в постхристианском обществе.

Очевидно, что для преодоления кризиса идентичности евангельскому протестантизму необходимы критическое богословское самоосмысление, воссоздание нарушенных историко-культурных связей с европейской Реформацией, последовательная социально-богословская идентификация.

© Черенков М.Н., 2010

⁶ Гончаров К. Незмінний Бог закликає до змін // Євангельська нива. 2006. № 1. С. 24.

ЭТНОСОХРАНЯЮЩАЯ РОЛЬ ИСЛАМА В ЖИЗНИ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ НА ТЕРРИТОРИИ УКРАИНЫ*

В настоящее время в пределах Украины проживают представители 26 тюркоязычных народов. Значительная часть из них живет на украинских землях много веков, другие же поселились здесь относительно недавно. Почти все они, за исключением гагаузов, исповедуют ислам. Наибольшими мусульманскими этносами на Украине являются крымские и волжские татары.

Ислам постепенно начинает играть все более заметную роль в сложных этнополитических процессах, происходящих в современной Украине. В частности, в последнее время он серьезно сказывается на общей религиозной ситуации, глубоко влияет на межрелигиозные и межконфессиональные отношения, воздействует на этноконфессиональные и этнокультурные явления. Наиболее заметно это проявляется на примере *крымских татар*, для которых ислам – не просто вероучение, а целый компендиум, настоящая «школа жизни», благодаря чему он во многом определяет специфические черты их повседневной деятельности. Именно поэтому ислам тесно связан с культурой и бытом крымско-татарского народа, непосредственно вплетен в процесс формирования его национального самосознания, сохранения и воспроизводства этничности, консолидации народа.

Интегрирующие возможности ислама проявились в Крыму довольно рано, практически сразу после официального введения на этой территории данной религии. Постоянно существует в Крыму ислам с 1223 г., когда на этих землях был создан улус Золотой Орды. Тогда младший брат Батия – золотоордынский хан Берке (1209–1266), приняв ислам, начал активно внедрять его на полуострове. Еще более этот процесс усилился, когда крепость Судак перешла во владение турецкого султана Из-эд-Дина и турки начали осваивать южное побережье. Окончательное утверждение позиций ислама в Крыму связано с именем хана Узбека (1313–1342), который официально ввел его как государственную религию на полуострове. Завершил процесс исламизации большей части населения Крыма Тамерлан (1336–1405), который в своей политике опирался на мусульманское духо-

* Публикуется в новой редакции по: *Кирюшко М.* Етнозбіріаюча роль ісламу в житті тюркомовних народів України // *Ислам і євроінтеграція: проблеми і перспективи: наук. збірник.* Київ, 2006. С. 163–173.

венство и содействовал всемерному распространению «религии Пророка», требуя неукоснительного соблюдения норм шариата.

И в тот период, и в дальнейшем ислам оказался силой, эффективно объединившей заметно различающиеся между собой этнолингвистические и этнокультурные группы (сформировавшие крымско-татарский народ), которые были носителями довольно разного социального опыта и проживали в весьма неоднородной ландшафтной среде Крыма. Консолидации этих групп в единый этнос содействовали несколько факторов: эволюция местных адаптированных форм ислама в целостную систему мировосприятия, в которой нашли свое отражение доисламские верования жителей полуострова; общность правовых и нравственных традиций, принятых в Крымском ханстве и основанных на шариате; структурированность по четкому приходскому принципу мусульманского сообщества Крыма, которое развивалось преимущественно на уровне местных общин; принятие унифицированной системы исламской культовой практики и формирование единой письменной традиции, базирующейся на арабской графике. Главными составляющими национально-религиозной самоидентификации народа стали исламизированные духовные представления, национальные обычаи, быт и культура крымских татар, одинаковое понимание ими исламского смысла и символов культуры, что стало достаточным основанием для осознания разными субэтническими группами собственного единства как новой целостности.

Этнорегуляторные возможности ислама в среде крымских татар не были только историческим феноменом. В полной мере они проявлялись также и в сложных условиях жизни народа в составе Российской империи, и в бурных перипетиях XX в. В эти периоды влияние ислама на этническую интеграцию крымских татар полностью соответствовало универсальным классическим схемам сочетаемости мусульманской религии с определенной этничностью. В связи с этим есть все основания полагать, что любое исследование этногенеза, этносохранения и этновоспроизводства крымских татар без учета роли ислама как интегрирующего и генерализирующего фактора не может считаться ни системным, ни глубоким.

Для ученого, воспитанного в стране с преобладающей христианской культурой, очень часто скрытым остается тот факт, что ислам в сфере этнического самосознания своих носителей играет совсем иную роль, чем христианство в тех его формах, в которых оно знакомо большинству украинцев и русских. Исторически сложилась традиция, в соответствии с которой немало людей, номинально (по факту крещения в детстве) принадлежащих к православию, привыкли рассматривать христианство как нечто высокое и прекрасное, но несколько отстраненное от реальности, имеющее преимущественно культурно-символическое значение и существующее словно бы отдельно от повседневной жизни человека, не пересекаясь с ней и не влияя на нее.

Мусульманский мир, напротив, исходит из идеи универсальности, всепроникновения ислама, под доминантным влиянием которого находятся буквально все сферы человеческого бытия и, конечно, жизнь каждого человека в качестве единицы определенного этноса.

Другая сложность адекватного понимания роли и места ислама в процессах национальной интеграции связана с тем, что в своих базовых мировоззренческо-теологических основах это религия наднациональная. Один из авторитетных консервативных исламских ученых XX в. Аль-Маудуди много раз обращал внимание на то, что «ислам категорически отвергает любые проявления расизма по признаку цвета кожи или языка, а также разные националистические проявления, считая их ошибкой. Внимание к каким бы то ни было отличиям между людьми ислам считает пережитком и предрассудком доисламской эпохи»¹. Известно, что пророк Мухаммад всегда объяснял, что принадлежность к мусульманскому братству стоит выше национальной определенности. Духовные ориентации большинства мусульман обычно двухполюсны: они находятся под влиянием универсализма ислама, но сопряжены также с этничностью индивида, его принадлежностью к определенной нации, поэтому, с одной стороны, ислам действительно имеет вероучение наднационального характера, в связи с чем некорректно противопоставлять мусульман по национальному признаку, а с другой – культовая сторона ислама у мусульман разной национальной принадлежности различается специфическими этническими формами (например, у крымских татар это отдельные обрядово-бытовые обычаи, национальный круговой танец «Хоран», который выполнялся в дни мусульманских праздников и символизирует единство народа). Это свидетельствует о том, что ислам отнюдь не отрицает национального как такового, просто в вероучении ислама отстаивается идея равенства всех мусульман в религиозной и социальной жизни независимо от их национальности. Для человека, исповедующего ислам, он не является абстрактно-созерцательной системой рефлексии, а пронизывает собой весь духовный мир мусульманина, его менталитет, определяет семейно-брачные отношения, способы воспитания детей, дает твердые моральные ориентиры, придает своеобразный облик устройству быта, одеванию, отдыху людей, формирует даже экономические отношения. Именно благодаря этому спектру влияний ислам в реальной жизни оказывается тесно связанным с этничностью – формированием, сохранением и воспроизводством нации, национальной интеграцией. Объединяя этим верующих в определенное консолидированное единство, ислам в то же время требует и некоторого отмежевания от немусульманского окружения.

На протяжении всех столетий существования Крымского ханства и не в меньшей степени после его упразднения национальное самосознание крымскотатарского народа было интегрировано с исламскими ценностями, вокруг которых как идейного и культуuroобразующего центра формировался этнос.

Во времена Крымского ханства принадлежность большинства крымчан к исламу была важным признаком вновь сформированной этнической общности. Она отражала в особой, исламизированной форме высокий уровень усвоения ее членами представлений о собственной самобытности, этническом происхождении, общности судьбы, а также общее для всего народа видение будущего, характер своих отношений с окружающими народами.

¹ *Абу Аля Ал-Маудуди. Спосіб життя в ісламі. Львів, 1995. С. 23.*

Анализ этнонациональных представлений крымских татар уже с XIV в. доказывает безусловно доминирующую роль ислама в жизни данного народа, несмотря на синкретический характер национально-духовной традиции. В первые два столетия формирования крымско-татарского этноса зафиксировано взаимодействие и отдельные моменты слияния элементов домусульманских (языческих), христианских (православных) и иудейских (караимских) верований с приоритетом исламских ценностей.

Однако успешное создание целостного комплекса национально-религиозной интеграции крымских татар связано прежде всего со способностью ислама консолидировать отдельные тюркские кочевые племена на основе стройного монистического вероучения. Именно поэтому ислам оказался способен стабилизировать нестройную, неустойчивую систему государственной власти в ханстве, содействовать экономическим и политическим связям с соседними мусульманскими странами. Исламская концепция землепользования совпадала с отношением этих племен к земле, а способность данной религии адаптироваться к местным условиям хорошо сочеталась с традициями тюрков, шариатская умеренность в отношении к соседям-немусульманам слилась с веротерпимостью, свойственной крымским татарам дотурецкого времени.

Даже после установления в Крыму в 1921 г. власти большевиков крымским татарам первое время удавалось сохранять в быту элементы шариатского права, которое было окончательно упразднено в конце 20-х гг. В то время ислам с новой силой способствовал интеграции, консолидации и сохранению народа. С установлением коммунистической власти в Крыму было начато массированное наступление на религию, в том числе на ислам. В 20–30-е гг. были принудительно закрыты многие мечети, все медресе и мектебе. За короткое время были репрессированы или физически ликвидированы многие представители мусульманского духовенства. Они были расстреляны или высланы на Север прежде всего как духовные лидеры нации, ведь к тому времени все без исключения крымско-татарские политические партии и общественные организации были уничтожены. В духовенстве большевики справедливо видели вдохновителей национального движения, особенно после «обезвреживания» их политических руководителей. Одновременно перевоспитывалась или уничтожалась национальная интеллигенция. Официальная пропаганда прямо связывала приверженность исламу с «социальной несознательностью» и «буржуазно-националистическими предрассудками», что было основанием для судебного преследования. Верующие-мусульмане обрекались угрозами карательной машины на шаги в сторону отступничества от веры отцов или жизнь в страхе перед лицом неминуемых репрессий. К концу 20-х гг. на законодательном уровне были созданы искусственные условия для недопущения организованной деятельности мусульманских общин, ликвидирован муфтият как духовно-административный орган мусульман Крыма.

В те годы состоялась масштабная кампания по отчуждению и закрытию мечетей и других молитвенных помещений. Обычно их разрушали или переделывали в склады, мастерские, гаражи и т.п. Так, в здании Севастопольской мечети располагали архив. В колхозные склады были превращены мечети в селах Тенистав и Зе-

ленное. Аналогичной была судьба культовых строений мусульман во многих других городах и селах полуострова. Уже к 1 марта 1931 г. в Крыму были закрыты 106 мечетей и 2 молитвенных помещения, из которых сразу было снесено 51 здание². В одном лишь Бахчисарайском районе, где на учете находились 84 общины мусульман, к 1931 г. 24 мечети были закрыты и 5 – снесены. В 1932 г. началась вторая волна массового закрытия мечетей. Вследствие этой кампании Большая каменная мечеть в Бахчисарае была превращена в хлебный склад, а главная историческая мечеть города – в весовую мастерскую. Прекрасная по архитектуре ханская мечеть в Евпатории сначала использовалась как музей (краеведческий и атеистический), а после войны пустовала до 80-х гг. Историческая мечеть Муфти-Джами в Феодосии была переделана под склад, закрытую в 1936 г. мечеть в с. Серово перестроили под квартиры.

В те же годы с большим размахом и настойчивостью устранялись следы самобытной мусульманской цивилизации Крыма: упразднялись национальная литература и история, выводилась из употребления арабская графика, собирались в специальные хранилища или подвергались уничтожению написанные этой графикой старинные книги (особенно крупное сожжение состоялось в 1929 г.), ликвидировались остатки мусульманского образования, был полностью отменен суд по шариату, даже в его остаточных проявлениях, касавшихся бытовых вопросов. Мусульманская цивилизация крымских татар уходила в прошлое, их культура, секуляризируясь, постепенно деградировала.

Несмотря на стремительность и всеохватность этого процесса, он был непродолжительным. В годы Великой Отечественной войны и фашистской оккупации Крыма захватчики заметили и хотели использовать в своих интересах сращенность этнического сознания татар с исламом. Так, в донесениях № 4–6 немецкой полиции и СД на оккупированных территориях за 1942 г. отмечалось, что «национальное сознание татар особенно проявляется в стремлении к сохранению магометанской религии и своего языка»³.

После депортации крымских татар из Крыма в мае 1944 г. и дисперсного их расселения в разных местах Советского Востока началась их неизбежная ассимиляция. Сопровождаемая атеизацией, в спецпоселениях и за их пределами она происходила очень быстро. Забывался язык отцов, резко падал уровень исламской образованности, отмирали общеисламские и национальные традиции, с уходом стариков терялось знание норм права, основанных на шариате. Все это означало перспективу национального упадка крымско-татарского народа.

В Крыму также уходила в прошлое память о том, что на этих землях еще недавно проживали мусульмане. Постепенно была изменена вся историческая топонимика, из справочников, энциклопедий, учебников постепенно были изъяты сведения о внутреннем устройстве и праве государства крымских татар, о религиозно-культурной жизни целого народа. Ликвидировались традиционные мусульманские места поклонений, в массовом порядке сносились и застраивались

² Кирюшко М.І. Іслам на українських землях // Історія релігій в Україні / за ред. А.М. Колодного і П.Л. Яроцького. Київ, 1999. С. 474.

³ Государственный архив общественных организаций Украины. Ф. № 57. Оп. № 4. Ед. хран. № 168. Л. 9.

кладбища, надгробные камни и кирпич из стен мечетей использовались для сооружения жилых и хозяйственных зданий.

В сложных условиях депортации крымские татары, жившие и работавшие в инонациональном окружении, сохраняли свою приверженность исламу, прежде всего в быту, в семейном кругу. Элементарные знания о своей религии, основные навыки чтения Корана, молитв современное поколение крымских татар, вернувшееся на историческую родину, получило именно в семейном окружении. Об этом свидетельствуют биографии многих имамов и муфтиев мусульман Крыма 90-х гг. XX в.

Первые изменения в отношении властей к мусульманам Крыма в направлении его либерализации начались накануне распада СССР, но коренным образом ситуация изменилась уже в суверенной Украине, предпринявшей решительные шаги по демократизации религиозной жизни. После 1991 г. в условиях гарантированной государством свободы совести мусульмане Крыма обрели возможность открыто и беспрепятственно заявлять о своей религиозной принадлежности, исполнять исламские обряды и возрождать местные, национальные мусульманские традиции.

Однако процесс этот в наши дни не лишен проблем. Напоминают о себе и не преодоленная до сих пор массовая секуляризация населения, и слабое знание национального языка, и наметившийся полицентризм духовной власти, и проблема отношения крымских мусульман к своим народным доисламским обычаям и верованиям.

Исторически сложилось так, что в периферических зонах полицентричной бытовой культуры крымских татар продолжительное время сохранялись остатки доисламских обычаев, не вполне согласующихся с классическим, «чистым» исламом арабского образца. К ним относятся, например, элементы поклонения общетюркскому богу Тенгри. Крымские татары также хранят память о душах (духах) предков, которая проявляется в быту и в фольклоре⁴.

Элементы обожествления природы в традиционной культуре этого народа зафиксировала Е.Е. Бойцова⁵. Заслуживает внимания и местная традиция посещения паломниками дюрбе и азизов для молитвы и поклонения на местах погребения почитаемых в народе людей. Ортодоксальный ислам суннитского направления выступает против поклонения могилам умерших, усматривая в этом «ширк», однако данная синкретическая традиция, имеющая языческие корни, сохранялась в Крыму на протяжении веков. Особенно почитались здесь такие исламизированные святые: азиз Инкерманский (в пределах Севастополя); азиз Саглык-су (неподалеку); дюрбе Мелек-Гейдер и Гази-Мансур (в районе Бахчисарая и Чуфут-Кале).

Местная традиция связана также с почитанием полупоуподобных фигур ас-сахаба – сподвижников пророка Мухаммада, приходивших в Крым с миссионерской

⁴ Куртисев Р.И. Тюркские символы в традиционной культуре крымских татар // *Етноси України: альманах. Тюркський світ*. Київ, 2000. С. 115.

⁵ См.: Бойцова Е.Е. Ислам в Крыму: национально-религиозная идентификация крымских татар (вторая половина XV – конец XVIII в.): дисс. ... канд. ист. наук. Киев, 2000.

целью. Неподалеку от Симферополя находится известный Кырк-азиз, где в большой пещере традиционно почитают захоронение 40 шахидо-мучеников, погибших за веру в Аллаха и его Пророка. В окрестностях Симферополя осуществлялось паломничество также к азизу Салгир-баба; почитался и азиз поблизости от лимана Мойнаки в Евпатории. В минувшие времена рядом с азизами поселялись шейхи и дервиши, которые исполняли молитвы и обряды для паломников. В настоящее время посещение этих мест вновь возрождается. Однако эту традицию поддерживают далеко не все крымские мусульмане, поскольку официальное учение ислама относится неодобрительно к местным культам или не считает их обязательными.

Этновоспроизводящая роль ислама ярко проявилась также в исторических судьбах другого тюркоязычного этноса на Украине – волжских, или казанских, татар. Эта диаспора имеет довольно давнюю историю, но ее численность начала быстро возрастать в середине XIX в. В начале XX в. татарское население на украинских землях оставалось относительно стабильным. Ситуация изменилась, когда в СССР развернулось ускоренное строительство гигантов тяжелой индустрии, объявленное всесоюзным. Оно привело к усиленной миграции населения. Огромное количество татар начало приезжать на Украину на строительство шахт, электростанций, железных дорог, металлургических предприятий, военных заводов и т.д. и поселялось здесь.

Например, немало татар из городов и сел Самарской, Ульяновской, Горьковской, Пензенской областей, из Казани и ее окрестностей прибывало в Запорожье, чтобы принять участие в строительстве Днепрогэса и крупнейшего в Европе Днепровского металлургического комбината. До начала 40-х гг. татарское население увеличивалось также за счет молодых специалистов, приезжавших по распределению, и военнослужащих. Тенденция к возрастанию татарской составляющей населения Украины была постоянной фактически на протяжении всего XX в.

Однако жизнь татар в иноэтническом окружении, сопровождавшаяся атеистическим и интернациональным воспитанием, привела к их быстро прогрессирующей ассимиляции. Диаспорная часть этноса, только вступившего в завершающую стадию формирования нации, попала на территории СССР в сложную духовную ситуацию. Нация быстро утрачивала свою религию и культуру, скатываясь к примордиалистскому отношению к своей этничности. На протяжении 30-х гг. только в Киеве были закрыты две татарские школы, детский сад, молитвенный дом, татарская столовая для бедных, отобрано помещение Дома культуры народов Востока.

Ассимиляция волжских татар происходила по следующим направлениям.

1. Утрата языка. По данным переписи 1989 г. лишь 48,9% татар родным языком считали татарский, 49,0% – русский и 1,7% – украинский. Драмой для этого народа стал навязанный ему переход с арабской графики на иную, менее приспособленную к фонетическому строю татарского языка. Это отсекало народ от его вековых литературных традиций и письменной культуры.

2. Заключение смешанных браков с отказом от национальных имен и фамилий. Это привело к появлению у части татар таких фамилий, как Брагины, Дутовы, Морозовы, Толстиковы и т.п. В наши дни эта тенденция сохранилась, только причи-

ны ее стали иными. Из-за массового распространения бедности на Украине татарские девушки в наши дни все чаще выходят замуж за иностранцев, утрачивая связь со своей культурой и нацией.

3. Соккрытие национальной принадлежности, сознательный отказ от национальной идентичности. Эта тенденция широко распространилась среди волжских татар на Украине в середине XX в. и была связана с потребностью адаптироваться к условиям жизни в стране, где интернационализм был составляющей официальной идеологии. В Советском Союзе стремление изменить паспортные данные в части принадлежности к нации в значительной мере объяснялось карьерными соображениями, невозможностью обеспечить себе серьезное продвижение в армии, партийных органах, центральной власти, принадлежа к татарам.

4. Почти полная недоступность татарской национальной культуры на Украине, за исключением нескольких общепризнанных литературных имен.

Ассимиляционный процесс, однако, не стал бесповоротным. Волжские татары на Украине к 90-м годам частично сохранили язык, религию и особые этнокультурные мусульманские традиции. После 1991 г. выход из ситуации, угрожавшей полной или частичной ассимиляцией, представители татарского народа видели в осуществлении при поддержке украинского государства программ национально-культурного возрождения, в дальнейшей интеграции волжских татар в украинское общество в качестве субъекта украинской политической нации, в правильном воспитании молодежи на основе приобщения к национальной культуре и религии, в возрождении языкового общения, татарских образовательных заведений и даже организации и регистрации Духовного управления мусульман, в общинах которого хутба (пятничная проповедь) читалась бы на татарском и русском языках.

Государство, обеспечив правовую основу для культурного возрождения национальных меньшинств, в пределах реально существующих возможностей содействует их развитию. Первым шагом для татар в этом направлении стало создание библиотеки тюркоязычных народов в столице, затем – образование национально-культурных организаций татар Поволжья в местах их компактного поселения на Украине. Координатором этой работы стала Всеукраинская организация «Туган тел».

Наиболее заметной частью их деятельности стало возрождение народных традиций и обычаев, являющихся важной составной частью национальной культуры волжских татар. Специфика традиционной праздничной культуры татарского народа состоит в том, что она объединяет в себе как религиозные, так и светские праздники, связанные прежде всего с циклом сельскохозяйственных работ. Праздничный комплекс включает и религиозные, и бытовые празднества. Среди мусульманских праздников важнейшими для татар являются Корбан гаэтэ (Курбан байрам), Ораза гаэтэ (Ураза байрам) и день рождения Пророка – Маулид. Празднование заключается в коллективной утренней молитве мужчин в мечети и семейных торжествах дома. Среди казанских татар популярен также праздник Сабантуй, связанный с готовностью к севу яровых культур. В Киеве он отмечается с 1997 г. ежегодно.

Вся национальная культура волжско-татарской диаспоры на Украине тесно связана с исламом. Например, художественное творчество татар имеет выразительный

исламский оттенок. Так, известный по всей Украине татарский ансамбль «Шатлык» постоянно имеет в своем репертуаре духовные песни давних булгар – монаджаты, исполнявшиеся во время религиозных праздников и Рамадана. Это традиционный жанр восточной певческой классики, связанный с величанием Аллаха. Зародился жанр у арабов. Булгары начал петь их сразу после принятия ислама. Автором известных монаджатов был Алишер Навои. Главный смысл монаджатов – прославление Аллаха и пророка Мухаммада, исполнение отдельных сур и аятов Корана. В них часто поется об имане (вере), освещающей жизненный путь верующего, делающей жизнь человека содержательной, а его самого – зрелым и отвечающим за свои поступки. Иногда монаджаты посвящаются особым событиям в жизни татарского народа, родному краю, народным героям. Публичные мероприятия общественных организаций неотделимы от исламской веры. Например, торжественные собрания татарской диаспоры часто начинаются с чтения «Аль-Фатиха» – суры, открывающей Коран. Особо следует отметить, что волжские татары исповедуют ислам суннитского направления ханифитского мазхаба, который наиболее распространен в суннитском исламе. От других мазхабов его отличает ярко выраженная терпимость.

В годы советской власти на материковой части Украины вера в Аллаха сохранялась там, где проживали казанские татары. В семейном обиходе в латентном состоянии приверженность исламу сохранялась именно благодаря их диаспоре, поскольку крымские татары находились в депортации. Весь период гонений на религию волжские татары в значительной своей части сознавали свою принадлежность к исламу. В течение всех послевоенных лет на территории Украины не было ни одной мечети, поскольку ограничения на деятельность мусульман продолжались вплоть до конца 80-х гг. В Киеве 19 марта 1990 г. начала действовать первая мусульманская община, объединившая преимущественно волжских татар. Функционировала она при поддержке Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). В суверенной Украине мусульмане получили полную возможность беспрепятственно исповедовать свою религию. В Донецкой области, где в то время проживали несколько десятков тысяч татар, первая община была зарегистрирована в Макеевке. Уже на конец 1994 г. в Донецке и области действовало 10 общин, наибольшей среди которых была «Звезда Пророка». Образование общин, преимущественно татарских по составу, происходило и в местах дисперсного расселения татар. В начале 1990-х гг. общины появились в Харькове, Запорожье, Днепропетровске, Николаеве, Одессе, Львове и в других областях.

Динамика роста общин была очень высокой и в 2000 г. их количество достигло 70 (без Крымского полуострова), причем некоторые из них стали многотысячными (в Донецкой области). В Донецке была построена большая мечеть «Ибн Фадлан». Татары в материковой части Украины посещают мечети, относящиеся к юрисдикции Духовного управления мусульман Украины и Духовного центра мусульманских общин Украины. Особенностью жизни татар Поволжья на Украине стало то, что после 1991 г. значительная часть общин мусульман возникла практически на базе национальных объединений с преобладающим моноэтническим составом. В таких общинах естественным образом возникло тяготение к объединению по национально-языковому признаку, хотя сам по себе ислам наднационален.

Этим обусловлено нередко встречающееся требование, чтобы хутба в мечети провозглашалась на татарском языке, поскольку ханифитский мазхаб разрешает хутбу на национальном языке или языке большинства, а мутазилитский мазхаб, например, предусматривает только арабский язык.

Таким образом, татары видят в исламе первую и самую важную предпосылку преодоления своей духовно-культурной ассимиляции в иноэтническом и инорелигиозном окружении. Их коллективный опыт учит, что остатки национального самосознания после гонений на веру у почти ассимилированных людей поддерживались преимущественно вокруг мусульманских обычаев и традиционных черт быта. В суверенной Украине национальное возрождение тюркоязычных народов шло параллельно с возобновлением джума'а-намаза, исполнением религиозных обрядов, в частности проведением похоронных обрядов согласно мусульманским правилам. На современном этапе для национального сознания татар возрастает весомость вопроса о личном религиозном самоопределении.

© Кирюшко Н.И., 2010

УКРАИНСКОЕ РОДНОВЕРИЕ И НЕОЯЗЫЧЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ И ИХ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ*

Возникновение и распространение разнообразных неоязыческих религиозных движений, деятельность которых направлена на возрождение автохтонных, дохристианских религиозных верований в контексте современности, можно назвать одной из общемировых тенденций эпохи постмодерна. Этот процесс в различных конфессиональных проявлениях происходит и в украинском обществе. Однако на территории Украины возрождение и активизация неоязыческих движений имеет свою специфику.

Отметим, что такие понятия, как «украинское неоязычество» и «родноверие» (укр. *рідновір'я*) большинством украинских религиоведов рассматриваются как идентичные, а это с точки зрения сущностного истолкования данных дефиниций не совсем корректно. Синонимизация отмеченных терминов фигурирует как в популярных источниках информации, в частности, таких, как Википедия в сети Интернет, так и в учебных пособиях по религиоведению, а также в некоторых диссертационных работах. Например, украинский историк О. Гуцуляк¹, рассматривая мировоззренческие аспекты феномена неоязычества, отождествляет понятия «украинское неоязычество» и «родноверие», относя к неоязычеству конфессии родноверов-монотеистов, в частности таких, как РУНВера и Собор Родной Украинской Веры, что, на наш взгляд, не совсем правильно. *Украинское неоязычество* дефинициально – это современное религиозное движение, объединенное идеей возрождения дохристианских религиозных верований и обрядов украинцев, в основе которых лежат пантеистические или политеистические взгляды на сферу сверхъестественного.

Правда, существуют и другие определения упомянутого понятия. Например, с точки зрения исследователя В. Шнирельмана, «под неоязычеством следует понимать общенациональную религию, искусственно создаваемую городской интеллигенцией из древних локальных верований и обрядов с целью возрождения национальной духовности»². Мы считаем, что такое определение больше применимо к истолкованию феномена украинского родноверия, который можно охарактери-

* Публикуется в новой редакции по: *Базык Д.В.* Українське рідновірство та неоязичництво: проблеми диференціації та самоідентифікації / за ред. А. Колодного. Київ, 2009. С. 223–229.

¹ *Гуцуляк О.Б.* Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз). Львів, 2005. С. 27.

² *Шнирельман В.* Неоязичництво на просторах Європи // Людина і світ. 1999. № 11–12. С. 8–12.

зовать как религиозное движение, ориентированное на возрождение, реконструкцию или создание этнической религии украинцев в контексте современности, в условиях, когда точное воссоздание аутентичных религиозных верований не является обязательным. Кроме того, украинские родноверы могут придерживаться как монотеистической, так и других систем воззрений на сферу сверхъестественного. Следовательно, для украинских родноверов перманентной выступает этническая составляющая религии, когда верования и обряды могут как уподобляться аутентичным верованиям, так и значительно отличаться от них. Отметим также, что этноцентричность в религии может быть присущей и традиционным, автохтонным, и новым религиозным образованиям. Таким образом, под «родноверием» в украинском контексте следует понимать некое более широкое в содержательном и организационном отношениях явление, чем феномен «украинского неоязычества». Иными словами, каждый украинский неоязычник является родновером, однако не каждый родновер является неоязычником.

Украинский религиовед А. Колодный, систематизируя проявления украинского язычества вообще, выделяет три его разновидности:

- внеконфессиональные вероисповедные проявления в миропонимании и мироотношении, имеющиеся практически у всех людей;
- двоеверие как присущая последователям традиционных религий составная часть их религиозной жизни;
- возрождаемые формы якобы древних языческих верований в религиозной практике разных родноверческих течений³.

Если же говорить о классификации собственно феномена современного украинского родноверия в широком понимании, то можно выделить несколько его групп, положив в основу одну из главных категорий религиоведения – систему представлений о сфере сверхъестественного:

- 1) украинские родноверы-монотеисты, у которых в основе системы представлений о сверхъестественном лежит вариант монотеизма, национально адаптированный посредством модернизации отдельных этнических элементов украинского язычества;
- 2) украинские родноверы-неоязычники, в вероучении которых о сфере сверхъестественного фигурируют пантеистические и политеистические представления, интегрирующие в конечном итоге в развитый генотеизм;
- 3) современные «язычники-атеисты», которые считают себя свободными от веры в реальность сверхъестественного мира, однако почитают древних богов в качестве символов прошлого, отмечая праздники, обычаи и обряды в знак уважения к своим предкам;
- 4) вероятные (возможные) родноверы или так называемые симпатизирующие родноверию («симпатки родноверия»), в среде которых отсутствует четкая система родноверческих интерпретаций представлений о сверхъестественном. Они преимущественно являются внеконфессиональными, т.е. не идентифицируют свою

³ Колодный А. Язычництво як релігійний феномен // Українське релігієзнавство. 2003. № 27–28. С. 48–58.

принадлежность ни с одной из действующих родноверческих организаций, хотя часто присутствуют в роли заинтересованных наблюдателей во время проведения родноверческих праздников и обрядов.

В соответствии с предложенной системой классификации к первой группе в организационном отношении следует отнести в первую очередь религиозные общины РУНВеры (Родной Украинской Национальной Веры), изначально созданной Л. Силенком за пределами Украины с духовным центром в Орияне – Святыне Матери Украины в г. Спринг Глен (США). Как отмечает А. Колодный, который выезжал для непосредственного изучения этого религиозного феномена в Спринг Глен, РУНВера по сути своей является новой, искусственной религией. В плане богопонимания она представляет собой монотеизм, в котором единственным божеством выступает Дажбог⁴. Родноверческий монотеизм репрезентирует также религиозная организация Собор Родной Украинской Веры, духовный центр которой, возглавляемый Председателем Духовного правления конфессии Орием (Олегом) Безверхим, находится в г. Винница. Как отмечает украинский религиовед Т. Беднарчик, «Боги в понимании членов Собора – это могучие духовные личности, которые рождены из тела Дажбожого»⁵. Кроме того, лидер этой родноверческой конфессии в своем интервью засвидетельствовал, что единственным божеством в его общине считается Дажбог. Все другие известные древнеукраинские божества также почитаются Собором отдельными обрядовыми действиями, однако рассматриваются при этом в роли его посланцев.

Ко второй группе, т.е. к украинским родноверам-неоязычникам, можно отнести следующие конфессиональные образования:

- общины украинских язычников «Православие» и Религиозный центр Объединения религиозных обществ Родноверов Украины (ОРУ) во главе с Волхвиной Зореславой (Г. Лозко);

- община «Троица» в Киеве, возглавляемая Е. Добжанским;

- Родовой Огонь Родной Православной Веры (РО РПВ), или Ведическое Православие, официально зарегистрированное в Киеве с активно действующим центром в с. Ративцы Тернопольской области во главе с Верховным Волховом В. Куровским;

- община «Русы» во главе с Видием Арсением (О. Туз), отделившаяся от РО РПВ;

- Русский Православный Круг (РПК) во главе со Свитовитом (Виктором) Пашником, возникший также путем отделения от РО РПВ.

К третьей группе следует отнести представителей неоязыческого Славянского духовного течения «Большой Огонь», возникшего в г. Житомир и возглавляемого Князем Огином (Г. Боценюком). Представители этой разновидности украинского неоязычества выдвинули достаточно оригинальную идею языческого атеизма. Это духовное течение декларирует идеи абстрактной славяности, что дает основания считать его непричастным к возрождению собственно украинского феномена

⁴ Колодный А. РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра). Київ, 2002. С. 28–31.

⁵ Беднарчик Т. Міжспільнотні відносини в сучасній рідній вірі // Релігійна свобода: теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. Київ, 2008. С. 115.

неоязычества. Кроме того, с 2006 г. религиозная организация «Большой Огонь» из-за внутренних противоречий ограничила свою деятельность как общеукраинское конфессиональное образование и в настоящий момент может презентовать себя лишь в роли локального религиозного явления Житомирщины.

К четвертой группе, т.е. вероятных родноверов, или «симпатиков родноверия», принадлежат так называемые современные богоискатели – последователи определенных учений духовной или мистической направленности. Например, во время религиозных обрядов родноверов можно встретить сторонников йоги, читателей эзотерической литературы разных направлений, анастасийцев или, как часто они себя еще называют, читателей книг В. Мегре, синельниковцев – посетителей семинаров врача-гомеопата и психотерапевта В. Синельникова, а также представителей различных неформальных группировок (скинхедов, готов, бывших сатанистов и др.).

Как видим, феномен украинского родноверия является достаточно пестрым и разнородным. Следует отметить также, что феномен украинского неоязычества, являясь составной частью украинского родноверия, содержит также разнообразные ответвления, имеющие свои особенности. Таким образом, для построения классификационной схемы украинского неоязычества необходимо остановиться на некоторых аспектах системы представлений о сверхъестественном и особенностях формирования мировоззренческого отношения к сфере сверхъестественного в среде украинских неоязычников.

У этой группы верований существует сформированная система теистических взглядов, общей чертой которых является развитый политеизм, представленный в форме либо генотеизма (наличие верховного божества и остальных божеств), либо тяготения к пантеизму (отождествление Бога с Природой, Вселенной). В частности, Бог в понимании украинских неоязычников преподносится «как единственный и многопроявный, а все другие родные боги объединены в нем». Иными словами, все боги в своей совокупности составляют некую целостность, которая в своей структуре имеет определенную иерархичность.

Кроме того, божества украинских неоязычников фигурируют как проявление отдельных естественных стихий, следовательно, не существуют за пределами природы. При этом верховный Бог прямо отождествляется с Вселенной. Например, в общинах ОРУ к интегрированным силам природы приравнивается Сварог, в котором объединяются все родные боги. В общинах РО РПВ в роли верховной сущности Бога выступает Род (Род-рожанич, Сокол-Род) – верховный предок, отождествляемый со всей Вселенной⁶.

Структуризация мироздания описывается в соответствии с троичной концепцией деления мира на Верхний, Срединный и Нижний. В украинском контексте это Права, Ява и Нава соответственно. Родные боги выступают не только как проявление той или иной естественной стихии, но и как старшие братья. В частности, Перун олицетворяет силу и военную победу, Велес – мудрость, Дажбог – щедрость и т.д. Аналогично понимается и божественность человека: для животных и расте-

⁶ *Богумир Волхв (Миколай Р.Д.), волхв. Відчне Православ'я: наш шлях до Бога: віровідання. Київ, 7514 (2006) р.в.с.м. С. 54.*

ний люди, согласно украинским неоязыческим представлениям, выступают в роли богов: «Род божеский в Яве (срединный, физический мир)», тогда как боги преподносятся небесным божеским родом Правы (верхний мир, или теплые Края, Ирий)⁷.

Общим признаком религиозной деятельности неоязыческих общин является признание не только подлинности, но и сакральности текста «Велесовой книги»⁸, которая рассматривается украинскими язычниками как их «священное писание» и достаточно часто цитируется на страницах конфессиональной периодики и литературы. Максимально стараясь воспроизвести и сохранить аутентичную языческую обрядность, украинские неоязычники пытаются дополнить свое учение идеями самосовершенствования человеческой личности, актуализации подъема национального самосознания.

Таким образом, украинским неоязычникам свойственны некоторые общие черты в системе мировоззренческих взглядов на сферу сверхъестественного, следовательно, для классификации этого феномена необходим другой критерий. Мы считаем целесообразным классифицировать разновидности украинского неоязычества следующим образом:

- 1) украинские язычники (ОРУ, РПК, общины «Троица», «Русы»);
- 2) ведисты (РО РПВ, или Ведическое Православие).

В основу данной классификации положен принцип самоидентификации украинских неоязычников. Отметим, что они, помимо употребления самоназваний «родноверие» и «родноверы», часто обозначают себя как «украинские язычники», интерпретируя последний термин в позитивном русле как проявление природного мировоззрения и этнической религии украинцев⁹. Они ставят знак равенства между терминами «язычество» и «народная», или «национальная», религия. Волховия Зореслава (Г. Лозко) также исходит из позиций аннигиляции негативного оттенка содержания отмеченного названия¹⁰.

Вместе с тем *ведисты* категорически отказываются идентифицировать себя с язычеством. Например, волхв Родового Огня Родной Православной Веры Святогор Магур отметил, что он «не язычник, а православный русин-родновер». Представители этого течения часто апеллируют к версии наличия прямой связи украинского родноверия с древнеиндуистской ведической традицией, идентифицируя себя как ведические православные родноверы.

Украинские язычники признают, что давняя вера прародителей украинского народа в своей целостности утрачена, а поэтому нуждается в реконструкции на основе научных исследований летописных свидетельств, анализа этнографического материала, работы украиноведческих студий, осуществления процесса так называемой расхристианизации существующих ныне народных обычаев и обрядов.

Определенной интеллектуализацией отмечается также и подход неоязычников к осмыслению сферы сверхъестественного. Скажем, Волховия Зореслава ука-

⁷ Куровские Л. и В. Родосвет: кармическое исцеление души и тела. Каменец-Подольский, 2007. С. 85.

⁸ Велесова книга / [ритм. пер. укр. мовою, дослідження та рецензії Б. Яценка]. Київ, 2006.

⁹ Лозко Г.С. Пробуждення Енея: Європейський етнорелігійний ренесанс. Харків, 2006. С. 29.

¹⁰ Лозко Г.С. Волховник: православ. Киев, 2001. С. 35.

зывает на необходимость перехода к природному и этническому мировоззрению. При этом она предлагает свою классификацию религий по признаку их искусственности или естественности. Она осуществляет попытку критики общепринятых в украинской религиоведческой науке категорий «естественного» и «сверхъестественного», отрицая вообще наличие последнего. Сверхъестественное при этом истолковывается как внутренняя характеристика естественного¹¹. В соответствии с нашей точкой зрения, такими замечаниями Волхвиня, скорее всего, постулирует свою мировоззренческую позицию пантеизма, основанную на представлениях о том, что божественное растворяется в естественном, приобретая тем самым имманентные свойства естественного.

Ведисты, напротив, претендуют на подлинность, изначальность собственной веры, непрерывную наследственную передачу духовной традиции от учителя к ученику. Представители этого направления заявляют о появлении способности прямых контактов с миром сверхъестественного после обрядов посвящения, прежде всего у духовных проводников конфессии. В религиозной деятельности, кроме празднования календарных обрядов и воскресных «славлений», ведисты широко используют разного рода психотехники, исцеления немедикаментозными средствами, наложение рук (так называемая Жива – своеобразный аналог рэйки), медитативные, или «священные», состояния: дивление (смотрение), ладование и представление. Эти психотехники осуществляются в целях вхождения в измененные состояния сознания и сосредоточения на собственных мистических ощущениях. Практикуется также древнерусское боевое искусство «Триглав», отдельные элементы которого наделяются сакральным смыслом и рассматриваются как способ совершенствования человеческого духа.

Отметим, что не все существующие на Украине родноверческие течения вошли в наши исследования феномена украинского родноверия и неоязычества. В приведенные ранее классификационные схемы включены лишь реально действующие родноверческие религиозные организации, поскольку процесс возрождения аутентичных этнических религиозных традиций осуществляется не только на бумаге, путем государственной регистрации и реконструкции тех или иных верований и обрядов, описанных в конфессиональных книгах, журналах и газетах. В частности, такие существующие организации, как ладоверие, созданное на основе идей О. Шокала¹², и ягноверие, возникновение которого инициировано В. Рубаном, так и не стали объектом изучения для религиоведов, прежде всего потому, что со временем превратились из религиозных течений в дискуссионные клубы.

Проблема самоидентификации украинских родноверов отражает не только религиозное самоопределение и этнонациональную идентичность личности, но и чувство самоуважения, ощущение своего «я», сопровождаемое соответствующими эмоциональными состояниями, наделяющее верующих энергией, воодушевляющее и, в конечном итоге, интегрирующее в определенное религиозное сообщество.

Ситуация с самоидентификацией родноверов-монотеистов (в частности, рунверов) достаточно прозрачная, поскольку названные конфессии этой группы были

¹¹ Лозко Г.С. Пробуждения Енея: Європейський етнорелігійний ренесанс. С. 39–40.

¹² Релігійзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ, 1996. С. 179.

созданы в целях консолидации и интеграции украинцев не только как этнического сообщества или политической нации, но и как единственного мировоззренческого и религиозного сообщества с высоким уровнем национального самосознания и самоуважения. Следовательно, среди родноверов-монотеистов национальный и религиозный факторы совмещаются так, что первый приобретает черты сакрализации. Иными словами, собственное понятие «украинец», «украинский» отождествляется с религиозным образованием. При этом процесс сакрализации углубляется в исторической ретроспективе, проявляясь в самоназвании «орий, ории (арии)», а соответственно, и в отождествлении названия «Украина» с названием «Орияна». Таким образом, специфику самоидентификации родноверов-монотеистов можно обозначить такой схемой: «родноверы – украинцы – ории». Отметим также и то, что представители данной группы религиозных движений считают некорректным идентифицировать себя с язычеством. Например, в одном из своих интервью О. Безверхий отметил: «Мы не язычники, ведь признаем существование единственного, солнечного Бога – Дажьбога».

Таким образом, процесс самоидентификации в среде украинских неоязычников осуществляется очень сложно. С одной стороны, они четко демонстрируют свою национальную ориентацию. Например, в Уставе ОРУ, зарегистрированном в Госкомрелигий Украины, утверждается: «Объединение Родноверов Украины является традиционной украинской религиозной организацией – конфессией, которая продолжает традиции этнической религии Киевской Руси, а следовательно, является ее наследником и правопреемником». Таким образом, родная вера формально фигурирует как традиционная, автохтонная, политеистическая религия, официально признанная наследницей этнической веры предков украинцев. С другой стороны, в реальности, после выхода замуж Волхвини Зореславы (Г. Лозко) за российского родновера П. Тулаева, лидер ОРУ некоторое время пропагандировала идею возвращения на территорию Украины прежнего, более древнего и аутентичного ее самоназвания «Русь». Этот факт в свою очередь стал причиной выхода из общины некоторых украиноцентрично ориентированных родноверов-неоязычников.

Кроме того, если среди украинских неоязычников более или менее стабильным остается национальное отождествление себя с названием «Украина» и «украинцы», то ведисты считают ее переходной, временной в процессе возвращения к истокам самоназвания «Русь» и «русины», мотивируя свою позицию другим смысловым значением этих терминов, отличающимся от общепринятых. Например, по утверждениям ведистов, слово «украинец» якобы происходит из древнеарийского языка и означает «тот, который постоянно воюет с чужестранцами и между собой». Следовательно, «Украина» предстает как «страна воинов, которые защищают родную землю от засилия чужестранцев и собственных изменников». В Название «Русь» отождествляется с санскритским «Р'с или Р'ш», что означает «мудрость», следовательно, «р'сы» или «риши» переводятся как «мудрецы» или «Руси сыновья», «русины» – «мудрецы они»¹³.

¹³ Волхв Богумир (Миколай Р.Д.), волхв. Відичне Православ'я: наш шлях до Бога: віровідання. С. 83–84.

Однако, несмотря на различия в интерпретациях самоназвания, родноверы на практике осуществляют обряды славения на украинском языке, и в их обращениях к родным богам можно услышать просьбу о помощи и заступничестве за Украину-Русь.

В качестве внешней формы выражения самоидентификации родноверы используют во время проведения обрядов и церемоний национальную одежду (украинские рубашки-вышиванки) и национальную символику (трезубцы и желто-голубые флаги). Правда, если у сторонников РУНВеры (рунверы-монотеисты) цвета флага совпадают с государственным, то у родноверов Собора Родной Украинской Веры, а также у украинских неоязычников отличие от государственного флага имеет принципиальное значение и проявляется в ином месте расположения цветов на флаге: желтый цвет – сверху, а синий – снизу. Смысл такой символики, как считают родноверы, заключается в том, что желтый цвет символизирует духовное, а синий – материальное начало. Желтый у неоязычников является также воплощением Дажьбога, символа Солнца и огня, мужского начала, а синий – воплощением Дани, символа воды, женского начала. Современный государственный флаг, согласно интерпретациям украинских неоязычников, символично отражает доминирование материального над духовным началом, следовательно, является дисгармоничным. Именно из-за этой дисгармонии, утверждают православные родноверы, у современных украинских политиков нет силы и покровительства родных богов. В эсхатологическом учении украинских неоязычников фигурирует также высказывание, согласно которому расцвет Украины-Руси произойдет только тогда, когда над государством будет поднято именно желто-голубое знамя. Таким образом, в украинском неоязычестве даже государственная символика приобретает сакральное значение.

Подводя итог сказанному, мы можем констатировать, что феномен родноверия в украинском контексте значительно шире, чем феномен украинского неоязычества. Среди направлений последнего можно выделить украинских язычников и ведистов, положив в основу классификации принцип самоидентификации, сам процесс которой не является монолитным и имеет свою специфику в конкретных конфессиональных проявлениях, в значительной мере дифференцируясь в разных авторских концепциях и приобретая многообразные варианты интерпретаций.

© Базык Д.В., 2010

МОЛОДЕЖНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ*

Будущее Украины, переживающей серьезный системный кризис, во многом зависит от духовного состояния общества, которое в значительной степени определяется наполненностью и характером духовного мира личности. Сегодня, когда религия и Церковь активно возвращаются в разные сферы общественной жизни и становятся важными маркерами идентификационных поисков для человека, религиозное сознание в противостоянии с секуляризмом, материализмом и сциентизмом превращается в весомый, альтернативный светскому сознанию фактор, пытающийся утвердиться снова в культурном, идеологическом и политическом пространствах.

Структурные изменения в духовной жизни мира и Украины отображают парадигмальные направления развития общества на глобальном и локальном, общественном и индивидуальном уровнях. В этой неповторимой динамике трансформационных процессов особое значение приобретает рассмотрение вопросов, связанных с особенностями современного сознания, в том числе религиозного, которое в условиях социокультурных изменений характеризуется новыми качественными чертами во всех формах своего проявления. Мир, испытывающий сегодня масштабные глобализационные трансформации, находится в поиске новых смыслов своего существования, нового гуманистического образа, новой целостной многомерной антропологической концепции. Проблема молодежного религиозного сознания, на которое направлено наше исследование, в последнее время становится одной из актуальных.

Носителем постмодернистских настроений на Украине является преимущественно молодое поколение, которое сосредоточено в больших городах. Именно урбанизация создает предпосылки для развития культурного, идеологического плюрализма, а также индивидуальной автономии. В многообразии существующих мировоззренческих парадигм молодежь стремится найти себя, в том числе духовно, поэтому религия как духовный феномен неизбежно входит в сферу ее интересов.

* Публикуется в новой редакции по: *Гаврілова Н.С.* Молодіжна релігійна свідомість в контексті соціокультурних змін ХХІ століття // *Гаврілова Н.* Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. (Українське релігієзнавство). [Київ], 2009. № 48. С. 138–145.

Самый интенсивный период процесса кристаллизации религиозного сознания приходится на годы молодости – уникальное экзистенциальное время, когда закладываются духовно-ценностные предпочтения человека, его уровень культуры, степень включенности в социум, мера готовности к общественно значимой работе. Молодежь потенциально выступает наиболее интеллектуальной и активной частью социума, которая будет определять перспективу его развития на десятилетия, поэтому сознание молодежи можно рассматривать как возможную основу мировоззренческой модели общественного сознания будущего, прогнозируя вместе с тем и состояние религиозности общества, и тенденции его развития.

Оказавшись в эпицентре значительных общественных преобразований, молодежь ищет способы и пути вхождения в современную реальность, такую неоднозначную, поликультурную (в нашем аспекте – и поликонфессиональную), с совокупностью разных взглядов на одни и те же явления. В настоящее время, когда большинство моральных проблем человека считаются сферой его личной экзистенции (в том числе религиозная принадлежность), а масс-медиа и компьютерные средства коммуникации радикально меняют жизнь человека, его нужды, мотивации и эмоционально-интеллектуальную сферу, все меньше остается фундаментальных ценностей, на которые можно опереться.

Религиозные поиски молодежи ныне находятся в динамичном движении постепенного прагматического усвоения определенных знаний о религии, хотя они и не лишены разногласий между научными и религиозными концепциями, религиозной догматичностью и свободой в религии, преданностью традиции и желанием новизны и модернизации религиозной жизни. Для современной молодежи наличие определенного конфессионального религиозного мировоззрения для идентификации себя как верующего человека чаще всего является несущественным.

В эпоху модерна конфессиональную принадлежность каждого определяли на всю жизнь его родители или же доминирующая конфессия по месту жительства. Отсутствовала возможность познавать многообразие религий и избирать какую-то иную. Постмодерн создал условия для выбора и изменения конфессиональной принадлежности. Современный молодой человек открыт массовой культуре и откровенной коммерции, а постмодерн потакает потребительскому мышлению и предлагает каждому религию на его вкус. Когда же при выборе религии несущественной становится истина, молодой человек начинает выбирать для себя вероисповедание так, как он выбирает любой другой товар: «Нравится это мне или нет? Это то, что я хочу и что искал, или еще нужно подумать, поискать и сравнить?»¹. Но это уже новое восприятие религии: для верующего важным становится не истинное, а полезное и желанное. Следовательно, актуализируется вопрос о соотношении между традицией и современностью. Мировоззренческий плюрализм, который сегодня выступает неперменным признаком жизненного пространства молодого человека, предоставляет ему значительно больше возможностей для свободного выбора по сравнению с ситуацией доминирования традиционных и ритуальных моделей

¹ Колодний А. Основи релігієзнавства. Київ; Дрогобыч, 2006. С. 88–89.

поведения, формирует «пространство религиозных предложений» для молодых людей, которые ищут свой собственный путь к Богу². При этом на каждый свой вопрос они в поликонфессиональной среде могут получить несколько «равноправных» ответов, поскольку ослабление детерминирующего влияния социоэталных, институциональных и ситуативно специфических норм и регуляции способствует более эффективному замещению традиционных ролевых моделей жизненными стилями, которые конкурируют между собой за возможность быть избранными теми или иными индивидами.

«Ныне, – справедливо замечает по этому поводу украинский религиовед А. Колодный, – типичным становится верующий, в структуре религиозности которого доминируют не догмы или обряды, а субъективное самоощущение своей причастности к Всевышнему, проникнутое определенным моральным стоицизмом, переживанием экзистенциальной ситуации. Человек начинает осознавать себя как часть иного, более Высокого, Величественного, Абсолютного, искать свою сущность в нем. Свои стремления к суверенитету, преодолению зависимости от внешнего мира он компенсирует в своих представлениях о гаранте этой независимости – Боге, доступ к которому можно получить через познание самого себя»³.

Неинституционализированное религиозное сознание носит преимущественно личностный характер и предстает как порождение внутренних переживаний человека, который сам для себя определяет свои обязанности, а церковную организацию, священнослужителей и обряды, претендующие на роль посредника между ним и Богом, воспринимает как что-то вторичное. Принятие личного Бога как образца для собственных действий приводит к формированию внутренней религиозности, направленной на защиту и развитие религиозных ценностей в силу их самих, а не по какой-то иной причине. Как справедливо замечает Л. Новикова, «...поверив в Бога, такие люди тем не менее не готовы к вхождению в конкретную конфессию и принятию церковной дисциплины»⁴.

Не будучи связанным с определенной конфессией, человек остается свободным в своем поведении, образе жизни и этической ориентации. Для такого индивида присуще личностное восприятие и понимание Бога, мира, проблем жизни и смерти, религиозной практики. Это направление мышления и жизненной ориентации можно схематично определить как связь «Я – Бог». Как правило, эта категория верующих не имеет четкого представления о конфессиональных различиях и чаще всего выражает просто общее движение к Богу, симпатии к тем или иным религиозным традициям. Такая позиция ни к чему не обязывает молодых людей, не ставит перед ними никаких вероисповедных требований, в том числе необходимости приобретения конфессиональных знаний, выводит священнослужителей и культовые практики на второй план, сводит стремление к проявлению своей веры

² Борисова Ю.В. Традиціоналістські та модерністські цінності в структурі молодіжної ціннісної свідомості: соціологічний аналіз. Харків, 2001. С. 12–13.

³ Академічне релігієзнавство / за ред. А. Колодного. Київ, 2000. С. 22.

⁴ Новикова Л.Г. Основные характеристики динамики религиозности населения // Социологические исследования. 1998. № 9. С. 93–98.

к минимуму, сохраняя при этом все же веру в существование абсолютной реальности, в сакральные корни жизни.

«Внеконфессиональный верующий» отказывается от еще одной важной черты конфессиональной ориентации – от религиозного способа удовлетворения психологической потребности, суть которой заключается в облегчении и утешении. Церковь предлагает готовую форму профессионального исповедника, гарантирует тайну исповеди. Православная и Католическая Церкви видят в этом действии «таинство», т.е. важнейший обряд, через который верующий получает «божественную благодать». Восточные религии (буддизм, индуизм) разработали такое средство психологической самореализации, как медитация, цель которой – достижение глубокой сосредоточенности, состояния отчужденности от внешних обстоятельств. Кроме того, истинный верующий должен быть убежден в источнике своей веры, которым в конфессиональных рамках выступает божественное откровение. «Внеконфессиональный верующий» не признает такого источника, но в то же время принимает целый ряд религиозных ценностей, культивированных той или иной конфессией.

Многообразие форм, интенсивность и широта общения молодежи с носителями других поликультурных традиций тоже имеет большое значение для формирования их религиозных взглядов. Молодежь осознает, что, кроме обычного для нее пути к Богу, существуют и другие, альтернативные. Как правило, это характерно для тех молодых людей, которым присущи институционализированные формы религиозного сознания. Кроме того, молодежь культивирует и новые формы выявления себя в отношении к религии. Например, в сознании молодого поколения находят отклик обращение неорелигий к эмоционально-волевой сфере человека (язык религии, восприятие религии через музыку, пение) и выражение актуальных узловых проблем современности в их религиозно-мистической интерпретации.

«В эпоху глобализации, – справедливо замечает российский исследователь А. Агаджанян, – когда человек имеет возможность и право “распоряжаться” своей идентичностью, в том числе и принадлежать / не принадлежать к любой религиозной или этнокультурной традиции, само содержание глобальной религиозности сводится к индивидуальной реализации, тогда как традиционная религиозность скорее напоминает что-то рутинное»⁵.

Обращает на себя внимание еще один аспект «внеконфессиональной веры» – понимание Бога не через внешние атрибуты, например культовые действия, а значительно шире. В таком понимании, как правило, нет Бога как персоналии (Бога-Аллаха, Бога-Исуса Христа), а есть Бог как центр Вселенной, ее первооснова, суть движения, развития, бытия. Узкие конфессиональные рамки, которые сводят восприятие Бога к конкретной догматической основе, при этом лишь мешают. Нам кажется правомерной мысль российского религиоведа М. Мchedлова, который считает, что часть людей вообще не склонна подражать определенным церковным нормам и дисциплине, а отдает предпочтение универсальной так называемой интеллигент-

⁵ Агаджанян А. Эпоха портативной веры: религии отрываются от исторических корней и вступают в свободную конкуренцию [Электронный ресурс] // Независимая газета: Религии [Офф. сайт]. URL: http://religion.ng.ru/problems/2006-04-05/4_epoch.html.

ной вере⁶. Однако этот уровень веры является скорее философским, а не религиозным, поскольку вера при этом соотносится с понятием Истины, Знания, Ума.

За всеми этими наблюдениями, однако, не следует терять из виду общемировую тенденцию – рост мировоззренческой терпимости, нередко перерастающей в мировоззренческий эклектизм, в результате чего все более увеличивается количество людей, которые одновременно являются верующими и неверующими, могут объединять свою формальную принадлежность с любой религиозной традицией.

В связи с этим М. Элиаде справедливо заметил: «Ничего странного, что наша эпоха останется в памяти как столетие заново открытого “синкретического религиозного опыта”, приговор которому когда-то подписала победа христианства. Вероятно также и то, что заинтересованность несознательным и его проявлениями, заинтересованность мифами и его символами, мода на экзотику, примитивизм, архаику с учетом всех амбивалентных чувств, которые вызывает эта ситуация, – все это когда-то может привести к появлению религиозности нового типа»⁷.

Итак, представление о «традиционной» и «новой» религиозности так или иначе связано с переходом от традиционных форм жизни к современным, которые в каждом обществе имеют свои особенности. Сегодня на место монолитной, гомогенной в ценностном отношении культуры приходит множество сосуществующих друг с другом культурно-ценностных миров. Плюрализм духовной жизни предлагает индивиду не одну, а большое количество ценностных систем. Образовывается новый социум с особой культурной ситуацией, где в одном «пространстве» сознания содержатся разные духовно-культурные спектры. Современный молодой человек освобождается от давления традиции. Протестантский теолог С. Квейл по этому поводу высказался так: «Эпоха постмодерна – время непрерывного выбора. Эра, когда никакая ортодоксия не может быть воспринята без самоосознания и иронии, поскольку все традиции имеют одинаковое значение»⁸. На этот момент обращает также внимание П. Бергер: «Религия уже не является фактором, присущим человеку от рождения, а зависит от его личного решения. На базе собственного религиозного опыта молодой человек из многих традиций и культов предоставляет преимущество тому, который для него является его личным выбором и убеждением. Момент выбора при этом сопровождается религиозным творчеством, в котором он самостоятельно создает свою собственную религию из элементов известных ему верований и учений»⁹. Вместе с тем довольно часто мотивом приобщения к религиозным системам выступает не личное внутреннее убеждение, а дань моде или экзотические веяния. В сегодняшней ситуации религиозного плюрализма моло-

⁶ Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки: религия в духовной и общественной жизни современной России. М., 2005. С. 99.

⁷ Элиаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і Андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. Київ, 2001. С. 92.

⁸ Макдауэл Д. Свидетельства достоверности Библии: повод к размышлениям и основание для принятия решения. СПб., 2003. С. 617–618.

⁹ The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World politics / ed. by P. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 42.

дежь, не имея социального опыта и стойких знаний, не всегда может найти для себя приемлемый вариант в такой насыщенной конфессиональной палитре. Это, в свою очередь, приводит к размытости религиозных представлений, эклектичности, синкретизму, а иногда и к разочарованию значительного количества молодых людей в действенности религиозных ценностей. Учитывая то обстоятельство, что все религиозные системы претендуют на безоговорочную истину, нетрудно понять, почему молодой человек довольно часто теряется в этом разнообразии, утрачивает смысл поиска или интерес к религии как таковой.

Мировоззренческий плюрализм создает условия для появления новых религий, а также для начала процесса межконфессиональной синкретизации. Это происходит на основе отбора из разных религиозных систем не тех положений, которые признаются истиной с конфессиональной точки зрения, а тех, которые нравятся или не нравятся индивиду, хотя при этом может иметь место и отход от основ христианского вероучения: «...люди будут все больше и больше отходить от основ христианства. Вместо этого они, продолжая поиск истины и смысла, неизменно станут жертвой синкретизма. С распространением элементов восточной духовности самые привлекательные аспекты христианства (которые скорее станут элементами стиля жизни, но не центральными духовными принципами) будут все больше объединяться с экзотическими и завораживающими атрибутами восточных религий. В конце концов люди действительно поверят в то, что им удалось усовершенствовать христианство, и даже будут считать себя христианами, несмотря на творческую реструктуризацию веры»¹⁰.

Проведенные при участии автора социологические исследования религиозности послужили основанием для выделения таких основных тенденций религиозных поисков молодежи Украины и характерных особенностей ее религиозной ориентации:

- подавляющее большинство верующих молодых людей разных религий (конфессий) имеют размытое представление о догматах, т.е. тех вероисповедных истинах, которые являются базовыми, аксиоматическими и должны исповедоваться всеми верующими данной конфессии как фундаментальные компоненты их религии;

- основными характеристиками современного религиозного сознания молодежи выступают аксиологический плюрализм, синкретизм, гетерогенность, динамизм, на фоне чего происходит размывание самой идеи Бога, за которой, с одной стороны, антропоморфные представления о Всевышнем заменяются духовными (Бог – Всемирный Закон, Бог – Абсолют и др.), а с другой – появляются концепция «смерти Бога», точнее – смерти отстраненного от мира Бога, и учение о сопричастности Бога ко всем процессам на Земле, во Вселенной (своеобразная Его пантеизация), а также в жизни человека как соработника и соисполнителя воли Бога;

- религия теряет роль морального императива повседневной жизнедеятельности своих последователей, а Бог воспринимается в их сознании отдаленным судьей за земные поступки. Имеет место соблюдение преимущественно не этики, а этикета религии, в частности обрядовой практики, связанной с личной

¹⁰ См.: Вейз Д.Э. Времена Постмодерна: христианский взгляд на современную мысль и культуру. СПб., 2000.

жизнью (и то из необходимости следования традиции, соответствия общественному мнению). Доктринальные и практические компоненты конфессии отходят при этом на второй план;

- у современного молодого человека исчезает стремление расширять свои знания о своем вероисповедании, не говоря уже о других религиозных традициях;

- принадлежность молодежи к традиционным религиям детерминирована тесной связью религиозного и национального самосознания, в связи с чем религия со всеми ее составляющими выступает не столько как собственно религиозная система, сколько как обычная культурная среда, национальный образ жизни;

- наблюдаются произвольный выборочный подход верующих к системе верования своей конфессии, потеря единой цели и проявлений своей религиозности; многими религия воспринимается скорее как система определенных жизненных норм, а не как картина мира или эсхатологическое учение;

- главную роль в привлекательности нетрадиционных религиозных организаций для молодежи играет момент отчуждения, когда молодой человек ощущает, что является не тем, кем хотел бы быть. Индивид не удовлетворен собственными ролями и стремится глубже проникнуть в свою суть, познать себя. Это делает его открытым для религиозных групп, которые предлагают самонахождение и реализацию имеющегося потенциала, а также слияние с миром посредством медитации, самоуглубления, самопознания;

- плюрализация религиозного пространства ведет также к видоизменению социальных и культурных функций религии: она уходит из общества в область индивидуального, персонального бытия человека, институционализированное религиозное сознание замещается личностным. В этой связи повышается роль добровольного выбора. Отметим, что постмодернистские черты, присущие религиозному сознанию современной молодежи, хотя и существуют в конкретной конфессиональной системе, фактически функционируют вне ее;

- происходят смещение религиозности в сферу индивидуального и потеря религиозностью состояния родовой традиции, средства связи с единоверцами в сложившихся формах. В этом контексте у протестантов даже появились индивидуальные консультации пасторов по вопросам достижения верными «самореализации». Вследствие индивидуализации религиозности появляется какая-то нетерпимость к трансцендентным духовным верованиям, так как верующего начинают интересоваться преимущественно вопросы «здесь и сейчас», а не то, что состоится в будущем, «тогда и там»;

- образуется синтетическое мировоззрение, которое органически объединяет в себе ценности как западных, так и восточных культур, положения новых и древних верований, рациональные идеи и неомистические откровения, результаты научного поиска и идеи богоискательства. Существует также тенденция увлечения вневероисповедной мистикой (вера в общение с духами, магию, знахарство, гадание, астрологию), которая объединяет в себе религиозное и нерелигиозное, рациональное и иррациональное, будучи эклектикой из верований разных религий, научных теорий и концепций.

Подводя итог, заметим, что ныне в молодежной среде имеют место два типа религиозного сознания – институционализированное и неинституционализированное (внеконфессиональное). Главной особенностью последнего выступает опыт личной встречи со сферой священного, которая не опосредована какими-то религиозными институтами и является самодостаточной для его приверженцев. Носители такого типа религиозного сознания идентифицируют себя с «православием вообще» или же утверждают, что они «просто христиане». Именно последний концепт и влияет на формирование нового вида духовности, которая приобрела распространение среди современного молодого поколения и характеризуется объединением в сознании молодого человека разных смыслообразующих парадигм (философской, религиозной, научной и т.п.) без присоединения к любой религиозной организации или, наоборот, принадлежностью сразу к нескольким с основной целью – предоставить смысл собственному существованию в современном мире. Основными составляющими этого нового вида духовности являются аксиологический плюрализм, синкретизм, гетерогенность, динамизм.

Подчеркнем, что религиозные поиски молодежи ведутся не только в рамках какой-то одной конфессии, прослеживаются активизация внеконфессиональных поисков, рост духовной эклектичности. Современное религиозное сознание реализуется не только в форме обращения к ортодоксальной религиозности, но и в спонтанных духовных поисках личности в этой сфере. При этом мы можем констатировать, что влечение молодежи к духовным основам жизни наблюдается ныне и будет наблюдаться и в дальнейшем.

Итак, рассмотрение особенностей религиозных поисков современной молодежи возможно лишь при условии учета двух разновекторных тенденций: усиления влияния религии в обществе и одновременно – разворачивания процессов секуляризации, утверждения в сознании молодых людей в качестве глубинных мотивов жизнедеятельности нерелигиозных ценностей и идей. Выводы этой статьи основаны на результатах социологических исследований религиозности молодежи, проведенных как на Украине, так и в других странах.

© Гаврилова Н.С., 2010

ПРОБЛЕМЫ ГАРМОНИЗАЦИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ И ГОСУДАРСТВОМ НА УКРАИНЕ*

В самом начале христианской эры стала активно разрабатываться идея объединения усилий государства и Церкви, нашедшая свое выражение в концепции «двух властей» и категории «симфонии» в смысле «обозначения союза между государственной властью и Церковью, ее иерархией»¹. Объяснить такие стремления может феномен синергии, который, между прочим, «в христианстве считается основной предпосылкой спасения, основой всех религиозных явлений, принципом истинной религиозности»². Понятие синергии в наше время широко используется во многих науках. В частности, в медицине оно обозначает вариант реакции организма на совместное комбинированное действие двух или более медицинских препаратов, следствием которого является усиление эффекта каждого лекарственного средства, чего нельзя достичь в случае раздельного их использования³.

Очевидно, что между властью материальной (государственной) и духовной (церковной) должны устанавливаться такие отношения, которые бы взаимно их укрепляли. Однако это становится невозможным как при попытках грубого вмешательства в деятельность какого-либо из этих институтов в дела другой стороны, так и при полном формальном отделении Церкви от государства. Предполагается, что гармонизация отношений между ними должна позитивно отразиться на деятельности наиболее важных социальных институтов, удовлетворяющих базовые материальные и духовные потребности общества, – семьи, экономики, образования, науки, армии и др.

Таким образом, «союз Церкви и государства» не только внешне привлекателен, но и имеет большое практическое значение, в каком-то смысле даже определяющее для бытия социума, его поступательного развития, способности успешно овладевать цивилизационными временем и пространством, а также противостоять негативным внешним влияниям. В этом гармоничном союзе сливаются воедино

* Публикуется в новой редакции по: Недзельський К.К. Духовне здоров'я української нації в контексті державно-церковних відносин // Мультиверсум: Філософський альманах. Київ, 2009. Вип. 84. С. 174–183.

¹ Релігійзнавчий словник. Київ, 1996. С. 304.

² Там же. С. 305.

³ Словарь иностранных слов. М., 1982. С. 456.

материальное и духовное начала бытия нации и государства, становясь двигателем их культурного развития и социального прогресса.

История взаимоотношений между Церковью и государством на Украине свидетельствует о том, что культурный подъем и рост политической силы страны отнюдь не случайно совпадал с периодами гармонизации этих отношений. И наоборот, всякое нарушение гармонии между «двумя властями» неизменно приводило к ослаблению духа и воли украинского народа в делах государственного и национального строительства. В том, что Украина в своей непростой истории нередко становилась «разменной монетой» в геополитических играх, немаловажную роль сыграли дисгармония в отношениях между политической и церковной властями, а также присоединившаяся к ним на каком-то этапе межконфессиональная вражда, и поныне сталкивающаяся в непримиримой, чаще всего бессмысленной борьбе друг против друга братьев по крови – украинцев.

Один из авторитетных теоретиков украинского национального государства В. Липинский, который проявлял большой интерес к проблемам украинского государственного строительства периода Хмельнитчины, полагал, что «в то время общественно-организационный авторитет Церкви стал основой политического и государственного возрождения нации»⁴. Он утверждал, что в значительной степени победа украинского народа в национально-освободительной войне под предводительством Б. Хмельницкого определена религиозным воспитанием лидеров нации того времени, укреплением их морально-волевых качеств. «Церковь прививала лидерам нации христианские духовно-моральные ценности, ограничивала их анархизм и эгоизм, взаимную злобу, формировала послушание, дисциплину, мужество, терпимость, единство и организованность»⁵.

И все же такие моменты плодотворного сотрудничества политической и церковной властей на Украине следует считать скорее исключением, чем закономерностью: «В Украине практически всегда с принятием христианства политика доминировала над религией. Тем не менее религиозное начало было основной категорией власти во все времена независимо от того, кто конкретно представлял власть Украины»⁶.

То обстоятельство, что на Украине и в наше время нет единства в отношениях между церковными и государственными структурами власти, должно постоянно находиться в проблемном поле отечественной религиоведческой науки, поскольку их дисгармония в конечном итоге приводит к моральному и правовому нигилизму в сознании широких слоев населения, начиная с низов и заканчивая политической верхушкой. В связи с этим теряются остатки доверия населения к властям и начинает создаваться впечатление, что эти власти давно уже перестали верить в творческие возможности народа, воспринимают его как одно из обычных средств достижения своих собственных эгоистичных интересов и даже не пытаются включать созида-

⁴ Москалец В.П. Психологія релігії: посібник. Київ, 2004. С. 203.

⁵ Там же. С. 203.

⁶ Колодний А. Закономірності релігійного процесу в Україні // Християнство в контексті історії і культури України. Київ, 1997. С. 5.

тельный гений нации в конструирование основ цивилизованного общества. Вместо этого бросается в глаза стремление «сильных мира сего» активизировать в массах греховно-чувственное начало, которое затмевает разум и превращает человека в слепое орудие чужой воли. Еще китайский мудрец Лао-Цзы предупреждал о том, что не может быть «большего злодеяния, чем разжигание страстей»⁷.

Можно четко констатировать своеобразную изоморфную связь: нет единства в отношениях между духовной и политической властями – нет единства между простым народом и правящей элитой. Именно поэтому вместо альтруистических принципов взаимовыручки и солидарности в расколотом обществе превалирует эгоистическое первобытно-обыденное кредо «спасайся, кто как может».

В ст. 35 Конституции Украины записано важное для гармонизации взаимоотношений между Церковью и государством положение: «Церковь и религиозные организации в Украине отделены от государства, а школа от Церкви. Ни одна религия не может быть признана государством как обязательная». Несмотря на свою кажущуюся простоту, это положение требует разъяснений, поскольку неподготовленный человек может воспринимать ее формальную подоплеку («каждому свое») буквально, т.е. как принципиальную и абсолютную их изоляцию друг от друга, что в открытом демократическом обществе просто невыносимо. Именно в смысле абсолютного невмешательства государства и Церкви в дела друг друга может быть интерпретирован ответ Иисуса Христа фарисеям «Отдайте кесарю – кесарево, а Богу – Божие» (Мф. 22: 21), которые, как известно, пытались дискредитировать его с помощью хитроумной софистики.

История взаимоотношений Церкви и государства в разных странах показывает, что они никогда не строились по принципу полного изоляционизма, хотя можно привести немало примеров либо цезарепапизма как неправомерного вмешательства государства в дела церковные, либо папоцезаризма как такого же неправомерного присвоения Церковью специфических функций политической власти. Таким образом, разрешение проблемы следует искать не столько в способах отделения одного института от другого, сколько в поиске принципов и механизмов их сотрудничества во благо всех структурных элементов общества, в том числе и их самих.

Не случайно уже на заре христианской эры проблема гармонизации взаимоотношений «двух властей» рассматривалась авторитетными богословами и государственными деятелями. На Западе к ней обращались, в частности, Августин Блаженный и Геласий I (концепция «двух мечей»), а на Востоке – Юстиниан. Общим исходным положением для всех было утверждение, что Церковь и государство, имея разные цели, обязаны сотрудничать во имя общего блага. Кодекс Юстиниана прямо указывает на это: «Церковь ведает делами божественными, небесными. Держава – людскими, земными. Вместе с тем государство всемерно заботится об охране церковных догматов и чести духовенства, а духовенство вместе с государством направляет всю общественную жизнь на путь, угодный Богу»⁸.

⁷ Лао-Цзы. Даодэ-цзин (гл. 46) // Секреты «Даодэ-цзина». М., 2007. С. 277.

⁸ Стахів М. Христова Церква в Україні: 988–1596. Нарис історії Української Католицької Церкви. Львів, 1993. С. 83.

Характерно, что и ст. 11 Основного Закона Украины подтверждает необходимость сотрудничества государства с церковными организациями: «Государство содействует... развитию... религиозной самобытности всех коренных народов и национальных меньшинств Украины».

Стоит отметить, что идея разделения-соединения божественного и земного появилась в европейской религиозной философии до установления христианской веры. Уже древнегреческие мудрецы четко осознавали, что только та власть может служить общему благу, которая гармонично объединяет в себе два вида мудрости – земную и божественную. Платон в своем знаменитом диалоге «Государство» объясняет это следующим образом: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор... государствам не избавиться от зол»⁹. Мы приводим эту цитату прежде всего затем, чтобы подчеркнуть идею слияния в гармоническом единстве «государственной власти и философии», на которую указывает древнегреческий мыслитель и которую можно рассматривать как прообраз идеи «союза двух властей», разрабатываемой христианскими богословами.

Христианство, как известно, многое заимствовало из философии Платона, главным образом через неоплатонизм эпохи эллинизма. Следует подчеркнуть, что Платон понимал философию прежде всего как «теорию идей», следовательно, рассуждал о философствующем правителе, который эффективно исполняет свои управленческие функции именно потому, что и себе самому, и подчиненному ему народу указывает путь «небесный» – путь истины, добра и справедливости, иными словами – ведет свой народ правильным путем. В китайской философии правильный путь ассоциировался с «путем неба». Древнекитайский мыслитель Конфуций правильное поведение правителя рассматривал как важнейшее условие политической деятельности: «Управлять – значит поступать правильно. Если, управляя, вы будете поступать правильно, то кто осмелится поступать неправильно?»¹⁰.

Таким образом, христианские теологи могли опираться на определенные положения и принципы предшественников в разработке идеи «двух властей», во взаимоотношениях которых должна устанавливаться гармония, иногда именуемая симфонией. По сути, единство политической и духовной властей является отображением принципа единства земного и небесного.

Если западноевропейская философская и христианская традиция уделяла большое внимание различным теоретическим аспектам налаживания гармоничных отношений между политической и духовной властями, то в истории интеллектуальной жизни Украины этот вопрос, насколько известно, никогда так четко не звучал, а потому не получал решения методами философской рефлексии. Не обращаясь к причинам такого явления (это предмет особого исследования), укажем на то, что

⁹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 252–253.

¹⁰ Лунь Юй. XII, 17 // Мудрецы Поднебесной: Лао-цзы, Конфуций и др. Симферополь, 1998. С. 113.

даже при отсутствии фундаментальных разработок по данному вопросу украинские философы и богословы косвенно его затрагивали.

Своеобразно пытался решать проблему соотношения земного и небесного (материального и идеального) украинский ученый и богослов Иван Огиенко (митрополит Иларион), избравший в качестве своего жизненного кредо лозунг «Служить народу – значит служить Богу»¹¹. В его понимании ревностное служение Богу – не что иное как служение своему народу, а служение народу – это служение Богу, приближение Бога к людям, достижение более полной христианизации общества.

На примере митрополита Илариона мы сталкиваемся не только с объяснением причин, побудивших светского ученого-филолога стать священником, но и с глубокой озабоченностью верующего человека по поводу утраты духовных ориентиров в связи с установлением «безбожной» власти большевиков, которые повели беспощадную борьбу с религией и Церковью, а в качестве основной цели жизни избрали материальные блага.

Направляющую роль Церкви в украинской истории показал также В. Липинский, назвав ее «поводырем для разума и сторожем для сердца; она дает строй и порядок мыслям и инстинктам в жизни каждого человека, а тем самым дает строй и порядок мыслям и инстинктам общественным, без которого организованной, государственной жизни не бывает»¹².

Существуют несколько причин разлада или невозможности установления взаимовыгодного сотрудничества между Церковью и государством, об этом много сказано в научных кругах украинского общества. Вместе с тем недостаточное внимание уделяется глубинным, мировоззренческим причинам, на которые в свое время указывал С. Аверинцев, поднимая вопрос о том, «как христианину прикоснуться к власти над людьми?». В своей статье «Византия и Русь: два типа духовности» он рассуждал следующим образом. Если власть земная «является благоустройством дьявола», то получается, что христианин должен сознательно отказаться от такой власти. Так, собственно, и поступил когда-то на Западе папа Целестин V, лишивший себя сана и превратившийся в монаха-аскета. Католическая Церковь причислила его к лику святых, однако Данте «отправил» в ад, исходя из соображений, что «когда добрый человек отказывается от власти, он навлекает на себя ответственность за то, что ее возьмут злые»¹³.

С. Аверинцев, как видим, пытается решить нашу «задачу», т.е. ответить на вопрос, почему приход к власти порядочного, духовно развитого и наделенного высокими моральными качествами мудрого человека с доброй волей в византийско-московской «зоне» европейской цивилизации оказывается уравниванием со многими неизвестными? Отвечая на него, аналитик утверждает, что это проблема мировоззренческого характера и Запад ее «почти решил». «Расставшись с чистым августинизмом во времена Аквината, католическое мировоззрение делит бытие не надвое

¹¹ *Лларіон*. На Голготі // Віра й культура. 1966. Ч. 8–9 (152–153). С. 10.

¹² *Липинський В.* Релігія і Церква в історії України. Нью-Йорк, 1956. С. 24.

¹³ *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 234.

(“свет” и “тьма”), а натрое: между горней областью сверхъестественного, благодатного и преисподней областью противоестественного до поры до времени живет по своим законам, хотя и под властью Бога, область *естественного*»¹⁴. Государственная власть принадлежит именно этой области, поясняет С. Аверинцев, и только еретик способен видеть в ней устройство дьявола, хотя и попытки сакрализировать ее тоже достойны осуждения. В то же время русская духовность делит мир не натрое, а надвое – удел света и удел мрака; «и ни в чем это не ощущается так резко, как в вопросе о власти». Поскольку «Божие и Антихристово подходят друг к другу вплотную, без всякой буферной территории между ними», постольку «сама по себе власть, по крайней мере власть самодержавная, – это нечто, находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»¹⁵.

Позиция С. Аверинцева очевидна, суть ее состоит в том, что православное учение о мире различает только противоположные полюсы бытия, несмотря на то что в его континууме содержится множество промежуточных состояний и уровней. Неудивительно поэтому, что в сознании наших простых людей дивным образом уживаются и даже «гармонично» сосуществуют два противоположных отношения к человеку, наделенному властью, – либо некритическое рабское чинопочитание, доходящее до обожания, либо такое же некритическое неприятие, причисление людей от власти к категории «служителей дьявола». Третьего, как говорится, не дано, хотя именно посередине находится истина, поскольку, как не бывает плохих людей без положительных свойств, так не бывает и хороших людей без недостатков. А голоса тех, кто пытается занять более взвешенную позицию, как правило, немногочисленны, а потому всерьез не воспринимаются.

Вернемся к мыслям В. Липинского о роли Церкви и религии в истории Украины. Мыслитель полагает, что всем людям без исключения присущи «эгоизмы», поэтому, «чтобы построить и сохранить державу, следует эти инстинкты эгоистические ограничить, одинаково как у тех, которые правят, так и у тех, кем правят»¹⁶. Это утверждение перекликается с мыслями французского просветителя Вольтера, который был борцом за истинную веру, а потому считал большим злом для общества правителя-атеиста: «Я хочу, чтобы государи и их министры признавали Бога, и даже Бога карающего и прощающего. Без этой узды они мне будут казаться дикими животными»¹⁷.

Вполне в духе вольтерьянства В. Липинский осуждает как тех политиков, которые стремятся превратить религию в «послушное орудие в своих руках», так и тех, которые считают, что «для дел светских, государственных, религия совсем не нужна; что в общественной жизни можно с успехом обойтись без Церкви и без Бога»¹⁸. Украинский философ и политик объясняет свою позицию тем, что «од-

¹⁴ Там же. С. 234.

¹⁵ Там же. С. 234–235.

¹⁶ Липинський В. Релігія і Церква в історії України. С. 13–14.

¹⁷ Вольтер. Бог и люди: статьи, памфлеты, письма: в 2 т. Т. 2. М., 1961. С. 336.

¹⁸ Липинський В. Релігія і Церква в історії України. С. 10–11.

них только политических, светских методов для обуздания людских эгоистических устремлений недостаточно», поэтому «государство обязано признавать авторитет религии и Церкви»¹⁹.

Христианская Церковь требует христианского же государства, утверждал известный русский религиозный философ В. Соловьев. Очевидно, речь идет не о каком-то особом виде теократии, а о необходимости привести строй мыслей людей в таком государстве к чему-то общему, а это общее может быть выработано в продуктивном диалоге между политической и духовной властями. Такой диалог возможен лишь на основании гармоничного взаимовыгодного сотрудничества между Церковью и государством, но на пути установления этой гармонии кроется самая большая опасность, которую В. Соловьев усматривал в смешении функций обоих институтов. Следует четко определить обязанности каждой из сторон, ибо «разобщение вместо различения ведет непременно к смешению, а смешение приводит к раздору и гибели»²⁰. Таким образом, короткий ответ русского философа на проблему взаимоотношений Церкви и государства состоит в формуле «не разделять, но различать»: духовенство и политическая элита должны делать одно дело, но каждый с помощью своих специфических средств и методов – всячески способствовать материальному благополучию и духовному здоровью своих подданных.

Проблема установления гармоничных взаимоотношений между Церковью и государством на Украине является, по сути, проблемой оптимизации властных полномочий во взаимовыгодном деятельном союзе. Плодотворное ее разрешение состоит вовсе не в том, чтобы одна из сторон одержала верх в конкуренции за властные полномочия другой стороны, а в налаживании синергических взаимодействий между ними.

Украинские религиоведы в своих научных изысканиях достаточно много внимания уделяют проблеме гармонизации отношений между Церковью и государством, строго придерживаясь принципов свободы совести, толерантности, научной объективности, невмешательства, гуманистических идеалов. Важно, чтобы те, кто реально и на высшем уровне включен в систему властных отношений между Церковью и государством, не игнорировали ценные наработки в области отечественного теоретического религиоведения и использовали их в своей практической деятельности. Это в равной степени касается как государственных чиновников, наделенных большими политическими властными полномочиями, так и представителей духовенства различных религиозных исповеданий и конфессий, по своему призванию обязанных заботиться о духовном здоровье общества.

© Недзельский К.К., 2010

¹⁹ Там же. С. 14.

²⁰ Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 532.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ИЗДАНИЙ АКАДЕМИЧЕСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ УКРАИНЫ 1996–2010 гг.

I. Общие вопросы религиоведения

- Академічне релігієзнавство (мультимедійне видання) / за ред. А. Колодного. Львів, 2007.
- Академічне релігієзнавство України / за ред. А. Колодного. Київ, 2006.
- Академічне релігієзнавство: підручник / за ред. А. Колодного. Київ, 2000.
- Арістова А.В.* Релігійні конфлікти: природа, вияви, шляхи врегулювання. Київ, 2007.
- Арістова А.В.* Релігієзнавство: підручник. Київ, 2008.
- Бодак В.А.* Релігійна обрядовість: соціальні функції. Київ, 1999.
- Бодак В.А.* Релігія і культура: взаємозв'язок і взаємовплив. Київ; Дрогобич, 2005.
- Вигovskyй Л.А.* Функціональність релігії: природа і вияви. Київ; Хмельницький, 2004.
- Віра і розум – двоє крил людського духу: наук. збірник / за ред. А. Колодного. Київ, 2001.
- Горкуша О.* Релігієзнавство: навчально-методичний комплекс. Київ, 2007.
- Дисциплінарне релігієзнавство. Київ, 2009.
- Дисциплінарне релігієзнавство: підручник. Київ, 2010.
- Єленський В.Є. та ін.* Релігія: Церква: Молодь. Київ, 1996.
- Єленський В.Є.* Релігія після комунізму. Київ, 2002.
- Колодний А.Н.* Основи релігієзнавства: курс лекцій. Дрогобич, 2006.
- Колодний А.Н. та ін.* Релігієзнавство: підручник. Київ, 2004.
- Колодний А.Н.* Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. Київ, 1999.
- Конфесіологія релігії / за ред. А. Колодного, Л. Филипович. Київ, 2009.
- Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства: наук. збірник / за ред. Л. Филипович та інш. Київ, 2007.
- Недзельська Н.І.* Жінка і релігія. Київ, 2009.
- Релігієзнавство як навчальна дисципліна: теоретико-методологічні та методичні основи викладання // Наукові записки Тернопільського педуніверситету. Серія: Історія. Тернопіль, 2002.
- Релігієзнавство: предмет, структура, методологія / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ, 1996.
- Релігієзнавча наука України років незалежності / за ред. А. Колодного. Київ, 2010.
- Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ, 1996.
- Релігія в контексті культурно-цивілізаційного діалогу / за ред. А. Колодного, Л. Филипович. Київ, 2010.
- Релігія, Церква і наукове вивчення релігії: Польща і Україна: наук. збірник. Краків, 2004 (на англ. мові).

Феномен релігії: збірник / за ред. А. Колодного. Київ, 1996.

Яроцький П. Релігієзнавство: підручник. Київ, 2004.

II. Етнологія релігії

Богачевская И. Язык религии в контексте национального самосознания. Киев, 1999.

Етнос і релігія: збірник / за ред. А. Колодного. Київ, 1998.

Релігія і нація в суспільному житті України і світу / за ред. Л. Филипович. Київ, 2006.

Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. Київ, 2001.

Филипович Л.О. Етнологія релігії. Київ, 2000.

Християнство і національна ідея: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ; Тернопіль, 1999.

III. Християнство

Бистрицька Е.В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.). Тернопіль, 2008.

Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. Київ; Чернівці, 2007.

Желовага А.С. Антропологічна природа християнства. Київ, 2008.

Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. Київ, 2009.

Павленко П.Ю. Етнічне та універсальне в ранньому християнстві: засади, особливості, тенденції. Київ, 2009.

Павленко П.Ю. Ісус Христос – постать історії. Біла Церква, 2002.

Павленко П.Ю. Платон і християнство. Біла Церква, 2001.

Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ, 2004.

Християнство в контексті історії і культури України: наук. збірник / за ред. А. Колодного, П. Яроцького, О. Сагана. Київ, 1997.

Християнство доби постмодерну: наук. збірник / за ред. А. Колодного. Київ, 2005.

Християнство і духовність: наук. збірник / за ред. А. Колодного. Київ, 1998.

Християнство і культура: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ; Тернопіль, 1998.

Християнство і мораль: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ; Тернопіль, 2001.

Християнство і особа: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ; Тернопіль, 2000.

Християнство і проблеми сучасності: наук. збірник / за ред. А. Колодного, П. Яроцького. Київ, 2000.

Християнство: контекст світової історії та культури: наук. збірник / за ред. А. Колодного, П. Яроцького. Київ, 2000.

Християнське милосердя і світська емпатія: деонтологічний аспект: наук. збірник / за ред. А. Гудими, А. Колодного. Київ; Тернопіль, 2005.

Шугаєва Л. Православне сектантство в Україні: особливості трансформацій. Київ, 2007.

IV. Религия в истории и в новейшей истории Украины

- Актуальні питання соціально-значущої діяльності Церков і релігійних організацій в Україні: збірник / за ред. В. Бондаренка, А. Колодного. Київ, 2004.
- Арсен Річинський – видатний український громадський діяч і науковець-релігієзнавець: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими, П. Мазура. Київ; Кременець, 2006.
- Арсен Річинський – ідеолог Українського Православ'я: наук. збірник. Київ; Тернопіль, 1998.
- Арсен Річинський і проблеми Помісної Української Церкви: наук. збірник. Тернопіль, 2008.
- «Берестя – 1596» в контексті історії українства: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ; Тернопіль, 1996.
- Боги Тавриды: История религии народов Крыма: сб. / под ред. А. Глушака, А. Колодного. Киев; Севастополь, 1997.
- Буття ісламу в Україні і світі: історія і сьогодення: наук. спецвидрук / за ред. А. Колодного, О. Сагана. Київ, 2004.
- Духовність – народові (до 110-річчя А. Річинського): наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ, 2002.
- Єленський В. та ін. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи вирішення. Київ, 1996.
- Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття. Київ, 2005.
- Історія Православної Церкви в Україні / за ред. А. Колодного, П. Яроцького. Київ, 1997.
- Історія релігії в Україні: збірка. Київ; Львів, 1994
- Історія релігії в Україні: збірка. Київ; Львів, 1995
- Історія релігії в Україні: збірка. Київ; Львів, 1996
- Історія релігії в Україні: збірка: в 5 вип. Київ; Львів, 1997
- Історія релігії в Україні: збірка: в 2 кн. Київ; Львів, 1998
- Історія релігії в Україні: збірка: в 2 кн. Київ; Львів, 1999
- Історія релігії в Україні / за ред. А. Колодного, П. Яроцького. Київ, 1999
- Історія релігії в Україні: збірка: в 2 кн. Львів, 2000
- Історія релігії в Україні: в 2 кн. Львів, 2001
- Історія релігії в Україні: в 2 кн. Львів, 2002
- Історія релігії в Україні: в 2 кн. Львів, 2003
- Історія релігії в Україні: в 3 кн. Львів, 2004
- Історія релігії в Україні: в 2 кн. Львів, 2005
- Історія релігій в Україні: в 2 кн. Львів, 2006
- Історія релігій в Україні: в 2 кн. Львів, 2007
- Історія релігій в Україні: в 2 кн. Львів, 2008
- Історія релігій в Україні: в 2 кн. Львів, 2009
- Київська традиція і Східний обряд в Українському християнстві: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ; Тернопіль, 2004.

- Кияк Св. Ідентичність Українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. Івано-Франківськ, 2006.
- Климов В. Святитель Димитрій (Данило Туптало). Львів, 1996.
- Климов В. Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії. Київ, 2008.
- Колодний А. Життя: Праця: Думки: біобібліографія. Київ, 2007.
- Колодний А. Релігійне сьогодення України: вибрані твори. Київ, 2009.
- Колодний А. Релігія і Церква в демократичній Україні. Київ, 2000 (на англ. яз.).
- Колодний А. Україна в її релігійних виявах. Львів, 2005.
- Колодний А., Бодак В. Український Східний обряд. Київ, 1997.
- Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Львів, 1996.
- Колодний А., Филипович Л., Біддульф Г. Релігія і Церква в сучасній Україні. Київ, 2001 (на англ. яз.).
- Кондратик Л., Кондратик О. «Українське християнство» Михайла Грушевського. Луцьк, 2006.
- Конфесійне багатоманіття України в контексті її духовного і національного відродження: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ; Тернопіль, 2007.
- Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності (XVI–XVII ст.ст.): історико-філософський нарис. Київ, 2008.
- Лобовик Б. Вірування давніх українців та їх прашчурів. Київ, 1996.
- Марголіна І. Кирилівська Церква. Київ, 2001.
- Надтока Г. Православна Церква в Україні 1900–1917 рр. Київ, 1998.
- Недавна О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом. Київ, 2000.
- Недзельська Ю.К. Православний мирянин: життя в сьогоденні (український контекст). Київ, 2010.
- Нові релігійні рухи в Європі і в Україні: збірник / за ред. І. Бондарчука, А. Колодного. Київ, 2006.
- Нові релігії в сучасній Україні: наук. збірник. Київ, 2000.
- Огієнківські читання: наук. збірник. Київ, 1997.
- «Переяслав – 1654» в історії Української Церкви: наук. збірник / за ред. А. Колодного, А. Гудими. Київ; Тернопіль, 2003.
- Петро Могила і сучасність: збірка праць / за ред. В. Климова, А. Колодного. Київ, 1996.
- Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч: наук. збірник / за ред. А. Колодного, В. Климова. Київ, 1997.
- Релігія і Церква в сучасних українських реаліях: наук. збірник / за ред. А. Колодного, І. Попова. Київ, 2007.
- Релігія у контексті соціокультурних трансформацій України / за ред. Л. Филипович. Київ, 2009.

- Сітарчук Р.* Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії. Київ; Полтава, 2009.
- Стоколос Н.* Конфесійно-етнічні трансформації в Україні. Київ, 2003.
- Стоцький Я.В.* Держава і релігія в Західних областях України 1944–1964 років. Київ, 2008.
- Суспільно-політичні виміри релігійних процесів в Україні: наук. збірник. Чернівці, 2008.
- Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність: наук. збірник / за ред. Л. Филипович, П. Яроцького. Київ, 2010.
- Україна і Ватикан у розвитку освіти і духовності: наук. збірник. Одеса, 2008.
- Україна і Ватикан: українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем: наук. збірник. Івано-Франківськ, 2008.
- Україна релігійна: у 2 кн. Кн. 1: Стан релігійного життя в Україні / за ред. А. Колодного. Київ, 2008.
- Україна релігійна: у 2 кн. Кн. 2: Прогнози релігійного життя України / за ред. А. Колодного. Київ, 2008.
- Українська Церква між Сходом і Заходом: наук. збірник / за ред. П. Яроцького. Київ, 1999.
- Українське християнство: історія трагедій та уроки сьогодення: наук. збірник / за ред. А. Гудими, А. Колодного. Київ; Тернопіль, 2006.
- Феномен Петра Могили / за ред. В. Климова. Київ, 1996.
- Филипович Л.* Нові релігійні течії та організації в Україні. Київ, 1997.
- Филипович Л., Дудар Н.* Нові релігійні течії України: огляд, документи, переклади. Київ, 2001.
- Черенков М.* Європейська Реформація та український євангельський протестантизм (генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри). Київ, 2008.
- Шевченко В.* Україна духовна: події, постаті, явища. Київ, 2008.
- Шеретюк Р., Стоколос Н.* Трансформація релігійно-церковного життя в Галицько-Волинській Русі другої половини XIII – першої половини XV століття: геополітичний аспект. Київ; Рівне, 2009.

В. 10-томное собрание «Історія релігії в Україні» («История религии в Украине»)

- Том I: Дохристиянські вірування: прийняття християнства / за ред. Б. Лобовика. Київ, 1996 (перезид. в Канаде в 1998 г.).
- Том II: Українське Православ'я / за ред. П. Яроцького. Київ, 1997.
- Том III: Православ'я в Україні / за ред. А. Колодного, В. Климова. Київ, 1999.
- Том IV: Католицизм в Україні / за ред. П. Яроцького. Київ, 2001.
- Том V: Протестантизм в Україні / за ред. П. Яроцького. Київ, 2002.
- Том VI: Пізній протестантизм України / за ред. П. Яроцького. Київ, 2007 (2-е изд. с изм. с доп. – Київ; Дрогобич. 2008).

Том VII: Релігійні меншини України / за ред. А. Колодного. Київ, 2010.

Том VIII: Нові релігії України / за ред. А. Колодного. Київ, 2010.

Том IX: Релігія в українській діаспорі / за ред. А. Колодного. Київ, 2011.

Том X: Релігія і Церква років незалежності України / за ред. А. Колодного. Київ, 2003.

VI. Библиотечка «Конфессии Украины»

Гаюк І. Вірменська Церква в Україні. Львів, 2002.

Сленський В., Саган О. Саєнтологія в Україні. Київ, 2004.

Колодний А. Рідна українська національна віра. Київ, 2002.

Колодний А. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. Київ, 2001.

Колодний А. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. Київ, 2010.

Луцишина О. Уявлення про людину в Рігведі. Київ, 2005.

VII. Украинская религиоведческая мысль диаспоры (составление и научное редактирование Отделения религиоведения ИФ НАНУ)

Музичка І. Християнство в житті особи і народу: вибрані твори / за ред. А. Колодного. Київ, 1999.

Олексюк В. Християнські основи української філософії: вибрані твори / за ред. А. Колодного. Київ, 1996.

Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості / за ред. А. Колодного, О. Сагана. Тернопіль, 2000 (2-е изд. – Тернопіль, 2002).

Шевців І. Християнська Україна: вибрані твори / за ред. А. Колодного. Київ, 2003.

Ярмусь Ст. Досвід віри українця: вибрані твори / за ред. А. Колодного. Київ, 2002 (2-е изд. с изм. и доп. – Київ, 2008).

VIII. Проблемы свободы бытия религии

Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. Київ, 2005.

Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні / за ред. В. Бондаренка, А. Колодного. Київ, 2001.

Влада і Церква в Україні. Полтава, 2000.

Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства: матеріали конференції / за ред. А. Колодного, О. Сагана. Київ, 2008.

Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду: наук. збірник. Київ, 2004.

Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти: наук. збірник / за ред. А. Колодного, В. Олуйка. Хмельницький, 2003.

- Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні: наук. збірник / за ред. А. Колодного, П. Яроцького, О. Сагана. Київ, 2001.
- Іслам в його проблемах і трансформаціях / за ред. А. Арістової, А. Колодного. Київ, 2010.
- Іслам і євроінтеграція: наук. збірник / за ред. А. Колодного, О. Сагана. Київ, 2006.
- Климов В.В.* Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності: збірник статей. Київ, 2009.
- Мораль: Релігія: Освіта: наук. збірник / за ред. А. Колодного. Київ, 2005.
- Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій: збірник документів / за ред. М. Бабія. Київ, 2002.
- «Плід правди сіється творцями миру»: збірник. Київ, 1998.
- Про свободу совісті, релігії і переконань: збірник документів / за ред. М. Бабія. Київ, 1996.
- Релігійна свобода: моделі державно-церковних відносин. Вип. I / за ред. В. Єленського. Київ, 1997.
- Релігійна свобода: контекст державно-церковних відносин. Вип. II / за ред. А. Колодного. Київ, 1998.
- Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. Вип. III / за ред. А. Колодного. Київ, 1999.
- Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). Вип. IV / за ред. А. Колодного, О. Сагана. Київ, 2000.
- Релігійна свобода: мас-медіа, школа і Церква як суспільні фактори утвердження. Вип. V / за ред. А. Колодного. Київ, 2001.
- Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність. Вип. VI / за ред. А. Колодного. Київ, 2002.
- Релігійна свобода: уроки минулого і проблеми сьогодення. Вип. VII / за ред. А. Колодного. Київ, 2003.
- Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Вип. VIII / за ред. А. Колодного, М. Бабія. Київ, 2004.
- Релігійна свобода: міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій. Вип. IX / за ред. А. Колодного. Київ, 2005.
- Релігійна свобода: взаємини держави та релігійних організацій – правові й політичні аспекти. Вип. X / за ред. А. Колодного, М. Бабія, Л. Филипович. Київ, 2006.
- Релігійна свобода: законодавство України про свободу совісті – європейські стандарти та українські реалії. Вип. XI / за ред. А. Колодного, М. Бабія. Київ, 2007.
- Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Вип. XIII / за ред. А. Колодного, О. Сагана. Київ, 2008.
- Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Вип. XII / за ред. А. Колодного, М. Бабія, Л. Филипович. Київ, 2008.
- Релігійна свобода: теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин: спецвипуск / за ред. А. Колодного. Київ, 2008.

- Релігійна свобода: державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Вип. XIV / за ред. А. Колодного, О. Сагана. Київ, 2009.
- Релігійна свобода: свобода релігії і демократія – старі і нові виклики. Вип. XV / за ред. А. Колодного. Київ, 2010.
- Релігійний досвід і толерантність: матеріали конференції. Дніпропетровськ, 2008.
- Релігія і соціальні зміни в сучасному світі: збірник. Чернівці, 2005.
- Релігія і суспільство: нові преференції: збірник. Чернівці, 2006.
- Релігія і Церква в контексті реалій сьогодення: збірник. Київ, 1995.
- Релігія і Церква в Подільському регіоні: історія та сучасність: наук. збірник / за ред. В. Олуйка, А. Колодного. Хмельницький, 2002.
- Релігія і Церква в суспільних реаліях України. Спецвипуск «Релігійної панорами» / за ред. і авторства А. Колодного. Київ, 2006.
- Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций: сб. документов / под ред. М. Бабия. Киев, 1994.
- Свобода совісті і віросповідань: збірник міжнародних, європейських та українських правових документів / за ред. М. Бабія. Київ, 2006.
- Толерантність міжконфесійних відносин: наук. збірник / за ред. А. Колодного, В. Калюжного. Запоріжжя, 2008.
- Толерантність: сфера міжконфесійних відносин: релігієзнавчий аналіз: наук. збірник / за ред. А. Колодного, Л. Филипович. Київ, 2004.
- Толерантність: теорія і практика: збірник статей і документів / за ред. М. Бабія. Київ, 2004.
- Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року / за ред. А. Колодного, М. Бабія, Л. Филипович. Київ, 2005.

IX. Периодические издания Отделения религиоведения ИФ АН Украины

- «Українське релігієзнавство»: Бюлетень-квартальник Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. 1996–2010 рр. № 1–56.
- Часопис-щомісячник «Релігійна панорама». 2000–2010 рр. № 0–122 + Спецвипуск (за ред. А. Колодного, 2006).

X. Издания 1991–1995 гг.

- Бабій М.* Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. Київ, 1994.
- Історія християнської церкви на Україні / за ред. О. Онищенка. Київ, 1991.
- Колодний А., Кирюшко М., Филипович Л.* Митрополит Іларіон (Огієнко). Львів, 1993.
- Любчик В.* Біблійні пророцтва в світі катаклізмів ХХ століття. Київ, 1993.
- Релігія в духовному житті українського народу / за ред. А. Колодного. Київ, 1994.
- Сучасна релігійна ситуація в Україні: у 2 част. / за ред. П. Косухи. Київ, 1994.

Научное издание

Вопросы религии и религиоведения
(Антология отечественного религиоведения)

Выпуск 6

Религиоведение Украины

Часть 2

Религиоведение Украины конца XX – начала XXI в.

Научно-теоретическое приложение к журналу

«Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»

Свидетельство о регистрации журнала:

ПИ № ФС 77-35090 от 23 февраля 2009 г. (Федеральная служба по надзору
в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель –

Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания
и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только по письменному разрешению Редакции.

Библиографическое обеспечение журнала – Библиотека РАГС.

Над выпуском работали:

Научные редакторы: Колодный А.Н., Филипович Л.А., Шмидт В.В.

Редактор – Малеванная Е.А.

Корректоры – Краснослободцева И.В., Малеванная Е.А.

Выпускающий редактор – Шмидт В.В.

Верстка, оригинал-макет – Азаров А.А., Ванькуров А.С.

Обложка – Великий П.П.

Адрес редакции:

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239

тел.: (495) 436-9844; тел./факс: (495) 436-9780

e-mail: william@list.ru, religion@ur.rags.ru

интернет-сайт: <http://religio.rags.ru>

Адрес издательства:

111033, г. Москва, Золоторожский Вал, д. 4

тел./факс: (495) 933-2460

www.publishing-house.ru

* * *

Подписано в печать 25.12.2010. Формат 70х100 1/16. Тираж 1500 (1:300+100) экз. Усл. п. л. 40,9.

Уч.-изд. л. 41,3. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond. Заказ № 2392-02

Отпечатано в ООО «Футурис», 109052, Москва, ул. Нижегородская, д. 50. Тел. (495) 505-5356.