

передбачають альтруїстичність поведінки, здатність до самопожертви, виступаючи, за словами І.Канта, “моральною моральністю”.

Найяскравіше принцип служіння втілюється в релігії. Церква наголошує, що духовні лише віруючі в Бога, нерелігійна людина не може бути моральною або люблячою. Подеколи існування духовності безпосередньо обумовлюється відродженням релігії.

Потреба загальної, спільної віри стає особливо необхідною при нерозвинутості індивідуальності й індивідуальної духовності: “Немає нічого спокусливішого для людини, ніж свобода її совісті, але немає й нічого нестерпнішого. Саме тому немає більш нестерпної і тривалішої турботи для людини, ніж, залишившись вільною, знайти чим скоріше об’єкт для вшанування. При цьому людина шукає не індивідуального поклоніння, а всезагального і безперечного. Ця потреба спільного поклоніння є найголовнішим терпінням будь-якої людини. Внаслідок спільного поклоніння люди винищували одне одного. Навіть смерть може бути для людини дорожча за вільний вибір у пізнанні добра і зла. Вільна совість заважає підпорядкуванню всезагальному, а тому опановує свободою людей лише той, хто заспокоїть їх совість. Відмовившись від свободи і підкорившись тим, хто заспокоїть їх совість, люди стануть дійсно вільними; сили, що перемагають і беруть в полон – це чудо, таємниця й авторитет. Люди шукають не стільки Бога, скільки чудес.” Психологічна ситуація, зображена Ф.Достоевським, відтворює найбільш загальні, інстинктивні засади людської віри і надії, коли індивідуальний вибір і власне вольова діяльність не відповідає об’єктивним можливостям.

Свобода, яку за наших часів отримала людина, поставила її в скрутне становище передусім тому, що не створено економічних, політичних і духовних її підвалин. Попередній формальний колективізм перетворюється на конфронтацію соціальних спільнот і нових суспільних об’єднань, але не на індивідуальне духовне відтворення людини.

Одночасно спостерігається неусвідомлене бажання людини повірити у що завгодно. До тих пір, поки культивується ідея досконалості союзу між релігією і духовністю, а також – загальнолюдськими цінностями, що не мають конкретного змісту, залишається потенційний резерв для нових богів і нового храму, для якого стихійно збирається каміння, незалежно від того, які ідеї і почуття у ньому сповідатимуться, ікони яких святих вшановуватимуться і хто монополізує ідеологію, заспокоївши совість людей.

ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ХАРИЗМИ ТА ХАРИЗМАТИЗМУ**

Харизматизм як неохристиянський рух відомий в світі з середини ХХ століття. На Україну він прийшов відносно недавно, тому є явищем новим, незаниманим, яке викликає постійні запитання не тільки у звичайних людей, але й у фахівців. В силу своєї неоднорідності, багатоманітності форм, відносної самостійності організаційних структур, харизматизм вимагає додаткового вивчення. Але тут виникають певні проблеми, які пов’язані з відсутністю або недостатністю фактичного матеріалу, зокрема об’єктивної статистики, результатів соціологічних досліджень, опитувань тощо.

Перш ніж розглядати релігійний феномен харизматизму (а нас цікавитиме харизматизм як явище виключно релігійного життя, хоча харизматизм присутній не тільки в релігійній, але й в політичній, культурній, управлінській та інших сферах людського життя), необхідно відзначити полісемантизм самого поняття. В його основі лежить слово грецького походження – “харизма”, яке зазнало певної трансформації свого первісного змісту. Словник старогрецької мови дає нам таке його витлумачення: “вияв благосхильності, прихильності”, “подарунок” [Греческо-руський словарь.- М., 1848.- С. 853]. У пізнішій, новогрецькій мові з’являються й інші відтінки значення: перш за все, це – “дар”, “подарунок”, а далі – “здібності”, “талант” [Новогрецько-руський словарь.- М., 1980.- С. 808.]. Як бачимо, грецькі джерела інтерпретують це явище без будь-якого релігійного підтексту. З часом в термін “харизма” було влито нове християнське значення, що підтверджує обґрунтованість ідеї про грецькі філософські корені у походженні християнства [Див.: Павленко П. Погляд на християнство через призму філософії Платона // Українське релігієзнавство.- К., 1996.- № 2.- С. 23]. З часів Ісуса Христа під харизмою почали розуміти “дар Божий”, а не просто талант.

Лінгвістичний екскурс в історію походження слова і поняття “харизма” логічно вимагає визначеності щодо змістовної наповненості останнього і похідних від нього явищ релігійного життя. Різні сфери наукового знання специфічно визначають, що таке харизма. Так, психологія пояснює харизму як наділення особистості властивостями, що

* Титаренко В.В. – пошуковець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Титаренко В.В., 2002

викликають преклоніння перед нею і беззастережну віру в її можливість [Психологія. Словарь.- М., 1990.- С. 438.]. В рамках психології досліджуються особливості особистісної харизми лідера, а також механізми взаємовпливу лідера та його послідовників. Соціологія розглядає носія харизми з точки зору соціальної системи. Виокремлюючи соціально значимі ознаки харизми, ця наука визначає її через соціальні наслідки особистісного впливу.

Так, розглядаючи харизму як соціоцентричний феномен, соціологія підкреслює, що дотичними до “харизми” як ознаки персональної характеристики є і такі поняття, як “лідер”, “авторитет”, “геній”. Інколи вони вживаються як тотожні або взаємозамінні. Однак це не зовсім вірно. Аналізуючи глибше поняття “лідер”, віднаходимо, що “лідерство” – це відносини домінування і підкорення, вплив і наслідки в системі міжособистісних відносин в групі. [Краткий психологический словарь.- М., 1985.- С. 162]. В ході досліджень лідерства наука виокремлює різні його стилі, розробляє ряд теорій та концепцій. Нас цікавить теорія особистісних рис, прихильники якої вважають, що передумовою визнання особи лідером є обов’язкова наявність у цієї особи специфічних рис і особливостей. Дослідження, проведені на підтвердження цієї теорії, концентрувались на виявленні якостей, специфічних для лідерів. Варіантом такого підходу є харизматична концепція лідерства, згідно з якою лідерство послане окремим видатним особам як певна благодать (“харизма”). Такий лідер над усе цінує відданість особисто йому. Оточення сприймає такого лідера як наділеного надзвичайними властивостями, недоступними підлеглим. Хоча він і не пов’язаний ні формальним правом, ні священною традицією, але вимагає й отримує послух через свою уявну богообранність. Його влада базується не на юридичних регулятивах, а передусім на емоційному сприйнятті його уявно надприродних здібностей. Тому стиль діяльності цього лідера – автократичний, що виражає необмежену владу однієї особи, не контрольовану будь-яким представницьким органом.

Релігієзнавці, використовуючи досягнення колег з інших галузей науки, прагнули й самі визначити, що таке харизма. Одна з перших спроб була зроблена відомою українською дослідницею протестантизму В.Любашенко, яка означає харизму як благодать, Божий дар, особливу силу, даровану апостолам Святим Духом у день П’ятидесятниці для подолання гріховності та спасіння [Любашенко В. Харизма // Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 363]. Зустрічаємо у релігієзнавстві і ширше значення харизми, а саме - наділення особливими якостями певні

дії, інститут або символ. [Религиоведение. Под ред. И.Н.Яблокова.- М., 1998.- С.509.].

Для вітчизняного релігієзнавства проблема визначення харизми і досі актуальна, бо перед вченим постає проблема не тільки відокремлення від богословських інтерпретацій, а й визначення власне релігієзнавчого змісту поняття на відміну від психологічного, політологічного чи соціологічного.

Покладене за основу тлумачення з грецької “харизма” – “благодать” (благо, дане зверху, тобто Богом, в ортодоксальному християнському розумінні закріпилося як Дари Духа Святого, що є підґрунтям цілої християнської традиції. Оскільки всі християнські конфесії сповідують Біблію, то вони визнають водночас і Дари Духа Святого. Показовим для православ’я є твердження канадського православного священика о. Степана Ярмуса: “...ні християнське життя, ані Церква не мислимі без Благодаті Святого Духа, бо тільки він [Дух] оживотворює Церкву завжди – від першої Християнської П’ятидесятниці і по сьогоднішній день” [Ярмусь С. Харизматизм. Нариси з дискусії.- Вінніпег, 1999.- С. 23]. Отже, всі Таїнства Православ’я, Богослужіння і молитви “стають можливими тільки завдяки Благодаті Святого Духа” [Там само]. Відтак заперечення харизми рівнозначне запереченню Благодаті, а це, в свою чергу, рівнозначне запереченню самого православ’я.

Католицькі богослови інтерпретують харизму як надзвичайний духовний дар, посланий певній особі заради блага Церкви, наприклад: дар святих, непогрішимість Папи і т. ін. У католицькому канонічному праві стверджується, що “харизма необхідна для життя Церкви” [Джероза Л. Канонічне право.- М., 1996.- С. 308-380]. З історико-еклезіологічних позицій зазначається, що як “давні церковні об’єднання (монаші ордени, братства), так і нові (церковні рухи) зародились не тільки завдяки людському стремлінню об’єднатися, але завдяки об’єднуючій силі, яку отримав їх засновник чи засновниця, як дар первинної харизми” [Там само]. Однак, поряд з харизмою, “об’єднуючу роль відіграють два інших конституційних елементи, які мають інституціональну природу: Слово і Таїнство. Крім того, головним і необхідним об’єднуючим фактором завжди була Євхаристія, названа Другим Ватиканським Собором джерелом і завершенням того об’єднання віруючих, яким є сама Церква” [Там само].

У протестантизмі підкреслюється особлива роль Святого Духу, який зійшов на землю для творення Церкви в день П’ятидесятниці. “Дух Святий ... дає силу для благовісті, прославляє Христа, облаштовує

Церкву...” [Церква християн віри євангельської – п’ятидесятників // Релігійна панорама.- 2001.- № 7(11).- С. 58].

Сучасні харизматичні церкви, які називаються ще недомінаційними церквами або незалежними церквами (наприклад, церквами Повного Євангелія), так термінологічно визначають харизму. Це – дари Духа Святого; харизматик – той, хто вірить в дари благодаті; харизматія – віра в дари Духа Святого; харизматична церква – церква, яка практикує дари благодаті, Харизматичний рух - це напрямок у християнстві, послідовники якого вірять в дари Духа Святого (дари благодаті), які проявляються після хрещення Ним [Харизматизм як течія християнства // Релігійна панорама.- 2002.- № 3(19).- С. 65].

На основі вищезазначеного можна зробити висновок, що саме поняття “харизма” закріпилося у християнстві (без суттєвих відмінностей для всіх напрямків) і означає дари надприродної сили [Духа Святого], даровані послідовникам Христа для користі церкви. В перших християнських общинах під “харизмою” розумівся переважно дар проповіді, чудо творення, пророцтва і т.д., а екзальтовані проповідники вважалися “наділеними благодаттю” харизматиками. З часів виникнення церкви як інституції вчення про харизму стало одним із головних пунктів християнського віровчення і було детально розроблено в богослов’ї. Церква вчить, що без харизми людина гріховна за своєю природою і схильна до зла, а тому без благодаті для неї немає спасіння і блаженства. Вважається (у католиків і православних переважно), що харизма дається віруючим через церкву, через духовенство, через таїнства, а духовенство наділене особливою благодаттю — священством. Це таїнство здійснюється за допомогою проголошення особливих молитовних формул і покладання рук єпископів на того, хто посвячується. Тим самим передається особлива харизма, яка й перетворює посвяченого на диякона, священника чи єпископа. Таїнство священства склалося в процесі поділу християнських общин на клір і мирян. З’явився прошарок духовенство, який і був наділений функцією посередництва між рядовими віруючими і Богом. Однак протестантська гілка християнства суттєво відрізняється у вирішенні питання відношення „духовенство – миряни”. В сучасному протестантизмі взагалі і в харизматичних церквах зокрема дари Святого Духу (харизму) можуть отримати всі віруючі.

Таким чином, трактування харизми набуло сьогодні явної християнської спрямованості. Спільним і об’єднуючим для релігієзнавчого і богословського визначення харизми залишається один з варіантів тлумачення цього слова з грецької – “дар”. На наш погляд, світське пояснення акцентує увагу на якостях, здібностях людини (“дар”

як талант, тобто щось незвичайне, але природного походження). Богословське ж поняття базується на вірі (“дар” як прояв божественної благодаті – “благо даю”), тобто природа цього явища вважається трансцендентною і має божественне походження. На нашу думку, в цьому принципова різниця між релігієзнавчим і богословським розумінням харизми. Релігієзнавство не цікавиться явищем харизми в онтологічному сенсі і мало б розуміти харизму як специфічне, релігійне, увіруване відношення людини до присутності в собі особливої сили, особливого дару. На відміну від богословських тлумачень, які обмежують існування харизми рамками християнства, релігієзнавство розуміє харизму як основу будь-якої релігії, а харизматизм сприймає історичним явищем. В широкому, всерелігійному сенсі харизма і харизматизм присутні як необхідний початок нової релігії в будь-якій культурній традиції (згадаймо ірано-індійське “деві”, “свами” тощо).

Феномен харизми сягає своїм корінням глибини віків. Ще на початку розпаду первісно-родової общини, який супроводжувався виділенням різних груп і осіб, з’являлися люди, які виділялися у звичайному своєму оточенні. Марновірство інших наділяло цих людей надприродними властивостями, здібностями: їм приписувалися таємні знання, магічна сила, чудесні якості [Див: Токарев С.А. Ранние формы религии.- М., 1964.- С. 297]. Серед них виділялися родові керівники, воєначальники і хоробрі воїни, знахарі та ватажки таємних союзів. Їх влада, на відміну від влади традиційного типу, ґрунтувалася на вірі. Слід відзначити, що оточення лідера традиційного типу формується за принципом знатності походження або особистої залежності, натомість оточенням харизматичного лідера може бути зібрання учнів, єдиновірців, тобто свого роду кастова спільнота. В процесі харизматизації відбувається персоніфікація ідеалів: лідер стає об’єктом віри, його образ пов’язується з надією на краще, йому присвоюється функція визволителя, рятівника.

Важливе значення для формування релігії має той початковий етап, коли навколо певної особи, носія особистісної релігійної харизми згуртовуються прихильники. Скажімо, у первісних та ранніх релігіях таке харизматичне лідерство мало фрагментарний, етнічно і географічно локалізований характер. Носіями харизми виступали жерці, чаклуни, винятковість яких визнавалася лише дуже невеликими соціальними групами. Ближче до нашого часу релігійна харизма претендує на певну універсальність (національну, соціальну) і крос-культурність.

Прослідковуючи подальший розвиток поняття харизми і його похідних, слід розмежовувати, як наголошують сучасні фахівці, харизму і

харизматичне лідерство. Коли йдеться про будь-яку релігійну течію, засновану конкретно людиною, можна стверджувати, що вона мала (і, можливо, зберегла) харизматичне підґрунтя. Навіть ті деномінації, котрі умовно можна назвати ортодоксальними, пройшли етап, коли їх існування, навершення adeptів цілком залежали від харизми їх засновників (згадаймо Мойсея, Ісуса Христа, Мухаммеда та інших релігійних осіб, безсумнівно носіїв харизми). Це говорить про те, що харизматизм як релігійний феномен – явище історичне і що воно здатне еволюціонувати разом з розвитком історичних форм релігії.

У ранніх формах релігії окрема людина не вирізняла себе з релігійної групи, виступаючи як індивід, як одиничний представник роду чи племені, які були носіями етнорелігійних комплексів. Окрема людина могла стати особистістю в релігії та в інших сферах буття тільки на певному етапі історичного процесу уособлення себе та виділення із спільноти.

Розвинена релігійна система не може існувати без релігійної особи. В розвинених релігійних системах особистість може бути представлена різними типами – “святий”, “аскет”, “саматха”, “деві” та ін. Як би ми їх не називали, спільним для них залишається одне – те, що вирізняє їх серед інших людей, те, що ми звикли називати “харизмою”.

Трансформуючись на різних етапах розвитку суспільної свідомості, феномен харизматизму віднайшов своє втілення у виникненні релігійних течій, зокрема в християнстві, де харизма та її прояви посіли важливе місце серед його віросповідних доктрин. В першоапостольській церкві ці прояви сприймалися як практична робота Святого Духа, класифікована за троїстим принципом: дари одкровення – мудрість, знання, уміння розрізняти духів; дари сили – віра, чудотворення, зцілення хворих; дари мови - пророцтво, говоріння іншими мовами, тлумачення. Однак з часом це розуміння зазнало серйозних змін і трактувалось по-різному.

Оскільки християнство привносить свій відтінок у значення “харизма”, наголошуючи на Божественному походженні цього дару, видається доцільним виділити поняття “християнський харизматизм” як явища, направлено на оновлення й пожвавлення релігійного життя у християнстві. Пошук інших форм обрядово-культової практики віднайшов своє втілення у виникненні протягом всієї історії християнства рухів, що мали харизматичне підґрунтя, а також феномену “неопротестантизму”, “неохристиянства”, або власне харизматичних рухів.

Після створення першоапостольської церкви, яка по суті своїй і була харизматичною, всі інші релігійні течії і напрямки, які виникали протягом історії християнства можна розглядати як спробу повернення до харизматичних дарів першоапостольської церкви.

Процес осучаснення християнства супроводжував світову релігію постійно. Частково в XIX, а особливо з середини XX століття, християнська Європа і Америка неодноразово зіткнулися з появою чисельних відгалужень загальнохристиянського, евангелістського характеру, як правило, від протестантських церков. Вчення новоутворених церков, звісна річ, базуються на Біблії як основному віросповідному джерелі і на особі Ісуса Христа як центральній фігурі релігійних доктрин. Характерним для неохристиянських угруповань є критика ортодоксального християнства за відхід від первісних традицій; оголошення своєї церкви винятково істинним, відроджувальним рухом евангельського християнства, навіть месіанським у спасінні Христової віри; досконале знання Біблії з дозволом вільного прочитання її і власної інтерпретації; піднесення книг своїх пророків і вчителів до рангу віросповідних джерел, часом навіть авторитетніших від Біблії; визнання поруч з Ісусом Христом свого лідера керівником церкви, пророком або ж посланцем Бога. Неохристиянство від історичного християнства відрізняється часто своїм власним розумінням Трійці, природи Ісуса Христа, сутності Святого Духа, пекла, раю тощо [Дудар Н.П., Филипович Л.О. НРТ: український контекст.- К., 2000.- С. 17].

З другої половини XX століття з'являється нова хвиля оновлення християнства у формі поширення харизматизму, який протягом останніх двох десятиріч набув особливої сили. Харизматів серед християн, за світової статистикою, нараховується вже більше 500 мільйонів. З цього часу феномен харизматичних рухів зацікавив науковців. Незважаючи на тривалий час дослідження західної науки, в ній ще й досі не вироблені єдині методологічні основи до вивчення цього явища, не існує загальноприйнятого системного підходу до аналізу нового феномену. Тому українським науковцям досить проблемно оцінювати різні теорії, що висвітлюють харизматичні рухи. Автори раціональних концепцій, що засновані на принципах розуміння людини як елементу соціуму, намагаються зрозуміти і пояснити суть соціальних процесів і об'єктивних потреб, які активізують харизматичні рухи, а також визначають особливості процесів виникнення і боротьби за виживання останніх. Серед них цікавий підхід у вивченні харизматизму демонструють З.Вербловський [Werblowsky Z. Religions New and Not So New // New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society.- New York

and Toronto, 1982] і Б.Вільсон [Wilson B.R. The New Religions: Some Preliminary Considerations // New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society.- New York and Toronto, 1982]. Він полягає у вивченні соціального досвіду, який окреслює проблеми, вирішення яких пропонується адепту харизматичного руху у вигляді вільнішого і більш повного шляху до спасіння, ніж у традиційних релігіях. На думку вищезазначених авторів, харизматичні рухи можуть розумітися як один з механізмів адаптації індивідуума до тих умов, які породжують зміни у вираженні духовних потреб. При цьому, приховане незадоволення ситуацією, яка складається в сучасних цивілізованих суспільствах і нездатність традиційних релігій давати відповіді на запитання, що виникають, у свою чергу, породжують різні варіанти вирішення актуальних колізій. Це спричинило паралельну появу харизматичних рухів в різних містах, країнах, їх особливості тощо.

Оскільки прогресивність кожного суспільства специфічна, відзначає Б.Вільсон [Wilson B.R. Ibid.- P. 54], то специфічними є породжувані ним проблеми. Скажімо, на Заході харизматичний рух виступає переважно як механізм захисту індивідуальності від суспільства. Однак, продовжує Вільсон [P.58], і ми з ним у цьому цілком згодні, для розуміння змісту харизматизму необхідний аналіз його організаційних форм і методів впливу на адептів. Вільсон висуває гіпотезу про те, що харизматизм гнучкіше відображає принципи сучасної організації суспільства. Продовжуючи його думку, додамо, що в межах харизматичних церков маємо змогу спостерігати створення субсуспільства, тобто суспільства в суспільстві, де кожен адепт відчуває свою автентичність. В той же час, традиційні релігії часто постають як альтернативний центр для ціннісної єдності і інтеграції суспільства. Можемо зробити висновок, що цінність харизматичних рухів полягає скоріше в тому, що вони вказують на потреби і проблеми суспільства, а ніж в тих рішеннях, які ними пропонуються.

Так, відомий американський соціолог Т.Парсонс зазначав, що сучасна людина живе в соціальній системі, що увібрала в себе релігійні ідеї, які прямо чи опосередковано визначають її життєдіяльність. Незважаючи на те, що церква не має сьогодні колишньої могутності, а Бог поступово витісняється за межі соціальної сфери людського буття у сферу глибоко “інтимного”, людина, часто не усвідомлюючи це, спрямовує свої дії, вчинки відповідно до християнської етики і перебуває, таким чином, під впливом “невидимої” релігії. Т.Парсонс відзначає, що занепад церковної релігійності може призвести (і так відбувається) до виникнення нових форм релігії та проявів релігійності. Це, в свою чергу,

відповідає потребам людини, яка живе в сучасному суспільстві. Крім того, вчений вважає, що настає час “нової реформації”, коли змінюються функції релігії на основі структурної диференціації у суспільстві [Parsons T. Religion in Postindustrial America // Social research.- N.Y., 1974.- Vol. 41.- № 2.- P. 193-255].

Наскрізною ідеєю іншого підходу до вивчення харизматичних рухів постає ідея розгляду його через призму вічної проблеми відношень між індивідом і суспільством, проблеми, яка насичена парадоксами і дилемами. Серед них такі, як відношення між свободою волі і детермінізмом, індивідуальністю і конформізмом, самореалізацією і трансценденцією. Прихильник такого підходу Томас Оден [Oden Thomas C. The Intensive Group Experience: The New Pietism // New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society.- New York and Toronto, 1982.- P. 113] вважає, що найкраща можливість глибше зрозуміти суспільство полягає у співставленні “головних думок” окремих індивідуальностей протягом всієї історії розвитку людства. З цієї точки зору вивчення особливостей харизматизму становить безсумнівний інтерес.

П.Хілас, розглядає харизматизм з точки зору співвіднесення його з суб’єкт-релігіями, де пересікаються такі напрямки духовного пошуку як самопізнання і визначення змісту життя. Шляхом вивчення харизматичних рухів П.Хілас намагається знайти вихід із дихотомії між “власною автентичністю вільно блукаючого духу, що не має твердого ґрунту в реальності суспільства” [Heelas P. Californian Self Religions and Socializing the Subjective // New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society.- New York and Toronto, 1982.- P. 96], і індивідуальністю, яка “несе на собі тотальне соціальне визначення, підкоряючись будь-якій можливості для індивідуальної автономії” [Там само – 99-101]. При цьому П.Хілас, відзначає, що неофіт харизматичного руху спочатку переконаний в тому, що отримав повну свободу від усіх соціальних нашарувань і досяг повноти самопізнання, а потім заявляє, що харизматичний рух скоріше обмежує, ніж звільнює особистість.

Розвиваючи цю тему, Т.Оден стверджує, що “жаргон харизматичних рухів, вільно плаваючи в лінгвістичній атмосфері вербальних формальностей, позбувається спонтанності, щирості і розуміння, а це призводить до перетворення психологічної інтуїції людини на набір стандартизованих спостережень і робить її лексикон засобом боротьби з незчисленними варіантами проблем” [Oden Thomas C. Ibid.- P. 30-33].

Навіть цей короткий огляд зарубіжних підходів до вивчення харизматизму дає уяву про складність як самого феномену, так і процесу його вивчення. Українські релігієзнавці, що зверталися до дослідження харизматизму: В.Єленський, Л.Филипович, А.Колодний, П.Павленко, О.Карагодіна, В.Любашенко, М.Бабій вважають, що поява і діяльність тих неорелігійних угруповань, до яких ми відносимо і харизматичні церкви, є виявом однієї з глобальних тенденцій сучасного релігійного життя – зустрічі традиційного з новим, досі невідомим, за допомогою якої відбувається рефлексія невідповідності історично поставлених форм суспільного життя його новим духовно-практичним засадам. Тому природно, що цей контакт зустрічає неоднозначне ставлення з боку різних верств населення – від радісно-збудженого у новонавернених adeptів харизматичних церков, до відверто конфронтуючого з боку традиційних церков та антисектантськи налаштованих журналістів тощо. Сучасний харизматичний рух – це складне, багатогранне явище, яке потребує подальшої уваги науковців, які б об'єктивно, позаконфесійно, історично, з різних сторін фіксували зміни, аналізували процеси, що відбуваються в харизматичних рухах серед їх послідовників.

О.Луцишина* (м. Київ)

ПРОБЛЕМА ПІДХОДУ ДО АНАЛІЗУ ДАВНЬОІНДІЙСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ЛЮДИНУ**

Претендуючи на аналіз певних тем у текстах, де ці теми не стали самостійним предметом розгляду, навряд чи можна обминути проблему центральних пунктів такого аналізу. За умов, коли досліджуваний текст не пропонує власного підходу до теми, експлікація дослідником такого плану постає як одна з першочергових задач.

У разі ж, коли джерело пропонує власну лінію аналізу теми людини, дослідник може керуватися нею, вважаючи за свою основну задачу розуміння питань, які ставили автори тексту, та найбільш адекватну їх задумам реконструкцію відбитих у тексті поглядів. Однак історико-філософська реконструкція не зводиться до вживання в текст та ототожнення з його автором. Тому при аналізі будь-якого тексту

* Луцишина О.А. – аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Кієво-Могилянська академія”.

** © Луцишина О.А., 2002

проблема підходу не втрачає актуальності. Проте, оскільки історико-філософська метода, на наш погляд, має орієнтуватись на поєднання процедур вживання та дистанціювання, формулювання в аналізованому джерелі канви осмислення людини полегшує нашу задачу тим, що зменшує можливість акцентуації уваги дослідника на не властивому для джерела підході до осягнення людини.

У нашому випадку – ведичних текстів у широкому розумінні, що включає й ведичні упанішади, - людина не є висхідним пунктом або самостійною темою осмислення. Більша частина ведичних текстів має нефілософський характер, а поодинокі, здебільшого не узгоджені між собою філософські фрагменти переважно спрямовані на іншу тематику.

Про складність та необхідність експлікації підходу до аналізу уявлень про людину у текстах, не зорієнтованих на проблему людини, свідчить і те, що серед доступної нам історико-філософської літератури, присвяченої темі людини, дослідження такого характеру становлять незначну частину, мають тенденцію не відповідати обраній темі та не торкатися самої проблеми свого підходу. Це potwierджує актуальність досліджень, націлених на аналіз розуміння людини у текстах, де відсутня “філософія людини”, на необхідність пошуку підходу, який дозволяв би нам триматися теми нашого зацікавлення, віднаходячи належне їй місце в досліджуваному світогляді.

Зауважимо, що історико-філософська реконструкція ведичних уявлень про людину, про яку ми тут говоримо, є водночас і реконструкцією з точки зору історії філософії релігії. Яким би ми не послуговувались визначенням філософії релігії, вона, по-перше, як філософія, має свою історію, по-друге, уявлення про людину невіддільне від сфери її (філософії релігії) розгляду.

Спроби людини осягнути себе засвідчують різноманіття способів запитування про неї. При цьому постановка питання про людину передбачає осмислення її, *виходячи з неї самої, або віднайдення її специфіки у співвіднесенні з іншими видами буття* (т. зв. антропологічна позиція). Знаний віддавна *пошук незмінної безсмертної сутності людини та характеристика різноманітних виявів людини* (часто як проявів цієї сутності) демонструють перший із зазначених шляхів, орієнтований на запитування про людину поза її співвіднесенням з іншим. Можливий перетин цих шляхів, що відбувається, наприклад, тоді, коли уявлення про стале в людині збігається з уявленням про її відмінне від інших видів буття, її унікальне.

На нашу думку, в історико-філософській розвідці можна говорити про взаємодоповнювання вищеназваних підходів, визначаючи