

essence of its kind – doctrinal faith – in the decisions of the Vatican II and in modern theology and philosophy.

Keywords: Vatican II, aggiornamento, the phenomenon of religious belief, doctrinal faith, doctrines of the Catholic Church, faith dialogue, evangelization.

*Д. Щербацький** (м. Чернівці)

ВІДМІННОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ТА КАТОЛИЦЬКОГО ОБГРУНТУВАННЯ БОГОВИПРАВДАННЯ

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. Актуальність проблеми дослідження зумовлена зростаючим інтересом до релігійних проблем, зокрема до питань християнства. Насамперед викликають зацікавлення ті християнські положення, які можуть мати неоднозначне трактування. Однією із таких проблем християнства є теодиційна проблема.

Для кращого розуміння питання теодицеї є важливим безпосередньо усвідомлення тих відмінностей, які існують в розумінні теодицеї в рамках двох найбільших гілок християнства - православ'я та католицизму.

Стан розробленості теми в науці. Питання теодицеї хвилює як богословів, так і науковців вже майже дві тисячі років. Тому, попри велику кількість наукових праць, це питання залишається актуальним і по-сьогодні. Слід відзначити, що проблеми відмінностей православ'я та католицизму з розглянутих тут позицій більше цікавили російських та українських науковців. Серед них: О.Белянську, Т.Гаврилюк, П.Гайденка, М.Лосського, С.Половінкіна, В.Россман та О.Шахматова.

Формування цілей статті. Показати відмінності розуміння проблеми теодицеї в рамках католицької філософії та релігійної філософії Росії періоду Срібного віку, а також наочно проілюструвати процес еволюції трансформацій теодиційного вчення у вчення демодицеї, де агатодицея є її складовою.

Відзначимо, що в розумінні того, що таке теодицея, не існує жодної відмінності між Сходом та Заходом, відповідно між католицизмом і православ'ям. Всі досліджені нами концепції філософів, які торкались проблеми теодицеї, тлумачили її як сферу філософського знання, яка покликана захистити Бога, як втілення абсолютної всемогутності, абсолютного добра, абсолютної любові, захистити від звинувачень у відсутності цих абсолютних позитивних якостей. Філософи захищали його і від звинувачень в тому, що він є причиною зла у світі.

* Щербацький Дмитро – здобувач кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича.

Основний зміст статті. Перед початком викладу маємо уточнити хронологічні і географічні межі розвитку православної релігійної думки, в яких ці відмінності проявились. На нашу думку, ці межі окреслюються останніми роками XIX століття і першою половиною XX століття. Територіально ці межі окреслюються територією Російської імперії. І хоча деякі з розглянутих нами філософів емігрували в інші країни, вони все одно залишаються представниками російської ментальності і, відповідно, світоглядних позицій. До такого висновку приходимо, аналізуючи спосіб сприйняття ними світу безпосередньо через їх твори. Зважаючи на щойно наведені хронологічні і територіальні межі, ми обмежуємося періодом Срібного віку російської філософії. Саме в працях представників філософії цього періоду будемо шукати ті принципи теодицеї, які відрізняються від традиційних в рамках католицької релігійної філософії.

Наведених вище поглядів притримується і Г.Мехед, дослідник теодиційних проблем в російській філософії. В своїй праці «Проблема теодицеї в російській моральній філософії» він приписує філософії кінця XIX і особливо початку XX століття такі характеристики, як колективізм, емоційність та особливе ставлення до віри [Мехед Г. Проблема теодицеї в російській моральній філософії [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://vox-journal.ru/vol6/vox>]. До зазначених Мехедом ознак ми вважаємо за доцільне додати містицизм (інтуїтивізм) в пізнанні та розумінні даної проблеми.

Вперше і найяскравіше принцип колективізму був висловлений в поглядах російського релігійного філософа Володимира Соловйова. У всіх його працях обстоюється ідея єдності. Це стосується як сфери знання, так і сфери суспільних відносин. Науковець обґрунтовує думку, що ця єдність повинна проявлятися як у Всесвіті в цілому, так і в його «окремих» елементах. Зі всіх елементів Всесвіту нас, безумовно, цікавить суспільство, а саме - міжособистісні відносини. Науковець П.Гайденко переконаний в тому, що Соловйов дивився на людство як неподільну сутність [Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопросы философии. – 1996, - № 6 – С. 49].

Любов, як запорука колективізму, а відповідно і підтримка ідеї демодицеї, знаходить своє вираження і в інших філософів даної доби Російської імперії. Так, наприклад, Достоевський, якого, за словами ще одного науковця з кола дослідників російської філософії С. Суровцева, крім інших філософських проблем, особливо хвилювала проблема соціальної нерівності. В своїй творчості він звертався до пошуку шляхів усунення цієї несправедливості саме через християнські принципи безпосередньо, зокрема через вирішення теодиційних питань [Суровцев С. Развитие и становление философский взглядов Ф.М. Достоевского // Вестник МГТУ. – 2008, - №1; том 11. – С. 49]. Філософ намагався розв'язати ці проблеми саме через сповідування принципів всеєдності. Достоевський був глибоко переконаний в тому, що ця всеєдність в

жодному разі не може бути формальною, тобто досягнутою шляхом механічного або чисто формального об'єднання людей. [Там само. – С. 50].

Разом з Г. Мехедом таку особливість православ'я бачить і С.Суровцев. Він твердить, що в православній Церкві людина здатна отримати порятунок, перебуваючи в духовній єдності з іншими людьми. Ця єдність має, на думку дослідника, полягати в співучасті в долі своїх «братів», що ґрунтується на сповідуванні тих принципів, які за життя сформував Христос [Там само. – С. 52].

Микола Лосський, який, до речі, високо цінував релігійну філософію Володимира Соловйова, зазначав, що він створив унікальну систему релігійної філософії, яка була запозичена багатьма філософами [Лосский Н. Вл. Соловьев и его приемники в Русской религиозной философии // Путь. – 1926. – № 2 – С. 13]. Лосський наголошував, що всі люди є єдиносущними, а тому здатні до істинного спілкування, до участі в житті один одного та безкорисної любові [Там само. – С. 21]. Він був переконаний, що людина, яку хвилює винятково власне спасіння, буде байдужою до інших. Життя такої людини збідніле та неповноцінне. Егоїзм настільки велике зло, що жоден інший вид зла не може зрівнятися з ним [Там само. – С. 347]. Натомість колективізм, який реалізується виключно через любов як до Бога, так і до ближнього, філософ вважав благом. Лише через любов «тварні істоти» можуть наблизитися до Божественного ідеалу та актуалізувати свою подібність Богу. Вона сприятиме також утворенню «конкретної єдиносущності».

Лосський досить переконливо дає відповідь на можливе питання про те, яким чином людина через любов та цю свою єдиносущність наближається до Бога та актуалізує свою подібність до Нього. Він звертався до аналогічного пояснення через єдність самого Бога, яка проявляється через Трійцю [Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995. — С. 211].

З приводу відчуття любові Микола Лосський зазначає, що вона є єдиною умовою наближення людини до Бога. Саме через це відчуття людина здатна набути «досконалого життя в Богові» [Лосский Н. Вл. Соловьев и его приемники в Русской религиозной философии // Путь – 1926. – № 2 – С. 17].

Філософи зазначеної доби приділяли любові, а відтак і заснованому на цьому почутті колективізму неабиякого значення у справі спасіння. Це прагнення єдності суспільства зумовлюється їх переконаністю в тому, що саме любов і заснована на ній єдність допоможуть людині врятуватись. Проте при цьому любов вважалася одним із засобів порятунку не сама по собі. На неї дивилися як на засіб спасіння виключно тією мірою, в якій вона дозволяє наблизитись до морального ідеалу Христа. Цей образ дає можливість людині не просто долучитись до справжнього буття, а до відновлення власного, колись втраченого. В акті любові «... відбувається зворотне відновлення Я у притаманній йому нормі буття, причому ця його норма є вже не просто наданою, але і виправданою, тобто не просто наявною в даному місці і

моменті, але такою, що має вселенське та вічне значення» [Флоренский П.А. Столп и Утверждение истины. – М., 1990. – С. 92].

Щодо теодицеї католицизму, то, на нашу думку, вона такого колективного забарвлення не має. Католицька теодицея має індивідуальну направленість. Людині пропонується порятунок безвідносно до інших осіб. Однак у жодному разі не слід розуміти це так, ніби католицизм не приділяє ніякої ролі любові. Ні, католицизм акцентує увагу на любові виключно до Бога. На відміну від цього, російські філософи досліджуваної нами доби, крім любові до Бога, багато уваги акцентували на любові до інших людей.

На боці колективізму православ'я стоїть і М. Бердяєв. Він переконаний, що центральною ідеєю творчості східних патристів в жодному разі не була ідея особистого порятунку, бо ж вони стверджували ідею порятунку спільного [Бердяев Н. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Путь. – 1926. – № 2. – С. 34]. Підтвердженням цих слів філософа може слугувати творчість Орігена. Останній був упевнений в тому, що врятуватись можуть всі творіння без винятку, причому незалежно від їх волі [Див.: Всемирная энциклопедия: Философия / главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.- Мн., 2001. – С. 64].

Християни перших століть поширення нової релігії, зокрема це стосується грецьких християн, не сповідували ідеї особистого порятунку. Так, Іван Золотоуст твердить, що любов покликана допомагати сприйняттю ближнього як самого себе. Дослідники твердять, що вчення представників Східної патристики було направлене на порятунок всього світу [Там само. – С. 35].

Ширшим за Бердяєва часовий відтинок ідеї колективізму, заснованому на відчутті любові, відводить російський дослідник Б.І. Гладков. Пояснюючи текст Євангелія, він наголошує, що ще Христос сповідував ідею любові до ближнього. Однак автор не обмежується лише констатацією цього факту, а висловлює свою підтримку необхідності такої поведінки для істинно віруючої людини: «Бог пред'явив людині такі вимоги, і навіть страх смертного покарання за їх невиконання, що слугує доказом того, що людина може їх виконати» [Гладков Б. Толкование евангелия Б. Гладков. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2002. – С. 100].

Погляди дослідниці творчості представників Срібного віку О. Шахматової зайвий раз підтверджують нашу думку. Вона доводить, що Захід, якщо й звертається до єдності, то розуміє її виключно у формальному значенні, заснованому на традиціях чи авторитеті, в тому числі і на авторитеті Біблії [Шахматова Е.В. Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века // Вопросы философии. – 2008 - № 3. – С. 150]. Ми можемо продовжити думку Шахматової твердженням, що православні філософи проповідували всеєдність, яка ґрунтується на любові.

Звертаючись до такої зазначеної нами ознаки як емоційність, ми наголошуємо на тому, що релігійна філософія Російської імперії кінця ХІХ – початку ХХ століття і, безперечно, теодиційні положення, були більш

емоційними у порівнянні з теодицеєю католицизму. Можемо припустити, що це пов'язано з тим, що Католицька Церква, яка стояла перед загрозою поширення дуалізму, що логічно та раціонально доводив існування двох начал, була вимушена так само спиратись на логічні та раціональні аргументи. Тому можна наголосити, що дуалістичні вчення нав'язали власні «правила гри» католицизму як у період патристики, так і в період схоластики.

На нашу думку, емоційність в теодицеї зумовлена емоційним переживанням смерті Христа та його стражданнями. Флоренський відзначає, що «російський народ, в своєму релігійному житті живе з Христом страждаючим, а не з тим, що воскрес та вознісся» [Флоренський П.А. Христианство и культура. – М.-Харьков, 2001. – С. 484]. Так само, як причину традиційної логічності і раціоналізму католицької теодицеї ми вбачаємо у боротьбі з дуалізмом, так і емоційність православної вбачаємо у вагомій ролі Христа, його життя і страждань як прикладу для наслідування. Микола Бердяєв досить красномовно висловлюється проти безпристрастного сприйняття християнських норм. Таке сприйняття Христа він порівнює з ототожненням Ісуса з камінням. Бердяєв не сприймає Бога, що не страждає. В такому випадку Він стає, на думку філософа, недосконалим. «Священне писання розкриває нам трагедію Бога, привідкриває нам його внутрішнє трагічне життя. Мука на хресті єдинородного Сина Божого є страждання в середині Трійці. Це і є єдиний можливий шлях нерабської теодицеї. В середині самої Божественної Троїчності є страждання від зла та п'їтьми, є недосконалість та применшення Божества, навпаки воно є ознакою Його досконалості. Не можна Бога мислити подібним камінню. Бог нестражданий був би недосконалим, применшеним Богом. Він би собі лишив блаженство, а творінню – страждання. Любов передбачає жертву та страждання.» [Бердяєв Н. Из размышлений о теодицее // Путь. – 1927. – № 7. – С. 55]. Для Бердяєва теодицея, яка заснована, як говорить сам філософ, на раціональній теології, є хибною. Ця хибність полягає в тому, що теодицея покликана виправдовувати Бога, насправді виправдовує безбожжя [Там само. – С. 53].

Взагалі розкрити таку характеристику чи особливість, як емоційність, досить важко, спираючись при цьому лише на окремі фрагменти тексту того чи іншого автора. Емоційну картину може змалювати лише цілісна картина твору. Однак у Володимира Соловйова є досить красномовний фрагмент, який наводить і дослідник його творчості П.Ч.Борі в своїй праці «Нове читання «Трьох розмов та повісті про антихриста». Це фрагмент, який на його думку, показує приклад «натхнення», яке неминуче має бути присутнє тоді, коли існує добро. Він стверджує: «Достатньо перечитати сцену поховання солдат, які загинули під час порятунку вірмен-християн від турецьких баші-базуків. Екстатична атмосфера наповнює цю сцену: «Тиша якась та легкість неосяжна, ніби з мене вся нечистота життєва змита, і всі важкості земні зняті, ну ніби райський стан, - відчуваю Бога, і тільки» [Бори П. Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева, конфликт двух универсализмов // Вопросы философии. – 1990. – №9. – С. 31].

Не менш красномовним є фрагмент у Миколи Бердяєва, який підтверджує нашу думку про те, що причиною трагізму теодицеї є життя Христа, і в якому він вже безпосередньо і недвозначно заявляє про трагічність теодицеї: «Для духовного богослов'я та для його теодицеї християнство розкривається як релігія трагічна. Релігія любові та свободи є релігія трагічна. Трагедія переноситься на саме божественне життя, на саму первинну містерію життя. Релігійне рабство, яке є лише відображенням земного рабства в царстві кесаря, не є трагедія. В трагедії діють свободні, а не раби.» [Бердяєв Н. Из размышлений о теодицее. – С. 61].

Коли ми говоримо про емоційність російської філософії, то при цьому постає питання про причини такого явища. Відповісти на це питання можна за допомогою врахування тих соціально-культурних факторів, які мали місце в другій половині ХІХ століття як безпосередньо в Російській імперії, так і в Європі.

У першу чергу серед цих факторів слід відзначити зміну пріоритетів освіти у порівнянні з попередніми періодами. Пізнання звертає свою увагу на пізнання природи і людини як її складової. Пізнання «Божественних істин» почало набувати другорядного значення, якщо порівнювати з пізнанням законів природи, суспільства та психології. Змінився і метод пізнання. Перевага надавалась емпіризму та раціоналізму. Володимир Соловйов в одній з своїх праць виступив проти застосування в пізнавальній діяльності якогось одного із цих методів. Він доводив нездатність кожного з них сприяти отриманню максимально повного знання і вважав, що вони, тією чи іншою мірою, ґрунтуються на вірі [Соловьев В. Философское начало цельного знания / В. Соловьев. – Мн., 1999. – С. 409]. Через це ми можемо стверджувати, що Соловйов прагнув побудувати такий пізнавальний метод, до складу якого на рівноправних умовах увійшла б ще й віра.

Слід відзначити, що філософи зазначеного періоду важливу роль надають вірі в тому, що саме в діяльності Христа найбільш повно проявляється православна теодицея. Флоренський вказує на потужну логічну складову віри у католицизмі. З цього приводу він твердить, що «така віра є застиглий, злий, жорстокий та кам'янистий наріст в серці, який не пропускає його до Бога, страхітливе породження людського егоїзму, бажуючого навіть Бога підкорити собі». Тому автор зазначає, що немає нічого гіршого, ніж, - як він називає, - «розумна віра» [Флоренский П.А. Столп и Утверждение истины. – С. 64]. Беззаперечно, що це положення стосується і теодицеї.

Для Флоренського ключовою є думка Тертуліана: «Вірю тому, що абсурдно». Така віра, на думку філософа, спонукає людину шукати розуміння того, в що вона безсумнівно вірить [Див.: Фейнберг Е.Л. Интуитивное суждение и вера // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 14].

На нашу думку, Флоренський виступає проти будь-яких спроб раціонального пояснення нашого світу, тому що, як зазначає мислитель, «шляхи Господа не вивідані».

Відмінність між католицизмом та православ'ям досліджував російський філософ, дослідник питань у сфері історії філософії та соціологічних питань Вадим Росман. Він розглядає відмінність між цими двома напрямками християнства, беручи за основу погляди Платона та Аристотеля. Так, він відзначає, що теологія Заходу розвивалась на філософських традиціях Аристотеля, а релігійна думка православної Російської імперії – на традиціях Платона. Автор також вважає, що платонізм, в рамках релігійної філософії Срібного віку, отримав своє відродження, зокрема в творчості таких філософів, як Володимир Соловйов, Павло Флоренський, Сергій Булгаков та Олексій Лосєв [Росман В. Платон как зеркало русской идеи // Вопросы философии – 2005. – № 4. – С. 50]. Такої ж думки дотримується і дослідник російської філософії XIX століття В. Сербіненко [Сербиненко В.В. К вопросу о традиции платонизма в русской философии в творчестве Вл. Соловьева // Вопросы философии – 2003. – № 6. – С. 135].

Про відмінність між католицизмом та православ'ям в поглядах на теодицею ми можемо також говорити, розглядаючи таку теодиційну складову як свобода людини. Підтримуючи думку дослідниці з питань свободної волі в рамках християнства Т. Гаврилюк, ми вважаємо, що православна Церква вбачає свободу саме в обожені [Гаврилюк Т.В. Онтолого-антропологічні аспекти свободи волі в християнстві // Філософія науки: традиції та іновації. – 2010. – № 2. – С. 167]. Натомість католицька виводить свободу з розуму та Божественної благодаті. Виведення свободи з розуму та ж Гаврилюк пов'язує із творчістю Фоми Аквінського. Християнське вчення, на її думку, говорить про те, що джерелом усього життя є Бог. Відповідно істинним життям людини може бути лише таке, яке направлене до Бога. Не виникає суперечок, на думку Гаврилюк, також і в тому, що вказаний вид руху зумовлений двома джерелами – внутрішньо людським та зовнішньо божественним. Останнє ще може мати назву благодать [Там само. – С. 167]. Т.Гаврилюк, вказуючи на відмінність між католицизмом та православ'ям у питанні свободи, спирається на вчення Аквінського про волю. Згідно з ним воля виступає спонукальною і виключно духовною силою. Саме їй притаманне прагнення до Бога як до джерела буття [Аквинский Фома. Сумма теологии. В 3-х т. – Т.1: часть I. Вопросы 1-43. – К.-СПб, 2007. – С. 130]. Фома Аквінський, на думку Т. Гаврилюк, акцентує увагу на переконаності в існуванні можливості досягнення повної свободи людської волі.

Звертаючись до творчості Фоми Аквінського, як до ключової фігури не лише схоластики, а й католицизму, ми бачимо, яку важливу роль він відводив розуму. Саме така висока роль розуму змушує нас ще раз говорити про певний раціональний компонент в католицизмі на відміну від православ'я, а особливо православ'я представників Срібного віку.

Джовані Бонавентура взагалі вважає, що саме розум дозволить пізнати подобу Бога та наблизитись до Нього [Бонавентура Д. О возвращении наук к теологии // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 135].

Про велику роль, яку Захід надавав аналітичному розуму, говорили і західні науковці. Більше того, Карл Фрідріх фон Вайцзекер називає цей аналітичний розум агресивним [Див.: Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 79].

П. Флоренський, звертаючись до проблеми гносеології, вважав, що без інтуїції, такої ж думки інші християнські філософи, не може бути ані вирішена ані пояснена теодиційна проблема. Так він висловлював свою переконаність відносно того, що такі пізнавальні парадигми, як раціоналізм та реалізм, вичерпали себе. Результатом цього «вичерпання» є ніщо інше як скепсис, який проявляється в критиці самоочевидних речей. Флоренський пішов таким шляхом, оскільки саме інтуїція найбільше вписувалась у його погляди щодо істини та необхідності всеєдності. Із контексту його праці «Стовп та утвердження істини» ми можемо побачити, що метою людства має бути всеєдність, ґрунтована на почутті любові, яку він неминуче пов'язував із пізнанням Бога, а відповідно - і з істиною [Флоренский П.А. Столп и Утверждение истины. – С. 88]. Роблячи любов концептуальною точкою відліку в пізнанні істини, мислитель не міг зробити її пізнаваною за допомогою інших засобів, а тільки за допомогою інтуїції, хоча й приписав останній певні раціональні якості.

Висновки. Підводячи підсумок, зауважимо, що нами було виокремлено декілька особливостей теодицеї кінця ХІХ- початку ХХ століття в російській релігійній філософії. До них нами було віднесено колективізм, емоційність та особливе сприйняття віри.

Колективізм виступає протиположною еґоїзму, який вважається проявом чи не найбільшого зла. Основою колективізму російські філософи вважали любов. Саме вона, на їх думку, виступає одним із головних засобів порятунку, тому що вона наближає до морального ідеалу Христа.

Дослідженням було не лише встановлена така відмінність в теодицеї православ'я і католицизму як емоційність, але й з'ясовано причини цієї відмінності, а саме особливості історичного розвитку концепції боговиправдання в католицизмі та православ'ї.

Вивчення такої особливості теодицеї як емоційність дозволило встановити, що причиною цього явища стала та роль, яку надавали дослідники тим стражданням, які пережив Христос.

Зважаючи на антропоцентризм, слід відзначити ту велику роль, яка відводилась ролі людини, її порятунку, емоційному стану російськими філософами при дослідженні теодицеї.

Перспективи дослідження: перспективами нашого дослідження є з'ясування подібності католицизму та православ'я з метою більш повного розуміння розвитку теодиційних поглядів.

Анотації

У статті Д. Щербацького «Відмінності православного та католицького обґрунтування боговиправдання» висвітлені відмінності, які існують в засадничих принципах та методах пояснення теодиційної проблеми в католицизмі та православ'ї.

Ключові слова: теодицея, свобода волі, емоційність, раціональність, віра, Христос, емоційність, антропоцентризм, демодицея.

В статті Д. Щербацького «Отличие православного и католического обоснования богоуправдания» показаны отличия, которые существуют в основополагающих принципах и методах объяснения теодицейных проблем в католичестве и православии.

Ключевые слова: теодицея, свобода воли, эмоциональность, рациональность, вера, Христос, антропоцентризм, демодицея.

*І. Козловський** (м. Донецьк)

УДК 211.5(091)

СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІ ПЕРЕДУМОВИ І ДЖЕРЕЛА РЕСТАВРАЦІЙНОГО РУХУ В США

Постановка проблеми. Україна в останні два десятиліття, входячи у відкритий світовий простір, пережила не тільки кардинальні соціально-політичні зміни, а й стикнулася з досить суттєвими трансформаціями свого релігійного життя та його стрімкої плюралізації. Досить великий вплив на ці процеси здійснюють місіонери з різних країн і, насамперед, Сполучених Штатів Америки. Американізація як процес впливу на релігійне життя та супроводжуваний його консюмеризм є вже реальним фактором релігійного життя сучасної України. Одним з каналів цього процесу є нова для нашої країни конфесія – Церква Христова (*Church of Christ*), яке є продуктом досить масштабного явища в історії американського християнства – Реставраційного руху першої половини XIX століття. Дослідження суспільно-релігійних передумов і джерел цього руху є досить актуальною проблемою сучасного українського релігієзнавства.

Стан розробленості теми. В сучасному українському релігієзнавстві ця проблема є недостатньо дослідженою. Привертають

* Козловський І.А. – старший викладач кафедри філософії Донецького національного технічного університету, Президент Центру релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних відносин (м. Донецьк).