

УДК 13.130

Копилов В. О.

РЕЛІГІЯ ЯК "KNOWLEDGE BASED POWER"

В работе предпринята попытка раскрыть еще одно «лицо» религии – «лицо власти». Обосновывается, что религия есть власть, основанная на знании, поскольку знание есть основа религиозной веры, которая в свою очередь есть главный ресурс религиозной власти.

Ключевые слова: власть, знание, вера, религия.

In article author has made an attempt to expose another religious “face” – “the power face”. It’s grounded that religious is power based on knowledge course knowledge is a basis of religious faith which in its turn is a main resource of religious power.

Key words: power, knowledge, faith, religious.

Щоб не допустити неадекватних оцінок і наступних за ними соціальних і трансцендентних наслідків, вважаємо за необхідне з перших же рядків однозначно артикулювати, що ми не позиціонуємо себе в таборі войовничих атеїстів і мета цієї роботи зовсім не аналогічна задуму Ф. Ніцше в його роботі «Антихристиянин». Певною мірою й тому теж ми зважилися саме зараз, у цій роботі, уперше ввести в науковий обіг поняття «knowledge based power»,¹ яке уже давно визріло в нашій

¹ Поняття «knowledge based power» ми пропонуємо ввести в науковий обіг за аналогією до вже наявного в економічній теорії поняття «knowledge based economics». Його запровадили в науку представники теорії постіндустріального суспільства для відбиття того соціального факту, що в нових умовах – умовах постіндустріального суспільства – економіка дедалі більше починає базуватися на знанні, яке дійсно трансформується в реальну й що далі, то більш головну продуктивну силу, витісняючи з передових позицій класичні види знарядь і засобів праці епохи класичного індустріалізму. В постіндустріальному, інформаційному суспільстві ми спостерігаємо аналогічні зміни й у політичній системі – політична влада дедалі більше починає базуватися не на традиційних ресурсах на зразок сили й навіть права, а дедалі більше на знанні. Теоретики постіндустріалізму й інформаційного суспільства розробляють цю тенденцію в методології технократизму – «революція менеджерів», «влада техноструктури» тощо (один раз про це ми вже писали – див., наприклад, наші статті про технократію й неотехнократію у збірнику «Гуманітарний часопис» за 2006 рік №№ 3 й 4). До речі, сам термін «інформаційне суспільство» саме й означає, що інформація, знання стають базовим підґрунтям організації всього суспільства, усіх його структурних елементів – від економіки до політики, від родини до побуту й дозвілля. Однак стосовно влади, на наш погляд, ситуація не настільки однозначна, не настільки лінійна, як стосовно економіки, – тут трансформація місця й ролі знання в системі влади не пов'язана прямо й тільки з часовими параметрами, цивілізаційним розвитком суспільства. Справа в тому, що різні типи влади за визначенням, атрибутивно, тобто завжди (хоча й по-різному) використовують знання як свій ресурс. На нашу думку, релігія саме і є таким типом влади, що за сутністю своєю базується головним чином на знанні. Проте ми вважаємо, що стосовно всіх типів влади можна стверджувати, що з розвитком суспільства місце й роль знання як ресурсу влади змінюється – воно стає дедалі більше й більше значущим ресурсом, влада дедалі більше й більше стає knowledge based power. У цьому і є, на наш погляд, одна з ознак соціального прогресу. Концептуально поняття knowledge based power ми вважаємо близьким поняттю «меритократія», скоріше, це поняття одного ряду. Хоча їхні концепти роблять акценти й на різних сторонах. Поняття «knowledge based power» указує насамперед на підґрунтя влади, на її інструментальну базу: влада заснована на знанні, тобто це такий тип влади, коли суб'єкт досягає своєї мети завдяки використанню саме й насамперед знання, а питання про те, чи є це знання атрибутивною ознакою суб'єкта або ж воно стало інструментом якимсь іншим способом, залишається за межами позначення. Поняття «меритократія» робить наголос головним чином на суб'єкті влади,

свідомості. Ми вважаємо, що хоча б формально в такому вигляді назва виглядає більш м'яко й більш лояльно. Хоча фактично, по суті, нашим конкретним завданням у цьому конкретному випадку є спроба заявити, що релігія, крім безлічі інших сторін сутності, є ще й специфічним видом влади і її специфічність полягає в опорі на специфічне знання, що і є базисом специфічної, релігійної віри. Саме місце й роль, специфічність цього знання як ресурсу влади ми б і хотіли зрозуміти. З одного боку, декларувати сьогодні повну недослідженість проблемного поля «релігія» навряд чи хтось на смілиться, оскільки навіть успішному студенту технічного навчального закладу добре відома багатовікова дослідницька традиція в цьому проблемному полі, персоніфікована від Августина Блаженного до геніїв російської релігійної філософії, інституціоналізована від середньовічної теології до сучасного релігієзнавства. Можливо, тому сьогодні філософія практично повністю обмежилася дослідженням нетрадиційних, сучасних форм релігійного знання й поведінки [див., наприклад, 1]. З другого боку, аналогічно виглядає дослідницька ситуація й у проблемному полі «влада», де вже багато століть існує своя традиція, школи й класики. Проте на смілимося стверджувати, що співвіднесення цих двох проблем – релігії і влади – в одному концепті й аналіз його як самостійної дослідницької проблеми поки що практично не проводили. Про це свідчить, наприклад, чудовий аналіз сучасної кратологічної літератури, який здійснив В. Г. Ледаєв [2]. Ми вважаємо, що релігійний тип влади (релігія як влада) займає в загальній системі соціальної влади вагоме місце й, отже, без аналізу цього сектора ми ніколи не зрозуміємо адекватної моделі організації суспільства. Більше того, у сучасних українських реаліях, коли очевидним є стрімке падіння авторитету багатьох традиційних типів влади – політичної, особливо державної, сімейної тощо, єдиний тип влади, що зберігає, а можливо, навіть і збільшує своє конструктивне визнання в індивідуальній і масовій свідомості, – це релігійна влада. Це так само формує свою особливу не тільки гносеологічну, але й праксеологічну актуальність дослідження релігії як влади.

Своє уявлення про владу ми вже одного разу обґрунтували, тому в цьому разі вважаємо за необхідне й достатнє лише лапідарну декларацію суті: влада – це певні соціальні відносини, що мають ознаки асиметрії, каузальності, амбівалентності дії, цілепокладання, результативності й примусовості; системна єдність цих ознак і визначає якість влади [докладніше див. 3]. Таким чином, за певних умов сюжетну модель влади цілком можна редукувати до ситуації панування й підпорядкування, коли одна сторона зрештою визначає поведінку іншої.

А тепер повернемося до релігії. За всієї величезної кількості наявних розходжень в експлікації нюансів природи релігії, які заклали ще класики – від З. Фрейда, що трактує релігію як загальнолюдський нав'язливий невроз, до Б. Маліновського, який пояснює релігію як спосіб подолання приголомшливого, паралізуючого передчуття

на структурі владних відносин: влада гідних, за умови, що головним достоїнством суспільство визнає знання, тобто це такий тип влади, коли так чи інакше забезпечене панування тих, хто знає, але питання про використання ресурси влади в цьому разі залишається за межами концепту. Тільки синтез цих двох понять може створити абстрактний конструкт, що буде досить адекватно відбивати якийсь ідеал – влада тих, хто знає, заснована на їхньому знанні.

смерті; від І. Канта, який вважав, що релігія є пізнання наших обов'язків у вигляді божественних заповідей, до Гегеля, який стверджував, що релігія є самосвідомістю абсолютного духу, – практично ніхто з фахівців минулого й сьогодення не заперечує в релігії, як мінімум, трьох атрибутивних сторін – світоглядно-психологічної, практично-поведінкової й нормативно-інституціональної. Тобто, по-перше, релігія – це певний світогляд, світорозуміння, світовідчування, центральне місце в якому займає віра в існування надприродної сфери, артикульована в зрілих формах релігії як Бог, божества. По-друге, релігія – це певне поведження людей, що детерміноване цією вірою й виявляється у відповідних обрядах, ритуалах й інших формах. По-третє, релігія – це діяльність спеціальних інститутів щодо формування й поширення цього світогляду, формування й контролювання поведження людей відповідно до канонів віри. «Релігія, що сповіщає людині про порятунок й вказує на шлях до нього, є трансцендентною у своїй основі й теоретично-практичною системою координат, що чинить іманентний вплив, для сповненого вірою світогляду, життєвої позиції й способу життя», – стверджує, наприклад, А. А. Грицанов. [4, с. 824].

Не просто на цій соціальній стороні функціонування релігії, а, більше того, на досить серйозній здатності релігії впливати на поведження людей наголошувало багато філософських класиків минулого. Ці твердження ми й трактуємо як передумови експлікації владної природи релігії. Так, Б. Спіноза у своєму «Богословсько-політичному трактаті» звернув увагу на те, що загальної слухняності народу можна досягти як за допомогою чудес, так і за допомогою вічних цінностей, правил і постанов, які були прописані як Закони Бога. Звідси й пішло, на думку мислителя, що в іудейсько-християнській традиції з'явилося уявлення про Бога як правителя, законодавця, царя милосердного й справедливого.

На іманентну здатність релігії брати активну участь в організації влади звертав увагу й Н. Макіавеллі. Оповідаючи в «Государі» про римського царя Нума, який, за словами Н. Макіавеллі, вважав римський народ до крайності диким і, бажаючи змусити його підкоритися нормам громадського життя за допомогою мирних засобів, звернувся до релігії як до речі зовсім необхідної для підтримання цивілізованості: «Він робив вигляд, начебто завів дружбу з Німфою й що вона радила йому все, що він потім рекомендував народу. Виникло це з того, що Нума хотів запровадити нові, не бачені до того порядки, й не був упевнений, чи вистачить для цього його власного авторитету».

Про вплив релігійної сили на поведження людей через знання про колективну свідомість стверджував Е. Дюркгейм. На його думку, релігійна сила є не що інше, як групова й безіменна сила клану, оскільки цю останню людський розум може уявляти тільки у вигляді тотема, тотемна емблема є ніби видимим тілом бога [5, с. 210]. У підсумку він і релігію трактує як ідеологічний механізм, що забезпечує солідаризацію людей і цілісність суспільства через сакралізацію базових суспільних зв'язків.

Досить однозначно про зв'язок релігії й влади говорить К. Маркс, називаючи релігію знаряддям класового панування. Подібно до З. Фрейда, він трактує релігію як ілюзію або міф, що приносить розраду. Однак К. Маркс думав, що релігія камуфлює не тільки страхи й тривоги людей перед фізичними, природними явищами, але

насамперед несправедливість класової експлуатації. Філософ вважав, що експлуататори штучно підтримують міф про порятунок душі, про райське життя, вселяють повагу й смиренність, щоб відволікти увагу експлуатованих від необхідності класової боротьби, через яку тільки й можна досягти справедливості.

Свого апогею дослідження соціально активної здатності релігії досягає, мабуть, у М. Вебера в його «Протестантській етиці й дусі капіталізму». Аналізуючи соціальні ролі світових релігій, М. Вебер доходить висновку, що саме релігія багато в чому здатна визначати як напрямок, так і ефективність розвитку суспільства. Причому, на відміну від К. Маркса, він приписує релігії прогресивну соціальну роль. Так, протестантизм, зокрема пуританство, став головним фактором успішного капіталістичного розвитку Західної Європи. Саме своєрідний раціоналізм протестантизму породив економічну раціональність капіталізму, раціональність буржуазного права, раціональність бюрократичного типу управління, тобто все те, що й забезпечило бурхливий розвиток західного суспільства на противагу східному з його іншою релігією.

Про силу релігійного впливу на поведінку індивіда й груп твердив й Е. Фромм. На його думку, в найбільш високорозвинених суспільствах минулого питання перерозподілу матеріальних благ вирішували переважно за допомогою сили. Певні класи мали владу, що дозволяла їм привласнювати кращу частину суспільного продукту й закріплювати за іншими класами більш важку й брудну роботу, а також меншу частку суспільного продукту. Як зазначає дослідник, примус нерідко здійснювали за допомогою суспільної або релігійної традиції, що була настільки потужною внутрішньою силою психічного впливу в самих людях, що найчастіше відпадала необхідність погрози фізичним насильством [6, с. 105].

Таким чином, крім усього іншого, атрибутом, властивістю, функцією, змістом релігії є керування свідомістю й поведінкою людини в «правильному», «правовірному» напрямку, який тільки й може «полегшити страждання», «урятувати душу», «забезпечити блаженство» тощо. А це і є влада, бо це і є воленав'язування, структурно представлене в системі панування й підпорядкування. Не випадково Бог, наприклад, у християнстві йменується Господь, тобто пан, тобто той, хто панує, або «цар небесний», що взагалі вже не потребує жодних коментарів, оскільки владний зміст цього поняття є очевидним.

Ну, чим відрізняється релігія, наприклад, від політики, чия владна природа аксіоматична для будь-кого й кожного? З одного боку, багато чим: достатньо сказати, що це два зовсім різні соціальні інститути. Але з другого боку, і релігія, і політика є складні соціальні суб'єктно-об'єктні відносини, де суб'єкт впливає, контролює, управляє, задає поведінку об'єкта, де є панівна й підлегла сторона, де є «верхи» й «низи», де обов'язковою є покірність одних і право трактувати й визначати мету інших, де є свої спеціальні механізми, форми, методи, інструменти примусу й переконання, покарання й заохочення, де є свої інститути й норми, бюрократи й інтелектуали, батьки (керівники) і паства (народ). Релігія й політика навіть виправдують своє соціальне призначення практично однаково через владу – турбота про благо народу й турбота про порятунок душі людини. Ну, а якщо порівняти церкву й державу як два

основні інститути релігійного й політичного простору, то ми взагалі можемо говорити якщо не про тотожні інститути влади, то, як мінімум, про аналогічні інститути влади, кожний з яких має практично ті самі атрибути – своє населення, свою територію, свої норми, свою ієрархію й т. д. І той, і інший інститут побудовані й функціонують за принципом панування й підпорядкування. Ці інститути виникали й розвивалися пліч-о-пліч, функціонували й діяли взаємозалежно. Не випадково Фома Аквінський, виправдовуючи монархію, порівнює державу з імперією Христа. Отже, релігія й за задумом, і за змістом, і за організацією, і за функціонуванням побудована як влада.

Але релігія, звичайно ж, становить якісно особливий, специфічний тип влади, відмінний від політичної або сімейної влади. І головною якістю, утворювальним елементом цього типу влади є основа або так званий ресурс влади. Саме ресурс влади, на наш погляд, головним чином і насамперед визначає специфіку суб'єкта й об'єкта, специфіку форм і методів панування й підпорядкування та інших атрибутивних характеристик конкретних типів влади.

У цьому випадку таким ресурсом виступає віра, віра в існування надприродної трансцендентної сили, здатної як помилувати, так і покарати. У зрілих формах релігії ця сила артикульована в образі Бога й/або інших божественних образах. Дуже умовно кажучи, основою релігійної влади є віра в Бога. Підкоряється (виступає в ролі об'єкта влади) той хто вірить, а панує (виступає в ролі суб'єкта) той, хто і є цією силою й/або так чи інакше символізує цю силу. Релігійний об'єкт підкоряється релігійному суб'єктові тому, що, з одного боку, вірить у його надприродні здатності милувати або карати, рятувати або проклинати, дарувати або позбавляти, а з другого боку, цілком природно він хоче бути помилуваним, порятованим, обдарованим. Хоча, звичайно ж, не можна заперечувати й факту страху: по-перше, цілком логічно обґрунтованого страху покарання за непокору, а по-друге, метафізичного страху перед надприродним. Таким чином, в основі релігії як влади лежить віра, а точніше – релігійна віра.

Через зрозумілі причини ми не можемо й не будемо навіть порушувати питання про те, що ж таке релігійна віра. Більше того, у цьому разі ми не маємо наміру спеціально досліджувати й проблему співвідношення віри й знання, що займає самостійне вагоме місце у світовій філософії. Хоча один аспект цього питання все-таки відзначимо.

Мабуть, можна виділити дві основні дослідницькі традиції в експлікації співвідношення знання й віри. Одна з них обґрунтовує взаємовиключний характер цих явищ. Наприклад, Д. Локк, протиставляючи розум і віру, розумів під розумом виявлення вірогідності або ймовірності таких пропозицій або істин, до яких розум приходиться шляхом виведення з ідей, які він отримав, застосовуючи його природні здібності, а саме за допомогою відчуття або рефлексії [7, с. 665]. З другого боку, віра, на думку філософа, є згодою з якою-небудь пропозицією, складеною не шляхом розумної дедукції, а на підставі довіри до мовця – як згода з повідомленням, що йде від Бога якимсь незвичайним шляхом. Такий шлях відкриття істини людям Д. Локк називає «одкровенням» [7, с. 666]. Таким чином, ми бачимо в Д. Локка (і ця позиція досить поширена й сьогодні) протиставлення наукового знання й пізнання віри. І проти цього немає підстав заперечувати, бо наукове знання лежить поза релігійною

вірою. Але є сенс відзначити, що ми говоримо про інше – про категоріальну пару «знання й віра», не уточнюючи в цьому випадку суті цього знання ні за параметрами «істинне – хибне», ні за якими-небудь іншими параметрами.

Цікаво, що й сьогодні багато дослідників так чи інакше, але намагаються вивести знання зі змісту релігійної віри, у результаті протиставляючи знання й віру. «Зміст релігії не конституційований як предмет знання й тому не підлягає ідентифікації за параметрами шкали „істинне – хибне”, виступаючи предметом індивідуальної віри», – стверджує А. А. Грицанов [4, с. 824]. «Тому релігія виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у всесвіті», – вважає А. Колодній [8, с. 545]. Таке протиставлення ми вважаємо цілком хибним. Дихотомія «розум і віра», «наукове знання й віра» зовсім не одне й те саме, що «знання й віра». Чи можливо взагалі уявити собі релігійну віру без відповідного знання? На наш погляд, неможливо. Бо релігійна віра припускає знання, наприклад, Бога, священних канонів, молитов, певних ритуалів і т. д. і т. п. Віруюча людина відрізняється від невіруючого не тим, що носить натільний хрестик, а певним знанням (ну, й звичайно – поведженням, що, знову ж, є похідним від цього знання – необхідно знати, як себе поводити в тій або іншій ситуації).

Тому цілком закономірно склалася інша дослідницька традиція, що намагається зняти це протиставлення. Так, уже Фома Аквінський вбачав своє завдання в обґрунтуванні догматів віри за допомогою розуму. Намагався усунути цю протилежність і Г. Гегель. Розглядаючи релігію як явище абсолютного духу, як один із ступенів повернення духу до себе, він бачив у ній «погляд у свідомості істини». І хоча релігія на відміну від філософії ще не дає абсолютного знання, вона, на думку Г. Гегеля, тотожна останній за змістом, бо предметом їх обох є внутрішня сутність світу – дух, субстанція, Бог. Розходження полягає у формі: у релігії дух благочестиво подає себе, у філософії ж він пізнає себе, мислячи свою сутність у поняттях. Тому релігійні вірування як форма саморозкриття духу виражають істинне знання, хоча й не абсолютне; віра не чужа пізнанню, а релігія – філософії. «Філософія, – писав Гегель, – не є мирська премудрість, але пізнання немірського; не пізнання зовнішньої маси, емпіричного наявного буття й життя, а пізнання того, що вічно, що є бог і що пов'язане з його природою. Пояснюючи релігію, філософія пояснює саму себе, а пояснюючи себе, пояснює релігію... Справді, і філософія сама є служіння Богові...» [9, с. 219–220]. Таким чином, для Гегеля релігія, вона ж віра й філософія, вона ж знання, – є різні форми буття духу.

По-своєму намагається усунути взаємовиключення знання й віри теологія, зокрема, а можливо й особливо, сучасна теологія. Теологи вбачають у віровченні конкретної релігії абсолютне знання з наявністю аргументації. Можна стверджувати, що віроповчальні системи ґрунтуються на авторитеті надприродного одкровення, тобто зрештою – на авторитеті Бога. Під чим розуміють загальноновизнаний вплив релігії на різні сфери суспільно-політичного життя. Так, мусульманські богослови вважають, що найбільш глибоку й точну частку знання імамів подана їм шляхом вселяння з миру невидимого. Коран сам по собі також є одним із джерел «найчистіших імамів». Завдяки пророцькому баченню вони здатні здобути

прихований зміст канонів релігії, розробити відповіді на питання теоретичного й практичного характеру, вивести із внутрішнього змісту Корану різні наукові істини [10, с. 155]. Мусульманські богослови в сучасному світі заявляють про те, що сфери науки й релігії різні. А якщо так, то безглуздо протиставляти наукове знання релігії. У той час як наука відкриває закони природного світу, релігійне пізнання осягає потойбічне, «надприродне», що недоступно вченим. На їхню думку, і наука й богослов'я займаються кожний своїми справами й не повинні втручаючись у справи одна одної. Хоча при цьому практично ніхто з них не приховує «керівної» ролі релігії стосовно науки [11, с. 68].

У християнстві ж конфесійні теологи, використовуючи відповідні ідеї неопозитивізму, персоналізму, екзистенціалізму, претендують як на фідеїзацію сучасного наукового знання, так і на «філософізацію» релігійних уявлень у дусі вимог сучасної епохи, на «наведення мостів» між релігією й науковим світоглядом. Хоча варто визнати, що у свою чергу неопозитивізм, екзистенціалізм, неореалізм, персоналізм й інші течії та школи не без впливу релігійної філософії включають у предмет філософського аналізу суто теологічні проблеми – релігійного досвіду, абсолютного, священного [12, с. 31].

Як ми вже відзначали, на наш погляд, протиставлення знання й віри зовсім не є правомірним, як не зовсім правомірним є й тлумачення їх як різних форм, типів та інших непересічних явищ. Ми спираємось на те, що знання є базовим структурним елементом віри, не будучи, проте, цілком і повністю в предметному полі віри. Тобто не все й не будь-яке знання, а саме релігійне знання є базовим структурним елементом релігійної віри. Це в жодному разі не переводить віру з переважно емоційно-психологічної модальності переживання «зв'язку з Богом» у якусь площину раціонального спілкування з Богом.

З переходом від первіснообщинного до рабовласницького ладу в релігії, на нашу думку, з'являється дедалі більша необхідність виробити певні інтелектуальні підстави, що базуються на специфічному знанні, по-перше, щоб узагальнити наявний релігійний досвід, формалізувати, уніфікувати, трансформувати його й т. д., і т. п.; по-друге, щоб забезпечити певну доказовість, логічність, зрозумілість, а зрештою – і максимальну прийнятність суспільством догматів віри. Це особливо наочно виявилось, мабуть, у релігіях теїстичного типу. Свідченням досягнення релігійною свідомістю якихось зрілих форм саме і є, на наш погляд, конституціоналізація всередині самої віри певних віровчень – системи аксіоматичних положень, прийняття яких і є необхідною умовою ідентифікувати себе в межах тієї або іншої релігійної традиції і осмислених у рамках цієї традиції як результат одкровення, формалізований у сакральних текстах. Саме синтез віровчень зі спеціальною ритуальністю, відправленням культу в рамках певних церковних організацій інституціоналізує так звані релігійні конфесії, а офіційне конфесіональне трактування основних догматів конкретного віровчення становить його символ віри. Таким чином, саме знання стає символом віри, віровчення, як певне когнітивне оформлення основних постулатів віри, є найважливішим атрибутом зрілої релігії, а конкретна форма й зміст віровчення відрізняє одну релігію, конфесію від іншої. Віровчення й

становлять теоретичний рівень усієї релігійної свідомості.

Стосовно теоретичної свідомості релігія ставить собі за мету – дати теоретично вичерпне й адекватне вираження безперечно достовірної метафізичної істини, яку кваліфікують саме як абсолютне знання. У релігійно-філософських і теологічних дискурсах у цьому разі релігійну істину визначено як даність, що не піддається жодному визначенню і тим більше обґрунтуванню. Хоча повністю із цим погодитися важко.

І саме завдяки цьому – величезній ролі знання, наявності теоретичного рівня релігійної свідомості – релігію неможливо трактувати тільки як «опіум» або «обман», або «помилку».

Однак теоретичне релігійне знання, викладене, з одного боку, у сакральних текстах у завуальованій алегоріями й іносказаннями формі, а з другого, – у віровченнях необхідно було адаптувати для народних мас у формі повсякденної свідомості, розтлумачувати закладений у них зміст, обґрунтувати наявні в них постулати й заповіді. Зв'язок теоретичних пошуків із текстом священних писань можна пояснити ще й тим, що з поширенням і утвердженням деяких релігій необхідно було створити зримі, видимі поведінкові варіанти, зразки, що однозначно виражають основні духовні цінності, проголошені цією релігією. Виведені в систему постулатів, заповідей, повчань, вони набувають нормативного сенсу, стають доступними для широких мас, набувають загального значення, що забезпечує ефективне поширення релігійного знання, а також конкретні правила поведінки в різних життєвих ситуаціях, які до того ж базуються на релігійному авторитеті.

У цьому випадку ми згодні з ідеями Б. А. Лобовика про складну структуру релігійної свідомості й релігійного пізнання. Учений визначає релігійну свідомість як один з найважливіших елементів проблеми гносеологічних релігійних відносин. Насамперед заслуговує на увагу питання про зв'язок релігійної свідомості з пізнавальним ставленням людини до дійсності. Свідомість є здатністю ідеального відтворення дійсності на різних його рівнях. Усвідомлення людиною природи й свого буття як суб'єктивний образ об'єктивного світу, свідомість у результативному вираженні є знання, процес здобуття й розвитку якого утворює те, що називають пізнанням. Теза про свідомість як форму існування пізнавального ставлення припускає, що зміст уявлень, понять, суджень має значення об'єктивних істин, перевірених суспільною практикою. Пізнавальне ставлення, отже, є діяльністю свідомості, що має за мету збагнути дійсність такою, якою вона існує поза свідомістю й незалежно від неї. І світогляд, будучи відбиттям відносин «людина – світ», «беручи» дійсність у її значенні для людини, включає пізнавальне ставлення [12, с. 70].

І хоча за межами нашого аналізу залишилася ще низка проблем, здатних глибше й ширше показати природу релігійної влади, що ґрунтується на знанні, достатньо підстав стверджувати, що релігія за своєю сутністю (крім інших сторін) є владою, заснованою на знанні. Релігійне знання є специфічним знанням, що має у своєму розпорядженні всі необхідні атрибути: створення, зберігання, поширення, сприйняття й оцінку релігійних ідей. Виховання кліру й мирян, теологів й організаторів

релігійного життя забезпечує успішне функціонування релігії. Що стосується обґрунтованого питання про вірогідність знання, то релігійне знання спирається на історичний за своїм характером досвід, яке представлено в Священних писаннях, міфах, іноказаннях, легендах тощо, що у свою чергу підсилено авторитетом, який надавав можливість не перевіряти повторно фактів. Досягнення основної мети релігійної віри: «єднання з Богом», «порятунок душі» – можливе, на їхню думку, тільки на основі прийняття віровчення в тій формі, як його сформулювала церква. При цьому можна відзначити той факт, що систематизоване релігійне знання у вигляді віровчення, що його розробили теологами й затвердила церква, у свою чергу суттєво впливає на характер повсякденної релігійної свідомості, формуючи його в заданому напрямку. Відхилення від віровчення є ересю й підлягає осуду й покаранню, переважно у формі публічного осудження й дисциплінарних санкцій. На цьому наголошував ще М. Вебер, стверджуючи, що релігія створює певну картину світу й у той самий час задає систему ціннісних норм, відповідно до яких одні дії заборонено, а інші дозволено. Він наполягав на релігійній обумовленості не просто повсякденного поведження віруючих індивідів, але і їх «господарського» (економічного) і політичного поведження. Усе це й дозволяє нам стверджувати, що релігія – це влада, особливий тип влади, що на відміну від політичної (державної) влади не потребує першочергового використання силових способів для впливу на характер і напрямок діяльності й поведження людей та соціальних груп, оскільки він ґрунтується на вірі людей, що, у свою чергу, є насамперед знання.

Література:

1. Качурова С. В. Судьба последних религиозных новаций: Монография. – Х., 2005.
2. Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ. – М., 2001.
3. Копилов В. О. Власть: експлікація ортодоксального реляціоніста // Гуманітарний часопис. – 2007. – № 2.
4. Новейший философский словарь / Сост. и гл. ред. А. А. Грицанов. – 2-е изд., перераб. и доп. – Минск, 2001.
5. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г. Філіпчука та З. Борисюк. – К., 2002.
6. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. – М., 2005.
7. Локк Д. Избранные философские произведения: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1960.
8. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії). – К., 2002.
9. Гегель Г.-В.-Ф. Философия религии: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1975.
10. Саййнд Муджтаба Мусави Лари. Лекции по мусульманской догматике: В 4 кн. – Кн. 4. – Баку, 1996.
11. Мавлютов Р. Р. Ислам. – Изд. 2-е – М., 1974.
12. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. – К., 1986.