

Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців
і Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України



Українське релігієзнавство

№22

Бюлетень «Українське релігієзнавство»
затверджений ВАК України як періодичне
фахове видання за профілем «філософські науки»
«історичні науки» та «соціологічні науки».

*Видається щоквартально з 1996 року.

*Свідоцтво про державну реєстрацію
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

*Редакція бюлетеня може публікувати статті й
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,
власних імен та назв несуть автори.

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

*Редакція залишає за собою право виправляти мову,
стилістику, редагувати матеріал відповідно
до стандарту видруку статей.

*Редакція не вступає в листування з автором.

*При передруку посилання на «Українське
релігієзнавство» обов'язкове.

*Усі права застережені (с)

Українське Релігієзнавство

Редакційна колегія:

А. Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор);

В. Бондаренко, доктор філософських наук;
М. Закович, доктор філософських наук;
О. Крижанівський, доктор історичних наук;
В. Лубський, доктор філософських наук;
В. Пащенко, доктор історичних наук;
О. Погорілий, доктор соціологічних наук;
О. Уткін, доктор історичних наук;
М. Чурилов, доктор соціологічних наук;
П. Яроцький, доктор філософських наук;
О. Саган, кандидат філософських наук;

П. Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол №12 від 21 травня 2002 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України, 2002

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2002

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Соловійов В.</i> Проблема класифікації релігій у релігієзнавстві	4
<i>Гарін В.</i> Міф і міфологія	16
<i>Ятченко В.</i> Метафізичні виміри процесу переходу від міфу до казки	23
<i>Жаловага А.</i> Антропологічні аспекти сучасного протестантського проповідування (наслідки контент-аналізу)	31

II. ІСТОРІЯ, ЕТНОЛОГІЯ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Швед З.</i> В'ячеслав Липинський про особливості творення нації і роль релігії в цьому процесі	45
<i>Рибак О.</i> Концепція раннього хасидизму: витоки та розвиток	54
<i>Волинець О.</i> Національна й релігійна самоідентифікація українських греко-католиків у Польщі	62
<i>Розумна О.</i> До питання про християнські антиномії у бароковій проповіді	74

III. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Стоколос Н.</i> Уроки трагічної історії церковно-релігійного життя в Україні	84
<i>Шевченко В.</i> Унійні ініціативи в житті Православної церкви Речі Посполитої початку Контрреформації, їхній мотиваційний підтекст та суспільне сприйняття	94
<i>Білас Я.</i> Боротьба митрополита Андрея Шептицького за утвердження ЗУНР (1918-1923 рр.)	106

IV. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

<i>Воробйова І.</i> Культ Святої Варвари у Києві	113
--------------------------------------------------------	-----

V. ІНФОРМАЦІЇ

Петру Лаврентійовичу ЯРОЦЬКОМУ – 70 років!	120
Інформація з релігійної проблематики в Інтернеті	122

VI. SUMMARY	124
-------------------	-----

РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ	125
---------------------------	-----

І ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

*В.Соловйов** (м. Харків)

ПРОБЛЕМА КЛАСИФІКАЦІЇ РЕЛІГІЙ У РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

У сучасній науці класифікації посідають особливе місце. У багатьох галузях знання вони є канонізованим типом продукту наукової діяльності. Саме тому всю добуту інформацію вчені прагнуть оформити у вигляді тих або інших класифікацій самих досліджуваних об'єктів, їхніх окремо розглянутих властивостей, складу, будови, генезису, розміщення тощо. Проте якість уже побудованих класифікацій, як правило, не влаштовує фахівців. При створенні ж нових, виникають численні труднощі, подолання яких виявляється неможливим, бо немає теоретичних і методологічних засобів. Розробка цих засобів ускладнюється нез'ясованістю самого поняття класифікації, браком чітких уявлень про класифікацію як особливе явище пізнання.

Існують такі визначення класифікації, як розподіл понять [Чупахин И.Я. Понятия и методы научной классификации объектов исследования // Вопр. диалектики и логики.- Л., 1964.- С. 55]; розподіл предметів за класами [Строгович М.С. Логика.- М., 1949 - С.135]; розбивка множини [Воронин Ю.А. Введение в теорию классификаций.- Новосибирск, 1982.- С. 13]; приведення предметної галузі в систему, встановлення відносин спорідненості між об'єктами та їх групування за ступенем спорідненості у класифікаційні осередки - таксони [Шрейдер Ю.А. Логика классификации // Науч.-техн. информация.- Сер. 1.-1973.- № 5.- С. 3]; дійсне чи розумове об'єднання подібних предметів і відокремлення несхожих [Джевоис С. Основы науки.- СПб., 1881.- С. 630] та ін. Будь-який дослідник, ознайомившись із такими "традиційними" визначеннями, переконується в тому, що вони містять багато нез'ясованих моментів щодо розуміння і самої класифікації, і того, як її потрібно будувати.

* СОЛОВЙОВ В.Г.- викладач кафедри філософії Національного аерокосмічного університету імені М.С.Жуковського (ХАІ) (м. Харків).

Гносеологічний аналіз показав, що таке становище зумовлене існуванням у сучасній науці різноманітних дослідницьких традицій, їх пануванням у науках різних типів. Виявилося, що в науках, де панують емпіричні традиції, постановка теоретичних завдань призводить до свідомо безперспективних спроб їх вирішення традиційними емпіричними методами (наприклад, методом емпіричної класифікації). Причому безперспективність такого шляху не усвідомлюється представниками цих наук через їх традиційні емпіричні орієнтації.

При історичному розгляді проблеми класифікації велику роль відіграє питання про взаємозв'язок філософії і *приватних* наук. На первісному етапі розвитку науки, коли філософія була “наукою наук”, вона включала усі галузі знання, які ще не встигли відокремитися в самостійні науки і розвивалися під її егідою. Вперше в історії європейської культури проблема класифікації постає у давньогрецькій філософії як проблема розподілу понять, а в добу середньовіччя - як спір про природу універсалій.

На другому етапі відбувається диференціація наук і від філософії відгалужуються науки одна за одною. Ця тенденція в певних історичних умовах призвела до заперечення філософії як самостійної науки, до спроби розчинити її в *приватних* науках і повністю їм підкорити. Даний етап пов'язаний із виникненням у рамках філософії поряд із дедуктивною логікою індуктивною, що відбила різноманітні процеси одержання загальних знань на основі все більшого збагачення емпіричного матеріалу. Однак було помилковим використання дедукції й індукції безпосередньо як методів побудови класифікацій. Так, застосування тільки однієї дедукції спричинило виникнення гіпотетичних класифікацій, якість побудови яких визначалася здатністю вченого вгадувати на індуктивному рівні види досліджуваного явища. Індукція ж, по суті, є узагальненням випадків, коли за окремими властивостями предмета складається уявлення про предмет у цілому, за окремими елементами множини - про множину в цілому. В індукції завжди існує деякий стрибок, ірраціональний здогад, заснований тільки на мінливій практиці. Корінна безпідставність індукції була названа Кантом “скандалом у філософії”.

І тільки третій етап пов'язаний з виникненням необхідного наукового нового методу у філософії - діалектики. І. Кант, розглядаючи багатовікову історію логіки (від Аристотеля), підвів підсумки її розвитку. Вперше в історії він назвав її “формальною логікою” (і ця назва закріпилася аж до тепер). Визначну ж спробу розроблення цілісної системи нової діалектичної логіки здійснив інший німецький філософ – Г. Гегель. У своїй основній праці “Наука логіки” він насамперед розкрив

фундаментальну суперечність між наявними логічними теоріями і дійсною практикою мислення, що на той час сягала значних висот. Засобом вирішення цієї суперечності і стало створення Гегелем системи нової логіки, у фокусі якої – діалектика мислення в усій його складності й суперечливості.

Сам діалектичний характер розвитку наук виявився у взаємозв'язку філософії і *приватних* наук: необхідність тісного контакту між ними у середині XIX ст. Виникає потреба не у відокремленості, а в їх органічному зв'язку. Філософія надає *приватним* наукам загальний метод наукового пізнання, вказує підхід до вивчення явищ, загальну теорію пізнання; *приватні* ж науки дають філософії конкретний матеріал для узагальнення, вироблення зазначеного методу та теорії пізнання, для їх подальшого збагачення.

Як зазначають дослідники, класифікаційна проблема виникає тоді коли наука, яка має сильні емпіричні традиції, починає орієнтуватися на зразки продуктів, що одержують розвинуті теоретичні дисципліни (філософія) [Классификационное движение как одна из форм социальной жизни науки // Соц. пробл. науки. - Новосибирск, 1982 -С. 110-129]. Отже, класифікації можуть розглядатися з двох прямо протилежних позицій: формально-логічної та діалектичної.

Формальна логіка будує класифікації, розглядаючи самі предмети чи поняття цілком ізольовано один від одного, відокремлюючи чіткими розмежувальними лініями. Таким чином, єдиним можливим принципом розподілу предметів або понять за класами є принцип координації, де самі види трактуються як сталі, різко відокремлені один від одного.

Однак під класифікацією предметів і понять можна розуміти розподіл, що враховує сфери поступового переходу однієї ознаки в іншу і, відповідно, одного класу в інший. Неформальна наукова класифікація ґрунтується, таким чином, на уявленні про розподіл як пов'язування розподілених на класи предметів або понять, який проводить діалектична логіка, поставивши в центр уваги не розмежувальні лінії, а сполучні ланки і перехідні сфери. Відповідно до цього на місце формального принципу координації стає діалектичний принцип субординації як основа класифікації, що здійснюється за допомогою діалектичної логіки.

У цьому сенсі процедура розподілу понять із формально-логічної позиції є експлікацією наявних знань і їх систематизацією, набуття ж нового знання ніколи не відбувається. Це пов'язане з тим, що поняття в сучасній формальній логіці розглядаються як предикати, віднесені до певної групи предметів, про яку йде мова і елементи якої не фіксуються точно. Однак не можна всякий предикат ототожнювати з поняттям, як це робить більшість дослідників. Ні наукового, ні повсякденного поняття ще

не сформовано, коли, наприклад, те чи інше ім'я запроваджується нами для фіксування, виявленої у цілій низці предметів якоїсь загальної властивості, яка зустрічається найчастіше і яку ми не маємо змоги описати в термінах раніше пізнаних властивостей. Тому, коли дослідники здійснюють розподіл такого “поняття”, результатом може бути тільки виявлення властивості, з якою вони ототожнили дане поняття (у нашому випадку це найменування ряду предметів). Отже, лише діалектичні класифікації можуть розглядатися як метод та інструмент пізнання, здатний відкрити дослідникові невідомі до цього сторони і співвідношення в досліджуваній дійсності.

От чому з появою на стику різних наук релігієзнавства виникла безліч проблем. Як відносно самостійна галузь знання воно починає складатись у ХІХ ст., хоча релігієзнавчі знання – філософські, теологічні, історичні, психологічні та інші – накопичувалися протягом століть. І відразу в рамках цих дисциплін виникали інтенсивні методологічні дискусії. Це пов'язано з тим, що кожна з дисциплін, яка вивчала релігію, починала виконувати функцію методологічної рефлексії, точніше, функцію методологічної саморефлексії. Вони не зверталися до філософії релігії як до єдиної теоретико-методологічної інстанції, що зумовило виникнення питання про статус самого релігієзнавства.

Розуміючи під сучасним релігієзнавством комплексну галузь знання, насправді ж, ми формально ще часто зводимо її до простої суми цих знань. Кожна з дисциплін, виробивши свій власний метод дослідження, сформувавши свій категоріальний апарат і систему понять, тим самим відмежувала себе цими рамками. Таким чином, не може йтися про діалог між різними науками щодо релігії. При цьому кожна з них по-своєму досліджує феномен релігії і будує відповідну класифікацію. По суті, в загальному релігієзнавстві зустрічаються запозичення з різних релігієзнавчих наук то одних термінологічних визначень, категорій, понять, то інших, і, саме цікаве, не виникає ніякої суперечності, хоча сформовані вони за різних методологічних рефлексій.

На наш погляд, сучасне релігієзнавство як наука переходить із другого етапу на третій. Диференціація релігієзнавства на окремі дисципліни досягла свого апогею, і нові інтеграційні процеси зумовлюють необхідність пошуку загальної методології, нової форми їх взаємодії і, відповідно, нової “універсальної” класифікації релігій.

Як і в історії розвитку інших наук, у релігієзнавстві пора заявити про себе філософії. Філософія релігії може претендувати на виконання щодо окремих дисциплін певних функцій, і насамперед функції змістовного синтезу та методологічної рефлексії. Виконання функції синтезу дослідницьких результатів окремих релігієзнавчих дисциплін

передбачає, власне кажучи, що філософія релігії стає всеосяжною наукою, яка вивчає релігію, точніше, релігії в їх численності та різноманітності. Іншими словами, філософія релігії повинна стати загальною теорією релігії, але для цього їй належить самій зазнати змін [Див.: Аринин Е.И. Философия религии: принципы сущностного анализа.- Архангельск, 1998]. Незважаючи на те, що дисциплін, які вивчають релігію, багато, проте лише деякі з них сформували і чітко зайняли свою нішу у релігієзнавстві, інші ж знаходяться, відповідно, у підлеглому становищі.

Розроблення класифікації релігій як систематизації усієї різноманітності знань про релігійні вірування, культу та інститути була метою дослідників релігії протягом сторіч. Пропонувалася безліч схем, однак виникали труднощі через виняткову різноманітність існуючих релігійних форм. Дослідник, який має за мету осягнути релігію як щось ціле, неминуче натрапляє на численні прояви цього феномена в кожному епоху й у кожному регіоні Землі. В розпорядженні релігієзнавця величезний матеріал і його завдання - визначити принципи, що допомогли б йому опрацювати такий обсяг інформації й уникнути плутанини. На думку М. Мюллера, в основі будь-якої дійсної науки лежить класифікація, і якщо не вдасться класифікувати релігійні вірування, то доведеться зробити висновок, що наукове вивчення релігії неможливе. Проблема класифікації релігій багаторівнева. Крім загальнонаукового рівня (проблема уявлення про класифікацію як про особливий вид знання), вона пов'язана з методологічними принципами, за допомогою яких досліджується саме центральне поняття - поняття релігії.

Етимологічні дослідження слова “релігія” показують, що воно порівняно недавно увійшло в російську й українську мову. Християнством це слово було запозичене із повсякденної латині, де, на думку Цицерона, воно позначало лише вірування, корисні для держави, на відміну від шкідливих, які називали марновірством [Див.: Цицерон. О природе богов // Философ. трактаты.- М., 1985.- С. 61]. Саме з цим терміном довгий час християнство й ототожнювалося. Так, у виданнях Російської Православної Церкви релігію звичайно визначають як “вірповідання особистого, духовного, надсвітowego Начала – Бога” [О вере и нравственности по учению Православной Церкви.- М., 1991.- С. 8]. Релігії у цьому сенсі протиставляються “форми її виродження” - шаманство, магія, чаклунство, віра в астрологію. Ці феномени культури кваліфікуються як “псевдорелігійні явища”, і вони “суть лише результат деградації, розпаду, перекручення, часто свідомої підробки” власне “релігії”, під якою розуміється православ'я.

Таке розуміння релігії в апологетичному релігієзнавстві можна назвати “конфесіоцентризмом”, що в історії сприяло як самоствердженню конфесій у суспільстві, їх впливу на різноманітні форми культури, так і обґрунтуванню та виправданню численних репресій стосовно “інших”, як “псевдовіруючих”. Отже, найбільш загальноприйнятим і найменш задовільним є поділ релігій на істинні та помилкові. Цей формальний тип розподілу одержав ще назву нормативної класифікації [Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии.- Ростов-н/Д., 1996.- С. 108]. Подібні класифікації панують у мисленні більшості релігійних груп і є природним та неминучим наслідком необхідності відстоювати свої принципи у спорі із супротивниками. Нормативні класифікації не мають наукової цінності через їх суб'єктивність й упередженість, тим більше, що не існує загальновизнаного методу добору критеріїв, на яких ґрунтуються подібні судження. Проте оскільки в релігії завжди є потреба в апологетиці (систематичному інтелектуальному захисті), вони продовжують існувати.

Так, нині деякі глави православної церкви заявляють, що релігії поділяються на релігії одкровення і природні релігії. Причому до перших відносять лише християнство, називаючи його ще “богоодкровенною релігією”, чим намагаються пояснити його особливе становище. Різниця між цими релігіями вбачається в тому, що одні віровчення містять положення про власне надприродне походження, відповідно до якого вони дані людям, а інші віровчення або взагалі замовчують своє походження, або стверджують, що їх поява - плід цілком закономірного перебігу земних подій. Зрозуміло такий поділ практично нічого не дає, крім формального протиставлення одних релігій іншим.

Таким чином, апологетичне релігієзнавство сформувало євроцентричну модель розуміння терміну “релігія”, в якому прихований конфесіоцентризм, бо категорія “релігія” тут неявно ототожнюється з поняттям християнської церкви, яка історично є “релігією Європи” протягом двох останніх тисячоріч.

Конфесіоцентричному розумінню релігії протиставляється “неконфесійне”, що багатьма авторами підрозділяється на філософське та наукове (соціологічне, біологічне, психологічне, етнологічне та ін.) [Кимилев Ю.А. Современная западная философия религии.- М., 1989.- С. 157-158; Основы религиоведения.- М., 1994.- С. 13; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения.- М., 1994.- С. 9; Гараджа В.И. Религиоведение.- М., 1995.- С.6; Радугин А.А. Введение в религиоведение.- М., 1996.- С. 13 та ін]. На відміну від “внутрішньої”, “апологетичної”, позиції представників Церкви чи конфесіоцентричних дослідників, які суттєво протиставляють категорії “релігії” (своєї

конфесії) категорію “псевдорелігії” (інших форм світовідчуття), прихильники наукового (“академічного”) релігієзнавства прагнуть гранично, об’єктивно і неупереджено розглядати предмет свого дослідження. Однак сама “нейтральність” призвела до того, що формальний метод дослідження став одним із пануючих. Поняття релігії було зведено до безлічі окремих характеристик, на яких ґрунтуються науки, які її вивчають. Такий тип релігієзнавства можна було б назвати “*приватнонауковим*”.

Релігія спочатку досліджується методом порівняння на базі численних історичних і, особливо, етнографічних матеріалів. На цьому етапі робляться перші спроби класифікації. Використання порівняльного методу було тісно пов’язане з еволюціоністським підходом, насамперед під впливом дарвінізму. Метод порівняння дозволяв установити і пояснити подібності і розходження, що існують між суспільствами. Починаючи з англійського філософа та історика А.Д.Тойнбі, релігію стали визначати як рушійну силу, основу будь-якої культури, цивілізації. Тойнбі виділяв двадцять одну цивілізацію і двадцять один тип релігій відповідно.

Однак еволюціоністське релігієзнавство практично обмежилося тільки однією дисципліною - порівняльною історією релігії, яка вивчала в основному первісні релігії. Так, Тейлор став родоначальником морфологічних класифікацій, які ґрунтувалися на тому, що релігії у своїй історії проходять ряд послідовних стадій розвитку, причому кожна з них має свою певну назву, починаючи з анімізму, закінчуючи монотеїзмом. Однак неможливість звести всі релігії до якоїсь однієї - самої примітивної, змусила дослідників критикувати такий підхід, а разом і відмовитися від положення про існування в історії релігії єдиного напрямку еволюції. Але без ідеї розвитку релігії подальші схеми стали являти собою деякі статичні структури.

Незадовільну оцінку в літературі одержують етнографічні та лінгвістичні принципи класифікації. М. Мюллер, якого часто називають “батьком релігієзнавства”, стверджував, що на ранніх стадіях історії людського інтелекту вже існував дуже тісний зв’язок між мовою, релігією і національністю. Проте теорія Мюллера була неповною, що легко пояснити станом науки того часу. По-друге, народи різних рівнів культури існують у рамках однієї і тієї ж расової і мовної групи. Далі, принцип зв’язку між расою, мовою і релігією не враховує можливості історичного розвитку, що може зруйнувати цей зв’язок (наприклад, звернення арійських народів Європи в семітичну релігію – християнство). Подібний тип розподілу запропонували і німецький філософ Вард, протестантський богослов К. Орелі, шведські історики релігії Рингрен і

Стрем, американець Уоліс та ін [Див.: Токарев С.А. Введение. Принципы морфологической классификации религий // Ранние формы религии.- М., 1990.- С. 16-17].

Отже, виникає найпростіший і найбільш стійкий тип розподілу - географічна класифікація. Він одержав своє втілення в усіх наукових виданнях (особливо в розділі історії релігій) і ґрунтується на географічному розподілі релігійних громад. Найбільш уживаними є такі категорії: релігії Близького Сходу, Далекого Сходу, Індії, Африки, Америки, океанічні релігії. Обсяг і складність географічної класифікації обмежуються пізнанням класифікатора в географії і його прагненням зробити свою схему детальною і вичерпаною. Звичайними є й відносно вузькі географічні схеми, де розрізняються тільки західні релігії (як правило - християнство та іудаїзм) і релігії Сходу.

Однак багато релігій, у тому числі найбільш значні з історичної точки зору, не обмежені у своєму існуванні рамками одного регіону (наприклад, іслам) чи найбільш поширені не в регіоні свого виникнення (християнство, буддизм). Крім того, один регіон континенту може бути місцем існування безлічі зовсім різних релігійних громад. Якщо дивитися глибше, географічні класифікації незадовільні, бо не дають розуміння сутності внутрішнього духу релігії. Фізичне місце розташування релігійної громади не може бути підставою для утворення видових понять через свою невизначеність. На думку деяких вчених, хоча для певних цілей географічні класифікації й можуть ще застосовуватися, що ж до вирішення завдання досягнення систематизованого розуміння релігій їх корисність має бути визнана мінімальною [Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии.- С. 111]. Однак у більшості довідкових видань, особливо з географії релігій, поширюється такий різновид розподілу, як "просторово-тимчасовий": світові релігії, регіональні, локальні, місцеві [Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любшчева О.О. География религий.- К., 1999.- С. 27]. Разом з тим було б безглуздо і не науково (як це робиться в більшості посібників), обмежитися географічним принципом класифікації і не використовувати тих істотних характеристик віровчень, які могли б послугувати критерієм їх розмежування.

Таких методологій виникло дві – соціологія релігій і психологія релігій. Вони, по суті, стали загальними теоріями релігієзнавства, а також основою застосування у правовій практиці.

Соціологія релігій звела питання про поняття релігії до явищ соціального характеру, виникли такі основні напрямки, як функціоналізм, соціографія і порівняльний метод.

Для порівняльного методу характерним є уявлення про релігію як про систему, що складається з трьох характеристик: 1) система вірувань, які встановлюють зв'язок віруючих з кінцевим сенсом життя; 2) наявність певної релігійної практики; 3) наявність об'єднання віруючих [Фрэнк К. Флинн Саентология. Признаки религии // Теология и практика современной религии. Сравнительная работа представленная Международной Церковью Саентологии.- Копенгаген, 1998.- С.149]. Однак формальність цього підходу полягає в тому, що кожна з характеристик релігії розглядається як окрема підстава для її групування. Класифікація здійснюється або на підставі уявлень про Бога (політеїзм, монотеїзм, генотеїзм і т.д.), або за видами культу, ритуалів, або за найбільш поширеним критерієм – структурною організацією (праці М. Вебера, Э. Трьюльча, Інгера присвячені теорії “церква – секта”).

Так, перший принцип класифікації критикувався ще Д.П. Шантепі де ля Сосейм за невизначеність категорій “політеїзм”, “генотеїзм”, “монотеїзм” і неможливість використовувати його як вичерпний принцип класифікації [Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1.- М., 1996.- С. 197-215]. Другий принцип - за те, що при такому розподілі виникла б майже нескінченна безліч окремих “культів” [Токарев С.А. Ранние формы религии.- М., 1990.- С.379]. Недоліки третього принципу пов'язують із проблемою у використанні “запозичених” термінів, де, власне, християнські уявлення і термінологічні позначення проєктуються на всі інші релігійні громади [Уилсон Б. Анализ и сравнение ее религиозных систем и доктрин//Теология и практика современной религии. Сравнительная работа представленная Международной Церковью Саентологии.- Копенгаген, 1998.- С. 115]. Самі по собі ці принципи важливі у розкритті поняття релігії, але однобічне їх використання може призвести до формальної класифікації.

Другим типом класифікації релігій є обґрунтований марксизмом розподіл із застосуванням методу соціографії на первісні, національні та світові релігії. Він так само дуже поширений, але й один із найбільш формальних, тому що не містить як таких видових понять. Ступінь поширення, що виходить за межі певної нації не може бути достатньою підставою для визначення релігії. Такий розподіл також передбачає, що кожна релігія займає тут раз і назавжди своє визначене місце. Однак в історії багато релігій виступали то “світовими”, то “національними”. Такий розподіл вважається малокорисним для дослідження суті релігії і багато критикується сьогодні [Тихонравов Ю.В. Классификация религий // Философия.- М., 1998.- С.190-191]. Незадовільний він і тому, що більшість нових релігійних рухів через широту свого територіального

охоплення і наднаціонального характеру можна було б назвати “світовими”, а отже поставив їх у один ряд з історично традиційними.

Ще одним типом розподілу є структурно–функціональний підхід, де релігія визначається через певні структури – функції. Здебільшого такі класифікації зустрічаються вже в поєднанні з іншими типами. Прикладом може слугувати відомий розподіл Р. Белла. Визначивши релігію як сукупність символічних форм, що співвідносять людину з кінцевими умовами існування, він вважає, що завдання соціології полягає передусім у тому, щоб знайти і класифікувати ці форми, а потім усвідомити, які соціальні наслідки спричиняє прихильність до кожної з них.

Р. Белла запропонував п’ятиетапну класифікацію – примітивний, архаїчний, історичний, ранньосучасний (ранньомодерний) і сучасний (модерний) етапи. В її основу він поклав одну ознаку – ступінь диференціації системи релігійних символів. Виникаючі на кожному етапі релігійні комплекси він класифікує за такими категоріями: система символів, релігійні дії, релігійні організації та соціальні наслідки. Ці категорії не пов’язані з “прогресом”. Белла не вважає більш складні релігії досконалішими за прості. Категорії лише описують рух від простих форм релігії до більш складних. Він ураховує самотність кожної релігії, вважаючи, що не обов’язково всі вони повинні проходити у своєму розвитку однакові етапи, деякі релігії можуть мати риси, властиві двом чи декільком стадіям, крім того, не завжди на основі простих віровчень формуються більш складні, навпаки – іноді спостерігається повернення до більш ранніх віровчень чи стадій без будь-якого розвитку [Смелзер Н. Социология.- М., 1994.- С. 465].

Проте після введення в науковий оборот найбагатшого емпіричного матеріалу виникли серйозні сумніви в універсальності й остаточності соціологічної парадигми. Так, Торчинов вважає, що дослідження релігійного досвіду, потребує вже не соціологічного, а психологічного підходу [Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния.- СПб., 1998.- С. 11–12]. Один із засновників психології релігії Дільтей також вважав, що всі науки про дух, у тому числі й про релігію, повинні ґрунтуватися на духовно–науковій “описовій психології”. Психологія буде основою наук про дух, подібно до того, як математика – основа природознавства [Хрестоматія по истории психологии.- М., 1980.- С. 276]. Однак для соціології релігії формальність полягає в тому, що вона, спираючись на емпіричні дослідження, будувала свої емпіричні класифікації, для психології ж релігії - навпаки. Тут дослідники спочатку формулюють теорію, за допомогою якої можна пояснити феномен релігії, а потім її елементи стають підставою для класифікації. Причём мають

переважно форму у гіпотези. Це ж характерно і концепціям Фрейда як форми витиснення лібідозних потягів і їх сублимації (роботи “Тотем і табу”, “Мойсей і походження єдиногобожжя”), а також його послідовників - Юнга та Фромма. Фромм, розуміючи релігійні установки як один з аспектів структури людського характеру, розрізняв авторитарні та гуманістичні релігії [Фромм Э. Психологизм и религия // Фромм Э. Иметь или быть? - М., 1990.- С. 246-248]. І особливо це стосується “трансперсональної” психології, де терміни “трансперсональний” і “духовний” стали розумітися як синоніми [Йоманс Т. Три уровня психосинтеза // Психосинтез и другие интегративные техники психотерапии.- М., 1997.- С.137]. Наприклад, Торчинов пропонує класифікувати релігії за характером трансперсональних переживань відповідно теорії психіатра С. Грофа і його соратників К. Уілера, Р. Уолта та ін. Однак сама по собі дана методологія багато в чому спірна і деякими дослідниками розглядається як “новий релігійний рух” (Т. Розак та ін.).

Формальними можна визнати також розподіли, що виникли в інших розділах релігієзнавства, які меншою мірою конституювали себе як самостійна дисципліна. Так, феноменологія Кристейсена і Г. Ван дер Леу вивчає типові елементи релігійного життя в цілому, безвідносно до того, в якій сукупності елементи мають місце. Тому схеми їх переважно позаісторичні [Див.: Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии.- С.118-120].

Лекції з філософії релігії Гегеля - перша спроба виходу за межі перших двох способів. Філософія релігії зберігає позицію *приватнонаукового* підходу до дослідження релігії за допомогою необхідного зв'язку понять. Логічне тут є формою подачі релігійного (в тому числі й історичного). Діалектичний спосіб у філософії релігії не містить як споконвічне протилежності методу і предмета через небезпеку заплутатися в суперечностях критики. Звідси єдиний можливий висновок щодо методу і предмета: начало має бути загальним, отже, метод і предмет (наука і релігія) в принципі ідентичні. Тільки ця тотожність впливає не як абстрактне, мертве, а як конкретне, живе, що розвивається. Тому, науково логічна й історична суть є ланками однієї й тієї ж низки послідовно розвинених форм дійсності єдності людини і Бога, вільної суб'єктивності та загальної об'єктивності.

Однак рівень розвитку науки XIX ст., емпірична та методологічна база, на якій ґрунтувалися дослідники, не могли забезпечити створення достатньо несуперечливої класифікації релігій. Це було характерно розподілу Гегеля, а так само схемам, побудованим на його основі Кердом, Гартманом, Тіле, Зібеком, Пфлейдером та ін [Див. Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1.- М., 1996.- С.197-215]. Залежності від

власних тлумачень вони звели свої класифікації або до апологетики, або до схем, властивих “*приватнонауковому*” релігієзнавству.

Об’єктивна складність і методологічна нерозробленість поняття релігії призводять до визнання його “складним”, “багаторівневим”, “багатомірним”, “системним” утворенням, яке не можна розглядати в жодному окремому аспекті. Вихід вбачається в розробці багатоаспектного, міждисциплінарного підходу, де часткові підходи, що концентруються на якійсь одній постановці питання, повинні доповнювати один одного і забезпечувати об’ємне наближення до предмета [Stolz F. Grundzuge der Religionswissenschaft. Gottingen, 1988. S.8].

На перспективність пошуку глибинної системної єдності в різноманітності вимірів і характеристик вказує І.І. Яблоков, що підкреслює непродуктивність побудови індуктивних родовидових дефініцій поняття “релігія”. Релігія в цьому випадку виступає вже не як та чи інша подібність до емпіричних соціальних явищ, а як фундаментальна підстава, за якою може бути дедуктована вся індуктивна описана різноманітність емпіричної релігійності. В даному аспекті завдання теоретичного релігієзнавства - показати, як релігія виявляє себе в цих видах [Яблоков И. И. Основы теоретического религиоведения.- М., 1994.- С. 167]. Поклавши ж вихідним пунктом зворотний принцип, релігієзнавці одержали формальні класифікації, в основі яких уявлення про предмет дослідження як сукупність роду і виду. Розчленовуючи об’єкт думки на складники, вони розглядають їх лише з одного боку - як окремі, ізольовані елементи складного цілого, а не досліджують і не ставлять своєю метою досліджувати суперечливість їх єдності в цілому. Це й приводить до того, що мислимі види роду не мають ніякого взаємозв’язку, крім формальної суми.

Поки ж відсутність єдиної методології і сформованої на її основі особливої “метамови” релігієзнавства, складність і багатозначність проблеми природи поняття релігії змушують дослідників звертатися до більш звичних і визначених категорій повсякденного слововживання, що пов’язує його, насамперед, з європейською культурою і з християнством, а також говорити, що зараз абсолютна класифікація залишається за звичай недосяжної для вчених [Самьгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии.- С. 121].

МІФ І МІФОЛОГІЯ

Актуалізація вивчення питань, пов'язаних з міфічними і релігійними уявленнями нашого народу, викликана необхідністю вирішення нових складних соціально-моральних задач, що стоять перед сучасним українським суспільством. Наукові дослідження феноменів міфології і релігії, а також їхніх взаємозв'язків і взаємодії, мають особливе значення в умовах соціальної, ідеологічної і моральної кризи суспільства, коли відбувається серйозна переоцінка світоглядних цінностей і формуються нові матеріальні і духовні умови існування людини. Роль подібних досліджень зумовлена тим, що міфологія і релігія є важливими історичними формами суспільної свідомості, одним із засобів вираження відношення людини до навколишньої дійсності, що істотно впливає на внутрішній духовний світ особистості, моральне і соціальне поведіння індивіда і цілих спільнот людей.

Вивчення історичних коренів міфології і релігії, їхньої взаємодії сприяє виявленню духовних основ національної самобутності української культури, відновленню перерваних традицій і народних звичаїв, що, безумовно, впливає на духовно-моральне відродження суспільства в цілому. Як відомо, міфологія є однією із самих ранніх форм суспільної свідомості і виступає значною мірою основою релігії, літератури, мистецтва, науки і навіть політики й ідеології. Науковий аналіз зв'язку міфології й релігії показує, що в міфології міцно присутній релігійний зміст, а основні міфологеми органічно вписуються в релігійну світоглядну систему, впливають на спосіб життя і поведіння як віруючих, так і невіруючих людей, охоплюючи, таким чином, практично все сучасне суспільство.

Вивчення таких найважливіших елементів традиційної вітчизняної культури як фольклор, народні свята, билини, героїчний епос, календарні звичаї і т.п. неможливо без методологічного аналізу міфології і релігії, розкриття сутності і специфіки слов'янської міфології.

Міфи є породженням колективної народної фантазії, узагальнено відбивають дійсність у вигляді почуттєво-конкретних персоніфікацій і живих істот, що мисляться цілком реальними [Большая советская энциклопедия.- М., 1974.- Т. 16.- С. 342]. На ранніх стадіях розвитку людської цивілізації міфи являють собою еквівалент науки, цільну систему, у термінах якої сприймається й описується весь світ. Однак, вивчення міфів і міфології в науці, їх вивчаючи, породило цілий ряд наукових концепцій і шкіл.

Більшість сучасних дослідників вважає, що міфологія є своєрідною, історично першою формою світогляду людини. Вона представляється втіленою у фантастичну форму системою поглядів і уявлень, що універсально пояснюють природу і регламентують поведження людей у навколишньому світі. Водночас слід зазначити, що ряд авторів (А.Лосев, Ф.Кессіді, О.Фрейденберг та ін.) схильні взагалі заперечувати наявність у міфу пояснювальної, а відтак і світоглядної функції. Однак, залишаючись на точці зору переважної більшості вчених, відзначимо, що міфологія дійсно виступає світоглядною формою давніх людей, тому що інша форма світогляду первісної людини нам просто невідома.

Міфологія, як і будь-який світогляд взагалі, зародилася в дуже давні часи. Є всі підстави думати, що вже неандертальці, які жили 50-100 тис. років тому, мали зародки світогляду і що цей світогляд не міг бути не якимсь іншим, крім міфологічного. Так, наприклад, А.Окладников кваліфікує уявлення неандертальців про світ як зародки релігії [Окладников А.П. О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры // Советская этнография.- 1952.- №3.- С. 159-180]. Виникнувши в такі давні часи, міфологія пройшла довгий шлях розвитку і досягла свого розквіту в епоху становлення класового суспільства. Незважаючи на надзвичайно велику розмаїтість міфів, кожен народ має свої міфи. Їхні основні мотиви, теми і сюжети часто повторюються в різних місцях земної кулі, що, очевидно, засвідчує наявність якихось спільних законів міфотворчості.

Самими давніми і, з погляду сучасної людини, найбільш примітивними міфами, є сказання про першопредків і часи створення світу, у яких герої-предки створювали наш світ і встановлювали норми і способи людської життєдіяльності. В одних міфах першопредки з'являються у вигляді антропоморфних істот-велетнів, з частин тіла яких після їхньої смерті утворилися небо і земля, моря і ріки, гори і рівнини, рослини, тварини і люди (такі китайський Пань-чу, індійський Пуруша, скандинавський Имир та ін.). В інших міфах, зазнаючи переслідувань з боку зла і хаосу (т.зв. хітоничними істотами – титанами, чудовиськами, драконами і т.д.), прапредки перетворюються в озера або ріки, гори або каміння, тварин або рослини, а також часто тікають на небо, де стають кометами, зірками і планетами (такі, наприклад, уявлення австралійських аборигенів).

До цієї групи міфів впритул примикають міфи про походження певних культурних благ – добування вогню, винахід землеробства і ремесел, приручення тварин, а також встановлення серед людей тих чи інших соціальних інститутів – правил співжиття, звичаїв, шлюбних і

поховальних обрядів, магічних заклинань та дій і т.п. Їхнє введення звичайно приписується так званим культурним героям. Найбільш відомим сказанням подібного роду є давньогрецький міф про Прометея.

Традиція, яка бере початок від культурного героя, дає початок космогонічним (про походження всесвіту) і космологічним (про устрій світу) міфам. Вони складають центральну групу міфів у більшості розвинутих культур. У цих міфах можна виділити дві головні ідеї – створення і розвитку. При цьому перша з них лягла згодом в основу формування релігійних поглядів, а друга – філософських. Відповідно до міфів, що визнають ідею створення, Всесвіт був створений надприродною істотою – героєм-деміургом, богом. Міфи ж, що надають перевагу ідеї розвитку, говорять про народження світу шляхом тривалого процесу з деякого спочатку безоформленого стану – хаосу, безодні, мороку, води або яйця. Практично обидва типи міфологічного оповідання тісно переплетені, їх подеколи навіть важко розрізнити. Так, якщо в міфі говориться, що світ створений надприродною істотою, то він створювався не з «нічого», а з існуючих уже першоелементів. Навіть Бог, як сказано в Біблії, «витав над водами». Як справедливо відзначає Е.Мелетинський, «навіть мало характерне для архаїчних міфів породження предметів богами шляхом їх словесного називання (номінації) не є чистий витвір з нічого, а, скоріше, деяка духовна еманация, заснована на міфологічному ототожненні предмета й імені» [Мелетинский Е.М. Поэтика мифа.- М., 1976.- С. 195]

Так як обидві ідеї (створення і розвитку) однаковою мірою апелюють до якогось первісного стану, що передує виникненню світу, то безумовний інтерес являє міфологічна характеристика цього стану. У найбільш систематизованому, очищеному від первісного містицизму вигляді, характеристика такого стану з'являється у вченнях давніх філософів. Розмірковуючи про створення світу, вони намагаються назвати його першооснову, першоелементи, з яких утворюються всі предмети, і в який вони повертаються після свого руйнування. У першому тисячолітті до нашої ери виділилися три групи таких вчених – грецька, китайська й індійська. Давньогрецькі філософи (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр) називали чотири первостихії – вогонь, воду, землю, повітря – розташовуючи їх у різній послідовності.

Філософи Давнього Китаю говорили про п'ять першоелементів – воду, вогонь, землю, дерево, метал. Цікаво, що китайці визначали взаємодію цих п'яти матеріальних першооснов протиборством двох космічних принципів – Інь і Ян, зв'язаних відповідно з жіночим і чоловічим началом. Подібно щасливому шлюбу чоловіка й жінки, їхнє гармонійне поєднання визначає порядок у космосі, природі, державі,

родині, рівновагу фізичних і психічних сил людини. Відповідно до п'яти матеріальних начал китайські вчені класифікували весь світ: сузір'я, світила, сторони світу, тварин, рослини, органи людського тіла, людські почуття і навіть імператорські династії. У Давньому Китаї вважалося, що кожне з перерахованих явищ породжується тією чи іншою першостихією і має притаманні лише їй якості. У практично незмінному вигляді всі ці уявлення дійшли і до наших днів у китайській народній медицині й астрології.

Давньоіндійські уявлення про початок світу одержали своє найбільш чітке вираження у філософській школі «ньяя-вайшешика». Тут виділяють дев'ять першоелементів і розташовують їх у суворій послідовності: земля, вода, вогонь, повітря, акаша, час, простір, душа і розум. Причому, останні чотири стихії не мають чуттєво сприйманої якості і за своєю суттю не є матеріальними. «Акаша» займає центральне місце і виступає з'єднуючою ланкою між чотирма матеріальними і чотирма нематеріальними елементами.

Близькі до космогонічних міфів і міфи теогонічні й антропогонічні – про походження богів і людей. У них боги часто з'являються з космічного першояйця (його символічний аналог – квітка лотоса), що плаває в первородному океані. Народившись, боги стають творцями світу й активно включаються в космогонічний процес, породжують, у свою чергу, богів другого і третього покоління, що уособлюють окремі природні стихії. Можна говорити про те, що теогонії практично є символічними зображеннями космогонії. Життя богів і їх активна і різнобічна діяльність особливо барвисто і захоплююче зображена в єгипетських, месопотамських, грецьких, римських і індійських міфах.

У найбільш розвинутих культурах зустрічаються так звані есхатологічні міфи – пророцтва про кінець світу. Найбільш вражаючим з них є новозавітний Апокаліпсис. Порівняно пізніми вважаються міфи про походження життя і смерті, про потойбічний світ і про долю.

Ряд відомих релігієзнавців (А.Ранович, А.Питке та ін.) розглядають міф як сказання, що передає уявлення давніх народів і етносів винятково у світлі релігійних вірувань, а міфологію – як науку про міфи, що розкривають походження божеств і надприродних сил. Інші дослідники бачили в міфах і міфології універсальний засіб пізнання законів природи, суспільства і мислення, тісно пов'язаних з ритуально-магічною і релігійною практикою.

У науці ХІХ-ХХ ст. існує значна розмаїтість у підході до міфології, що знайшло своє відображення в багатьох теоріях міфів. Найбільш відомими з них є: солярно-метеорологічна (А.Кун, М.Мюллер,

Л.Воеводський і ін.), що тлумачить міфи як алегорію тих чи інших астрономічних і атмосферних явищ; «демонологічна» (В.Шварц, В.Манхардт та ін.), що подає міфи як відображення найповсякденніших явищ життя; лінгвістична (А.Афанасьєв, Ф.Буслаєв та ін.), у якій виникнення міфу розуміється результатом втрати людиною первісного змісту явищ природи і суспільства й заміни цього змісту метафорою; анімістична або антропологічна (Е.Тейлор, Г.Спенсер та ін.), прихильники якої переносили уявлення про людську душу на всю природу і уявляли міфологію як своєрідну науку давньої людини, що раціональним логічним шляхом досліджував незрозумілі їй явища і процеси в природі та суспільстві; ритуалістична (Д.Хардісон, Дж.Фрейзер та ін.), які розглядає міф як зліпок магічного ритуалу, що відмирає.

У XIX в. найбільш широкую популярність одержала історико-філологічна теорія міфу (Г.Узенер, В.Властов, Ф.Зелінський, Е.Кагаров та ін.), яка використовувала методи літературного і лінгвістичного аналізу при вивченні міфів. Пізніше виникли такі теорії міфів, як функціональна (Б. Маліновський, К. Прайс та ін.), що зводила міф до чисто практичних функцій: кодифікувати думку, зміцнювати мораль, встановлювати правила поведінки людей у суспільстві, санкціонувати різні обряди, раціоналізувати певні соціальні установки; символічна (Е.Кассіпер, О.Міллер та ін.), що уявляє міфологію як автономну символічну форму культури, яка використовує особливий спосіб символічної об'єктивації почуттів і емоцій людини; соціологічна (Е.Дюркгейм, Л.Леві-Брюль та ін.), що ототожнює міфологію з колективними уявленнями, які виражають соціальну реальність; психологічна (З.Фрейд, В.Вунд, К.Юнг та ін.), яка розглядає міф у системі психологічних понять - підсвідомість, безсвідомість, афективний стан і ін.; структуралістська (К.Леві-Строс та ін.), що вбачає в міфології поле безсвідомих логічних операцій, покликаних розв'язати протиріччя людської свідомості і тлумачить одні міфи як метафори інших міфів, сутність яких може бути виявлена шляхом застосування правил, по яких з одного об'єкта можна одержати ряд наступних [Мифы народов мира. Энциклопедия.- М., 1991.- Т.1.- С. 16-20].

У XIX-XX в.в. вітчизняна наука теорії міфу виступала єдиним полем досліджень як українських, так і російських вчених. Тільки в наші дні народжується самостійний український напрямок у вивченні міфології. Починаючи з XIX в. в Україні (як і в Росії) теорію міфу вивчали в основному у двох напрямках - філологічному (А.Веселовський, О.Потебня, В.Пропп та ін.) і етнографічному (Б.Богораз, Л. Штейнберг та ін.). Слід зазначити, що обидва ці напрямки вивчали міфологію переважно в релігійнознавчому аспекті [3. С.121-152]. Поняття «міф» і

«міфологія» у дослідженнях наших учених визначаються через виявлення ролі і функцій міфу й міфології в суспільному житті давніх народів.

Відомий етап вітчизняна міфологія пройшла в радянський період, що породив чисто матеріалістичну концепцію (А.Золотарьова, Ю.Францев, Б.Шаревський, Е. Мелетинський та ін.), яка пояснювала соціальну сутність міфу не в окремих здібностях людського духу, а в соціальних умовах, що породили ідеологію того або іншого суспільства, а відтак і складову її частину - міфологію. Подібна теоретико-ідеологічна установка значною мірою торкнулася всіх дослідників даного періоду (що цілком зрозуміло), однак уже тоді ряд вчених висунули досить самостійні теорії міфу, висловивши оригінальні ідеї і точки зору.

Так, М.Шахнович висловив ідею про те, що міф з'являється тільки в тому випадку, коли виникає необхідність пояснити причину якого-небудь поняття. Отже, міф, у першу чергу виконує етіологічну функцію, а міфологія, будучи системою міфів, задовольняє потребу в казуальному поясненні [Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия.- Л., 1971.- С. 19].

Один з провідних етнологів-релігієзнавців С. Токарев пояснював появу міфу через його основну функцію - задовольняти людську допитливість шляхом відповіді на питання «чому?» й «відкіля?» [Токарев С.А. Ранние формы религии.- М., 1990.- С. 582]. Він пише: «Міфи народжуються з природної допитливості людського розуму, на ранніх стадіях його розвитку, на ґрунті трудового досвіду; у міру розширення цього досвіду разом зі зростанням матеріального виробництва розширюється коло міфологічної фантазії, ускладнюється її зміст» [Там само.- С. 550]. Таким чином, вчений пропонує розглядати міфологію як витвір народної уяви, що наївно пояснює факти реального світу.

Своєрідну теорію міфу висуває І.Д'яконов. Він розглядає міф у суспільному розумінні як «спосіб масового і стійкого вираження світовідчуття і світорозуміння людини, яка ще не створила собі апарату абстрактних узагальнюючих понять і відповідної логіки умовиводів» [Д'яконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада.- М., 1990.- С. 9]. Вважаючи, що міфу передують міфологічне мислення (про навколишній світ), І.Д'яконов висуває, як його характеристику, «троп» (метафору). Сам же міф, на думку вченого, відображає соціально-психологічні спонукання емоційного осмислення явищ зовнішнього або внутрішнього світу людини. Цим пояснюється поява міфології, тісно зв'язаної з міфологічним мисленням і емоційним переживанням давньої людини – «думки свої – невід'ємні від емоцій – людина тоді (у давнину) узагальнювала у формі тропів, що склалися в міфи» [Там само.- С. 17]. Виходячи з цього, дослідник представляє міфологію як деяку закодовану

систему, що пояснює різноманітні явища і предмети навколишнього світу за допомогою тропів. «Міфологія – це система тропів, що висловлює за допомогою підміни понять природні і всякі інші явища» [Там само.- С. 183]. Важливо відзначити, що І.Д'яконов надає особливу увагу емоційній стороні міфів, що зберігається в тропях, але не може бути передана за допомогою археологічних і етнографічних відкриттів [Там само.- С. 18].

Великий теоретик міфології О.Лосев розглядав міф як універсальну форму освоєння світу [Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность.- М., 1994]. На його думку, для давнього грека, який користувався придбаним досвідом своєї родової громади, світ, що оточував його, був у різних узагальнюючих словах або міфах (слово міф перекладається з грецького як «слово», «переказ», «сказання»), в яких одне слово містило в собі «множинні конкретності життя» [Лосев и культура XX века // Лосевские чтения.- М., 1991.- С.14-15].

Видатний дослідник І.Лосева вважає, що міфологія є своєрідною формою суспільної свідомості, яка народилася в результаті збереження колективного досвіду в первісному суспільстві через комунікацію – ритуал, слово [Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопросы философии.- 1992.- №7.- С. 64]. І.Лосева вважає, що міф своєю появою зобов'язаний слову, тому що «мислення, втілене в слово на підставі сугестії (вплив людей один на одного за допомогою вселяння) і було міфологічним чи мисленням просто міфом» [Там само.- С. 65]. Первісною функцією міфу є його здатність конституювати спільність людей у культурних відносинах. Таким чином, на думку дослідника, міф виступає деяким регулятором поведінки в системі спілкування й водночас засобом пізнання буття первісної людини – «первісна громада, тотемна чи родова, і є та сфера буття, що стає предметом міфологічного мислення» [Там само.- С.71].

Спираючись на вищевикладене, можна прийти до висновку про те, що поняття «міф» чи «міфологія» не мають якогось чіткого наукового розмежування і їх не можна розглядати окремо. Дійсно, міфологія завжди виступає як сукупність міфів і, більше того, є науковою дисципліною, що вивчає міф. Функції і роль міфу і міфології в людській свідомості завжди збігаються. Наприклад, міф часто народжується тоді, коли виникає потреба в з'ясуванні невідомих чи незрозумілих предметів і явищ. У свою чергу, міфологія, будучи системою міфів, виступає методом у цьому поясненні.

Безумовно, головним у всіх міфах і міфології в цілому є спроба розгляду і пояснення навколишнього світу для того, щоб організувати його більш повне освоєння. При цьому сфера впливу міфу і міфології не обмежується винятково пізнанням явищ природи, але активно

спрямована і на соціальне життя, внутрішній світ людини, його мислення, емоції і т.д. Спочатку міфи породжуються споглядалною діяльністю давньої людини, фіксацією навколишнього світу. Однак спостереження за природними явищами викликає таку природну людську якість як допитливість, бажання пояснити те, що відбувається в об'єктивному світі, розкрити причини тих чи інших явищ, що очевидно, свідчить про значну роль міфу в процесі пізнання.

Важливо відзначити, що характерною рисою перших міфів була наївність, що виражається в їхньому фантастичному змісті. Дійсно, міфи стають способом пізнання і формою освоєння буття тоді, коли їхній зміст знаходить своє підтвердження в практичному досвіді людини. В остаточному підсумку, саме досвід формує істотні риси міфології, які завжди носять конкретно-історичний характер. У свою чергу, нагромадження і збереження колективного досвіду дозволяє міфам і міфології виступати у формі суспільної свідомості, що впливає на культуру людей, їхній спосіб життя, моральність тощо.

Отже, міф виступає способом пізнання, нерозривно пов'язаним із практичним досвідом. Він є символічною формою духовної культури, що за допомогою метафор і алегорій передає свідоцтва, пов'язані зі світоглядом, релігійними уявленнями, соціокультурним життям і внутрішнім світом людини. Міфологія ж є сукупністю міфів і науковою дисципліною, що має своїм предметом дослідження релігійно-міфічний феномен культурної життєдіяльності суспільства.

В.Ятченко (м. Дніпродзержинськ)

МЕТАФІЗИЧНІ ВИМІРИ ПРОЦЕСУ ПЕРЕХОДУ ВІД МІФУ ДО КАЗКИ

Процес переростання міфу в казку, його внутрішні й зовнішні причини, закономірності, наслідки... Мабуть важко знайти традиційніший зачин для розвідки, присвяченої дослідженню казки, аніж цей. Не уникнемо його і ми, бо який би аспект аналізу казки ми не обрали, оминати цю сторону її генези неможливо. А вибір способу експлікації цієї проблеми багато в чому передумовлює і кут її бачення, і засоби розв'язання. Тими ж традиціями вже задані своєрідні силові лінії, які настійливо спонукають все нових і нових дослідників рухатись в зоні цих ліній і висвітлювати все нові й нові різновиди одних і тих самих вимірів об'єкту: деміфологізація й десакралізація героя, його дій, його оточення; надання міфіві екзотеричного характеру з неунікною внаслідок цього

появою елементів вигадки й іронії; здрібнення масштабу діянь героя, а звідси – й заміна таїни міфу на загадковість, інтригу в казці, занепад міфологічного світогляду. Щільно уторовані також теми філіації сюжетів через міф до казки, віднаходження й дослідження спільних для обох явищ бінарних опозицій і т. ін.

В цій роботі до розгляду надається метафізична площина проблеми і пов'язане з цим підходом питання про удосконалення логічних засобів пізнання в надрах міфологічної свідомості.

Тож погляньмо тепер на наш предмет під означеним кутом зору. Передусім відзначимо певну умовність самого формулювання: переростання міфу в казку, хоч узвичаїлось воно вже давненько, бо ще в ХІХ столітті Ф.Бусласв (1818-1897) розвивав тезу про явище казки як продукту героїчного епосу, а сам епос – як вислід розкладу міфу. Та слід, напевне, при цьому враховувати, що й первісний міф, і казка складають собою комплексні зрізничковані утворення, угорнуті в лоні міфологічної свідомості, виступаючи як споріднені культурно-історичні конденсативаріації міфу. Тож коректніше було б говорити про перехід від первісного міфу до казки як про одну із фаз трансформації міфологічної свідомості, стани цієї трансформації, її специфічні риси.

Розглядаючи оцей процес метаморфоз міфологічної свідомості, мусимо зауважити одну надзвичайно важливу деталь. Казка вістує нам про *першу рефлексію знання щодо метафізичних спонук людини*. Ця ваговита прикмета споріднює культурно-історичний процес вирізнення казки з процесом виникнення філософської свідомості, хоч ця рефлексія була ще по суті неусвідомленою, ще сказати б рефлексією-в-собі.

По-друге, через феномен казки ми фіксуємо створення *перших мислительних конструкцій*, моделей, що слугували опорними точками в метафізичних пошуках; казка виповідає нам *зусилля* по продукуванню цих конструкцій і саме такі зусилля виокремлюють казку з-посеред інших предметів дорелігійної міфологічної свідомості. Більш розвинені грецькі й давньоіндійські міфи, що їх ще й по досі часто вважають первісним, висхідним пунктом формування філософського знання, були фактично пізнішим, наступним кроком саморозвитку цієї рефлексії: прагнення людини трансцендувати за межі предметної даності і поєднатись із священним зафіксоване в давньоіндійському епосі в образі Авалокітешвари в його тридцяти двох іпостасях; а стародавні греки, виокремивши явище переходу за межі поцейбічності, маркували його різновиди функціями різних богів і божеств - Артеміди, Діоніса, чудиська Горгони [Докладніше про це див. Вернан Ж-П. Смерть в очах. Втілення потойбічного світу в античній Греції. Артеміда. Горгона.- К., 1993], тобто

за змістовим матеріалом цих рефлексійних станів ще продовжували стояти прадавні одухотворені стихійні сили.

Філософські рефлексії Платона стали вже подальшим осмисленням, зняттям цих здобутків мислительних зусиль попередників - зусиль, зафіксованих в текстах міфів та казок.

То які ж фактори спричинилися до переходу духовних потуг і пошуків людини з довговікового осідку первісного міфу в те утворення, що ми його сьогодні звемо казкою? Якщо розглядати ці явища з позицій метафізичних вимірів людських шукань, то можна говорити про таке.

Глибинні мутації системи міфологічних уявлень переважної більшості етносів відбуваються під впливом складного переплетіння внутрішніх і зовнішніх факторів. Подеколи зовнішні (екзогенні) чинники відіграють вирішальну роль, наприклад в тих випадках, коли один етнос асимілює інший. Але на практиці інколи дуже важко або й неможливо визначити справжню підоснову змін, бо часто внутрішні й зовнішні фактори виявляються переплетеними настільки, що по-справжньому зрозуміти явище можна тільки тоді, коли ці обидва чинники розглянути як взаємодоповнюючі протилежності. Так, наприклад, в X столітті в давньоруському суспільстві існувала криза наявного стану міфологічної свідомості, яка завершилась введенням християнства, котре для більшості населення виступало як виразна зовнішня духовна інвазія. Але зафіксуємо істотний момент: криза ця полягала не в тім, що традиційний тип світогляду вичерпав свої ресурси (певною мірою це так і було, але тексти багатьох щедринок свідчать і про його здатність вбирати в себе інновації) і навіть не в тім, що він перестав задовольняти духовні запити соціуму. Криза виявилась у неможливості засобами утрадиційненої на Русі моделі язичницького світогляду розв'язати суперечності, що виникали в процесі входження Київської держави в політико-культурний європейський круг, суперечності, що висновувались з геополітичного становища Русі. Зовнішній фактор тут, як бачимо, був заaktuалізований внутрішніми процесами. Він же став і їх каталізатором, спричинивши водночас докорінні й незворотні зміни в змісті та структурі світогляду. В давньоукраїнській міфології можна завважити численні сліди боротьби сил, що репрезентують різні міфологічні системи. В текстах замовлянь ми натрапляємо на карби змагання між місяцепоклонниками та сонцепоклонниками. В цьому випадкові переконливішим виглядає припущення про те, що соціальним еквівалентом тут виступала боротьба кількох етносів з різними головними богами. Майже не викликає сумніву і походження тих текстів замовлянь, у яких автор звертається по допомогу до персонажів християнського походження, а хворобу відсилає до істот, що дуже нагадують язичницьких богів чи божеств.

Але бувають і складніші випадки. В українських казках нерідко зустрічаються сюжети, в яких три дочки царя виходять заміж за три божества чи трьох богів (вони представлені образами Ворона, Орла, Горобця, Сонця, Вітру, Місяця, Ведмедя та ін.), які потім виступають в ролі допомагачів і сприяють героям цих казок у здійсненні подвигів. Та ось вже в деяких пізніших казках-оповідках про відьом бачимо новий зсув ціннісних орієнтацій: одна з доньок одружується з водяником (теж дохристиянський, язичницький персонаж), якого у фіналі казки вбивають інші сестри, котрі вийшли заміж за звичайних чоловіків [Милорадович В. Українська відьма.- К., 1993.- С. 42]. Зв'язок людини з божественним, прилученість її до божественного (наявна в першому, ще виразно наповненому духом первісного міфу варіанті казок) недвозначно поступається місцем здрібненому сюжетові про загалом випадкове поєднання людини з представником нечистої сили, який до того ж виразно демонструє далеко не найшляхетніші людські риси: напивається, танцює на столі, а врешті й гине (лопається), коли йому непомітно до шиї приставляють зроблений із соломи хрестик. Ці зафіксовані в текстах казок зсуви поглядів у метафізичній площині вже важко пояснити дією чинників екзогенного характеру. В таких випадках пошуки пояснень слід перенести в інше мислительне поле, в обшар тих визначеностей, які маркують внутрішні посуви в міфологічній системі.

До числа таких визначеностей-детермінаторів переростання первісного міфу в казку належать і явища диференціації виявів суспільного життя соціуму, зокрема духовно-культурний за своєю природою *процес розриву безпосереднього зв'язку родових чи племінних міфів з ритуальним життям спільноти*. Традиційний для наших дослідників погляд на наслідки цього процесу полягає в тому, що скасування специфічних обмежень на поширення міфу серед членів спільноти, допущення в число слухачів жінок, дітей та інших непосвячених членів колективу потягло за собою зростання в тексті ваги розважального елемента і послаблення віри у вірогідність викладеного в міфі знання [Мифы народов мира. В 2-х т.- М., 1987.- С. 441]. Цей висновок культурологів об'єктивно відтворює деякі риси досліджуваного нами процесу. Деякі, але не всі. Згадане відокремлення, як свідчить, наприклад, досвід давньогрецького суспільства VIII-VII ст. до н.е., супроводив процес розпаду верховної влади, обмеження царського владарювання. Як переконливо довів у своїй роботі "Походження давньогрецької думки" (1962) французький антикознавець Ж.-П. Вернан, відділившись від ритуалу, міф стає більш динамічним, незалежним і продуктивнішим для розвитку мислення [Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли.- М., 1988.- С. 142]. То ж міф поступово заміщує

собою шлях до спасіння, котрий дотепер відкривався виключно через ініціації, езотеричність для благородно народжених і через належність до певної спільноти. А відтак цим переходом напередпокладаються соціальні умови для можливості прориву до трансцендентного практично кожної людини, умови для виникнення і здатності сприйняття ідеї індивідуального спасіння.

Проте водночас цей процес ніс у собі й інші тенденції. До колись недоторканного й святого отримує доступ і упосліджена, придушена соціально й духовно частина суспільства. Такого роду доступ до сокровенного призвів у ціннісно-ментальнісному плані до важливих наслідків. Знання, відчуття, переживання, які вимагали для свого засвоєння серйозної попередньої психологічної й загальнокультурної підготовки, інтенсивних мислительних зусиль, відтепер виносяться на вільний суд загалу, безборонно підлягають обговоренню, довільній репродукції. Відбувається неминуха в таких випадках адаптація священного й часто складного священного знання до рівня культурного розвитку й потреб посполитих верств населення. Особливо відчутних втрат зазнає найглибинніший та разом з тим і найвразливіший, найделікатніший пласт міфу - вихід в трансцендентне, бо описані в текстах через сюжетні ходи характерні для цього осягнення духовно-психологічні стани, мотивації дій персонажів та ситуації, в які вони потрапляють, видавались приземлено налаштованим слухачам надто незрозумілими і навіть безглуздими. Ось тому масив казок - в їх числі й українських - виявляється таким строкатим і різнобіжним стосовно викладу й витракування наявних у текстах метафізичних моментів. Принагідно зауважимо, що оце, кажучи словами відомого іспанського філософа, "повстання мас" і було одним із джерел так часто згадуваної в дослідницькій літературі деміфологізації як сутності переходу від міфу до казки.

Залишається додати ще одну немаловажну обставину. Постійне відчуття неспівпадання між прагненнями і можливостями їх втілення, невідповідність між ідеалами та дійсністю з одного боку породжує розчарування і недовіру до текстів, які постулюють збіг жадань і їх досягнення. А з іншого боку це неспівпадання продукує активність, діяльність по втіленню бажаного. Це поступово роз'їдало не тільки тканину первісного міфу, але й традиційні виміри міфологічної свідомості.

Та мабуть ще вагомішою була зворотна сторона цього явища. Кристалізуються нові площини міфологічної свідомості, нові мислительні поля. Текст казки і духовно-психологічний стан, переживання, викликані її сприйняттям, починають "працювати" на

зволнення іншого штибу соціальних запитів і психологічних потреб, зокрема потреби не збагаченої досвідом езотеричних знань та інтенсивних розмислів людини знайти відповідь на “прокляті питання” буття: про неминучість смерті, про хвороби, несправедливість, про несподівані й незаслужені удари долі. Тому в казці глибоко своєрідних рис набуває компенсаторна функція. Однак ще ваговитішими були інші наслідки процесу переходу.

Відтоді, як місце головного героя в текстах посідає не бог чи титан, а звичайна людина, в горизонті системи логічних і ціннісних зв'язків, які й перетворили первісний міф у казку, починає врнутись, проростати феномен *свободи*, починає проступати впевненість, що вирішальне для людини - здатність до вчинку, спромога себеявлення, як писав В. Стус. В первісному міфові бог сам нав'язує світові свої дії, свою волю. Він передпокладає: його дії - це передпокладання; результати цих дій - передпокладання; його воля й настанови - теж передпокладання. В казці ж людині вже протистоять сили, які є могутнішими за неї. Відповідно і на її бік для боротьби проти цих сил теж можуть стати істоти, могутніші від неї. Подвиги героя в казці - це прадавній матеріал про богів, але матеріал, в який вже вживлене людське бачення відмінностей між собою і богом (богами).

Казка вартісна оцією - інколи маловловною - двоїстістю: людина в ній ніби декларує себе конечною, підлеглою істотою, але приховано а часто й малоусвідомлено (якщо вона просто репродукує текст) відчуває себе чимось вищим, аніж ця конечність, підлеглисть, переживає себе як істоту метафізичну. В казці (приміром, у чарівній казці) герой виступає справдешнім героєм тоді, коли *вільно* обирає спосіб поведінки, коли вважає своїм *обов'язком* стати на прохання з невимірно сильнішими за себе істотами, щоб захистити рідних, врятувати від злої сили людей, зберегти свою гідність і втриматись на рівні людини. Ця питоменно людська модель поведінки, людська реакція на життєву ситуацію (у героя вкрали наречену, сестру чи дружину; у нього смертельно захворів батько; для нього настав час іти у світ на пошуки щастя та ін.) в казці стає своєрідним Рубіконом, перехід якого тягне за собою наслідки за значенням еквівалентні акту перетворення світу в тексті первісного міфу. В цьому казка зберігає глибинну переємність стосовно первісного міфу. Людська гідність в ній стає необхідним і достатнім аргументом для виникнення спонуки до дії, рівнолеглим до прагнення зберегти світ, як це бачимо також в прадавніх ритуалах і вербальних текстах, що супроводжують ці ритуали. В казці такі установки вводяться в систему координат причинно-наслідкових, просторово-часових та ін. зв'язків. Якщо герой

казки вільно, без зовнішніх примушувань дотримується встановлених в соціумі традицій (не привітався до незнайомої бабусі, а потім, схаменувшись і відчувши докори совісті, повернувся і привітався; віддає останній шматок хліба жебракові чи експлуатація інших мотивів, якими так багаті українські казки), то добрі сили допомагають героєві досягти потрібної йому мети. Інакше кажучи, свобода в казці дуже часто береться в тому аспекті, який споріднює її з моральністю. А осмислення світу через моральність не може не бути одночасно і способом *переживання* людьми існуючого світу; воно стає феноменологічним явищем, що породжує філософську свідомість.

Проходячи далі стежкою вияву специфіки єдності свободи й моральності в казках, ми маємо змогу глибше зрозуміти необхідність переходу від міфу до казки через механізми дії моральних норм. Відомо, що міфи є одним із найдавніших різновидів того “матеріалу”, який служить джерелом виокремлення норм регуляції соціальних новотворів. Самі по собі міфи можуть і не бути цими регуляторами. Їх роль найчастіше відіграють сформульовані на базі міфів моральні принципи, заборони. Ці приписи та заборони уособлюють не лише помічені людьми причинно-наслідкові зв'язки в природі чи зв'язки між людиною та природою (на цей фактор дослідники звертають особливу увагу). Вони також втілюють в собі важливі віхи усвідомлення групою своєї окремішності, унікальності з-поміж інших груп (це можна прослідкувати не тільки в первісних міфах, але і в літописах: “... а деревляни жили по-скотському. І вбивали один одного, їли все нечисте, шлюбу в них не було, а викрадали дівок біля води...”), регуляції суспільних стосунків, підтримки дисципліни всередині колективу і тим самим самозбереження його.

Природа цих наказів, заборон, як і інших моральних норм, така, що вони не вимагають прямого підтвердження своєї правоти на практиці, хоч самі вони пронизують усі практичні дії людини. Обґрунтування або заперечення моральних норм міститься не в їх відповідності чи невідповідності практичним результатам, але в них самих. Ось тому самі формули заборон часто переживають тисячоліття, а знання про ті наслідки, до яких, як вважається, приведе порушення цих заборон (наслідки, про які перестерігають заборони) тонуть в глибині століть. Наприклад, сьогодні ми ще можемо почути, що хліб не слід класти долішню частиною догори, а купатися після п'ятнадцятого серпня не рекомендується, але про те, чим загрожує порушення цих табу, нам навряд чи пояснять навіть ті, хто цих настанов дотримується сам і застерігає про них інших. Характерно, що

таке незнання зовсім не стає на заваді для подальшого культивування подібних настанов.

В цьому, між іншим, і полягає “пишнота й злиденність”, сила й слабкість первісного міфу. Визнати правомірність, істинність міфів, розроблених на їх основі моральних вказівок можна лише знаходячись всередині їх власного світу, їх власної системи координат. І тільки в цьому випадкові людина, якщо вона бачить розбіжність між встановленою міфом моральною максимою і фактами, ймовірніше зневажить фактами або перевірятиме їх на істинність крізь призму установок міфу.

Зайве, мабуть, тут доводити факт відпорності такого типу сприйняття навіть найдраматичнішим історичним пертурбаціям. Та водночас саме тут і захована історична приреченість первісного міфу, цим і виказує себе вся його умовність і відносність для свідомості того, хто з цієї системи координат вийшов. Так міф перетворюється в казку.

Не в останню чергу саме завдячуючи вказаним обставинам, в казці, на відміну від міфу, значно помітніші усамостійнення, розрізнення раціонального й чуттєвого начал у виробленні думки. Тому цілком закономірним виглядає зростання ваги естетичного елементу в казці. Естетизації підлягають мотиви вчинків персонажів, наслідки їх дій тощо.

Як підсумок, відзначимо, що в процесі переходу від міфу до казки метафізичний вимір тексту залишається, але зазнає істотних змін. Втрачається віра в абсолютну істинність викладеного в тексті, натомість опис духовно-психологічних станів, необхідних для прориву до трансцендентного, набуває екзотеричності, починає зреалізовуватись через рефлексію і слугує підосновою вияву феномена свободи, розгортання естетичного та етичного елементів відношення “людина - священне”.

АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СУЧАСНОГО ПРОТЕСТАНТСЬКОГО ПРОПОВІДУВАННЯ (наслідки контент-аналізу)

В умовах зміни парадигм людського мислення, секуляризації суспільної свідомості, науково-технічної та інформаційної революції, соціальних і екологічних катаклізмів християнська проповідь прагне відповісти на «виклик часу», шукає і пропонує людині такі духовні основи життя, які допоможуть їй «знайти себе» в мінливому сучасному світі.

Однієї з визначальних рис релігійного життя України сьогодні є процеси релігійно-культурного самовизначення як традиційних для нашої країни християнських конфесій і деномінацій, так і тих, які прийшли з-за кордону протягом останніх 10-15 років. Це – численні християнські і неохристиянські місії і громади, що є нетрадиційними для України. Ці процеси відбуваються на тлі розколу традиційної і найчисельнішої в Україні християнської конфесії – православ'я, і можуть бути визначені як процеси конфесіоналізації, коли відбувається «релігійно-інтелектуальне й організаційне оформлення різних протигорчих ... християнських конфесій і супроводжуючої їх кризи християнства у відносно стабільні (втім, що стосується догматики, права і релігійно-моральних настанов) церковні структури» [Цит. за: Дмитриев М.В. Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI-XVII вв. // Брестская уния 1596 г. И общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.- М., 1996.- Ч. 1.- С. 26].

Процес догматичного розмежування християнських Церков супроводжується посиленням їх впливу на паству через різноманітні форми місіонерської, пастирської й освітньої активності. У сучасному християнстві проповідь є найбільш авторитетним джерелом релігійної інформації, головним засобом формування й закріплення християнського уявлення про людину у свідомості віруючих. Проповідь об'єктивно відбиває найбільш істотні процеси, які відбуваються в релігійно-церковному комплексі християнства. Вона є сполучною ланкою між двома рівнями релігійної свідомості – буденним і теоретичним

* ЖАЛОВАГА А.С.- доктор філософії, ректор Українського гуманітарного інституту.

(богословським), одним з основних каналів релігійної комунікації. В ній виявляються всі модерністські ідеї, що стосуються як «вертикального», так і «горизонтального» богослов'я, християнських догматів і соціально-політичних, морально-етичних поглядів сучасного християнина. «Смерті Церкви передує похорон Слова. ... Але вірним є і зворотне: шлях до відродження Церкви – це відродження в ній Слова Божого» [Друми Ю. Християнська проповідь, или о Слове божьем и о слове человеческом // Альфа и Омега. Журнал о пастырском служении.- 1998.- № 2(9).- С.22].

В сучасну епоху зміст проповіді стає більш богословськи насиченим, максимально наближається до офіційної церковної доктрини; вона прагне передати нюанси, які відрізняють цю доктрину від інтерпретації віровчення іншими християнськими конфесіями. Завдання проповідника - дати і практичне знання того, яким чином істини віровчення повинні бути реалізованими в житті кожного віруючого. Мова йде про «прикладну християнську антропологію», про «практичне богослов'я», «переведене» на мову практичних настанов і звернене до віруючого у вигляді конкретних норм, зразків і моделей поведінки. Антропологічний ідеал сучасного християнина в проповідництві складається з тих моральних і соціальних ідеалів, втілення яких проповідник пропонує своїй пастві як нормативну програму.

Зміна акцентів у трактуванні догматів, наборі якостей і чеснот, що характеризують істинного християнина, уявлень про соціальну справедливість і т.д. служать важливим свідченням змін в системах ціннісних уявлень, що відбуваються в тому чи іншому християнському співтоваристві. Тому проповідь може бути використана і як джерело аналізу трансформацій менталітету тієї аудиторії, якій вона адресована, і як засіб для вивчення християнського світогляду нашого часу, документом якого вона є.

Філософсько-релігієзнавчий аналіз християнського проповідування розуміється нами як контент-аналіз значенневого змісту проповіді. Прийомів і форм проповідування такий аналіз стосується лише тією мірою, в якому вони визначаються його змістом.

Християнські конфесійні погляди на людину мають загальну підставу – біблійну історію. Це дає можливість говорити про існування християнської антропологічної концепції в цілому. Але кожна конфесія створила власний варіант християнської антропології, актуалізуючи саме ті етапи біблійного шляху людини, які найповніше показують її специфічне розуміння християнства. Тому при аналізі конкретної проповіді необхідно враховувати конфесійну антропологічну доктрину тієї християнської деномінації, до якої належить проповідник. Аналіз численних проповідей представників різних християнських церков, які

діють сьогодні на території України, дозволив нам прийти до висновку, що зміст проповіді відповідає не тільки основним конфесійним догматам, але і концептуальним положенням соціального вчення конфесії. Соціальна доктрина церкви сьогодні задає ідеологічну спрямованість християнської проповіді, визначає актуальність тих чи інших тем проповідування, формує той «ідеал християнина», ті риси характеру і моделі соціальної поведінки, які проповідь повинна вкласти в душі тих, хто її сприймає.

На основі аналізу християнського вчення про людину і проповідей трьох основних християнських конфесій (православ'я, католицизму і протестантизму) ми виділили чотири принципових «антропологічних вузлів», які визначають антропологічну тематику проповіді в цих конфесіях. Кожен такий «вузол» поєднує досить широке коло тем, яких тією чи іншою мірою торкаються проповідники всіх християнських конфесій. Назвемо їх.

- Людська природа і гріх.
 - створення людини за образом і подобою Божою;
 - подвійність і суперечливість людської природи;
 - гріхопадіння;
 - спотворення образу Божого в людині внаслідок гріхопадіння;
 - гріх і його спокута;
 - шляхи відновлення образу Божого в людині.
- Відновлення занепакої людини:
 - спокутна жертва Ісуса – застава спасіння;
 - спасіння вірою і спасіння добрими справами;
 - праведність і шляхи її досягнення
- Людина і смерть:
 - смерть тілесна і смерть духовна;
 - смерть як підсумок земного життя і перехід до життя іншого;
 - поняття «пекла» і «раю»
- Людина у світі:
 - мета земного життя християнина;
 - образ істинного християнина;
 - християнський спосіб життя;
 - християнин і влада (держава);
 - християнин і суспільство;
 - проблеми віротерпимості й толерантності;

Інтерпретація антропологічних проблем у проповідях представників провідних християнських конфесій стала основою для виділення нами специфічних антропологічних особливостей сучасного

християнського конфесійного проповідування, які дають підставу для того, щоб говорити про існування визначених «конфесійних інваріантів» християнського проповідування. Зупинимося докладніше на аналізі протестантської проповіді.

Принцип, лаконічно сформульований під час Реформації як *Sola Scriptura* визначив ту виняткову роль, яку відіграє проповідь в протестантизмі. Саме проповідь була загальною характеристикою діяльності всіх провідних реформаторів. Основним критерієм того, що є істинна церква, принаймні, для Лютера і Кальвіна, було те, чи проповідується в ній Слово Боже. «Відтепер для всіх протестантів ставало аксіоматичним те, що Бог відкриває Себе не через церковні інститути, але в Слові, що про Його волю можна довідатися не з постанов соборів, а зі Слова, що прилучатися Йому потрібно не через багатоскладову систему таїнств, але через Слово ж» [Друми Ю. Христианская проповедь, или о Слове божьем и о слове человеческом.- С. 23]. «Очевидно, що відповідальність людей, які претендують на роль глашатаїв Божих, просто величезна, і від того, наскільки це розуміється нами, багато в чому залежить благочестя і богомисліє як окремих віруючих, які слухають наші проповіді, так і всієї Церкви в цілому», - відзначає викладач Заокської духовної академії Ю. Друмі [Там само].

Що ж розуміють під проповіддю сучасні адвентисти і ширше – протестанти в цілому? Проповідь ідентифікує Церкву. По-іншому і бути не може, якщо «віра від слухання, а слухання через слово Христове» (Рим. 10:17). «Від якості наших проповідей залежить не тільки те, чи залишаться в Церкві на верненні, не тільки те, чи поглибитися досвід богопізнання наших братів і сестер, але і набагато більше - спасіння грішників» [Там само]. Для Мартіна Лютера проповідь була щотижневою есхатологічною битвою з дияволом, битвою за звільнення з його пащі людей, які опинилися там за стихіями світу цього.

Сучасні протестанти стверджують, що довільно назвати те чи інше публічне слово, виголошене в церкві, проповіддю не можна. Християнська проповідь має чіткі критерії Основи розуміння проповіді в сучасному адвентизмі зводяться до наступного:

- без наповнення Духом Святим не може бути дійсною проповіді;
- проповідь – це чудо, створене Духом через плотські уста людини;
- проповідь перед паствою не може бути життєвою, якщо не виходить з Біблії;
- проповідь, несучи Слово в народ, повинна пов'язувати минуле із сьогоденням, орієнтувати в майбутнє;

- Дух Святий дарував можливість проповідувати Євангеліє саме в зв'язку з кінцем світу, невпинно попереджаючи про це;
- проповідь завжди повинна нести крайню заклопотаність неготовністю людства до останніх подій історії;
- істинна проповідь – пророча проповідь. Вона – не стільки пророкування майбутнього, скільки розповідь про вічне життя, у якому буде правити Спаситель;
- центром усього повинен бути Христос;
- проповідь християнина повинна зіставляти людську й божественну сутність Ісуса;
- свідчення про Христа – це не теорія ймовірностей, а впевненість, яку поділяють з іншими; це голос очевидця, який бачив минулі справи Господа і вірить в майбутні;
- проповідь, яка не дає можливості слухачам налагодити контакт з Ісусом, знайти істину і повірити в неї, відображає або боязливість чи бездуховність проповідника, або відсутність в нього віри у владу Духа Святого над життям людей і подіями;
- проповідник ніколи не повинен зневірюватися в людстві;
- діюча проповідь повинна вести до покаяння, переродженню не на якийсь маленький відрізок часу, а на все життя [Фаулер Д. «К вам обрачаюсь я, Петр-проповідник». Размышления от первого лица через века о проповеди – в помощь современному пастору //Адвентистский вестник.- 1995.- С. 22-25].

Ці положення характеризують специфіку адвентистського проповідування, в основі якого лежить есхатологічність світосприйняття. Адвентистський проповідник бачить свою першочергове завдання в тому, щоб підготувати паству до «останніх подій історії», до того, щоб «вистояти в останній кризі», і до «відродження для життя вічного в Христі». Адвентистські проповіді приводять докази настання «останніх часів». З цих позицій інтерпретуються кризові й «больові» точки всього сучасного світу і зокрема соціуму. «Людські відкриття і знання наближають катастрофу нашого світу. Мудрість не може бути відділеною від Бога. Вона не здатна стати автономною тому, що відразу перетворюється в страшні нещастя» [Волкославский Р. Мудрость знания // Адвентистский вестник.- 1995.- № 1(5).- С. 30]. Адвентистська проповідь не прагне змінити цей світ на кращий, тому що він приречений. «Не любіть світу, ні того, що у світі. Коли хто любить світ, у того немає любові Отця, бо все, що у світі, - пожадливість плоті, пожадливість очей і

гордина життя, - не від Отця, а від світу» (1 Ів. 2:15-16). Але завдання адвентистської проповіді – змінити людину, щоб вона могла «відродитися в Христі», прийнявши Його.

Разом з тим, адвентистська проповідь не закликає віруючих «тікати від світу»: «Брати і сестри, особливо новонавернені, не завжди розуміють «суперечливість» призначення християнина: залишатися в цьому світі і бути для нього світлом, і в той же час не піддаватися його згубному впливу. Саме це має на увазі Біблія. Вона закликає нас не до відчуження від суспільства, а до порятунку його від Зла ім'ям Господа й особистим християнським прикладом. І як би нас не відвертало земне зло, ми повинні любити ближнього (тому що так заповів Христос), поділяти з ним не тільки радості, але і прикrostі. Всі люди грішні, але Бог приймає нас такими, якими ми є, дає духовну їжу, вказує шлях до вічного життя. І ми, які вірують, покликані нести в народ Слово Його, повинні бути подібними до Ісуса і терпляче, з любов'ю дарувати часточку свого серця й духовні знання всім людям, незалежно від їх національної приналежності і культури. Світло істини і наша любов обов'язково змінять до кращого серця і переконання тих, хто шукає Господа» [Ляху В.С. О некоторых аксиомах культуры // Адвентистский вестник. - 1996.- № 4(12).- С. 30].

Значимість проповідницької діяльності в протестантизмі позначається, крім того ще й акцентом євангельського християнства - баптизму, п'ятидесятництва й адвентизму – на ролі богослужіння в духовному житті громади. У свою чергу, проповідь несе основне навантаження у формуванні атмосфери громади, є головним засобом «християнського навчання». На кожних молитовних зборах баптисти та п'ятидесятники іноді слухають від 2 до 6 проповідей, причому більшість з них вибудовано в повній відповідності до законів соціальної психології. Роль інформації, закладеної в проповідь, її вплив на становлення тих чи інших характеристик групової свідомості віруючих важко переоцінити.

На питання про те, «звертання до яких почуттів віруючого може стати для нього стимулом докладати практичних зусиль для досягнення спасіння», 39,9% проповідників вважають «надію на милість і любов Божу»; 11,2% прагнуть викликати своєю проповіддю «почуття провини за хресні страждання Христа»; 9,1% домагаються від своєї пастви «сорому за несправедливе життя»; такий же відсоток проповідуючих спирається в проповіді на «почуття власної обраності» своїх слухачів; 8,4% апелюють до «почуття християнського боргу»; 7% опитаних вважають кращим стимулом для християнина нагадування його почуття «любові до Бога і подяки Йому»; тільки 2,8% опитаних спираються у своїй проповіді на «усвідомлення споконвічної людської гріховності»; і лише 0,7% протестантських проповідників вважають «страх Божої кари і

пекельних мучень» підставою для християнина докладати практичних зусиль на шляху до спасіння.

На питання про те, «в якій мірі обмеження гріховних нахилів і успіх у добродієльному житті християнина залежить від його особистого зусилля», 11,2% опитаних відповіли, що це «цілком залежить від Благодаті Господньої»; 42% пасторів вважають, що воно «виконується людиною при благодатній допомозі Бога»; 10,4% стверджують, що обмеження гріховних схильностей і успіх в добродієльному житті «без зусилля людини неможливі». Разом з тим жоден з опитаних не вибрав варіант відповіді: «залежить тільки від зусилля людини».

На питання про те, «якою мірою людина має свободу вибору», 36,4% респондентів відповіли, що «Бог дарує нам життя і запитає нас після смерті, життєвий же шлях – у руках людини»; 31,2% проповідників вважають, що «людина цілком вільна»; 14,7% опитаних твердять, що «в руках Божих життя християнина, невірющий ж Богу непідвласний»; 15,4% пасторів переконані, що «життя людини повністю визначене Богом».

У сучасній протестантській проповіді переплітаються модерністські і традиціоналістські елементи, старе і нове. З одного боку, проповідь пізнього протестантизму сьогодні, як і сто років тому, пропагує віровчення, апологізує християнські цінності, пророчить неминучий і швидкий фінал людської історії, обіцяє вічне життя праведникам. Як і раніше, ядром проповіді, стрижнем, навколо якого розгортається повчання, залишаються біблійні тексти. З іншого боку, проповідь сильно насичується світською проблематикою, навіть підкреслено асоціальною, присвяченою, скажімо, старозавітному герою. Проповідь не може цілком абстрагуватися від реалій, в яких живе проповідник і його паства. А реалії ці стрімко міняються, що в складній, опосередкованій формі позначається на проповіді.

Контент-аналіз протестантської проповіді показує, що більшість її сюжетів спрямована на поглиблення релігійності віруючих, формування в їх свідомості цілісної системи релігійних поглядів, правильне, з конфесійної точки зору, розуміння віроповчальних принципів. Вони займають приблизно три чверті всього обсягу проповідей. Однак односюжетних проповідей практично не буває. У кожній з них майже завжди дуже тісно взаємодіють три-чотири, а то й більш «опорних» ідей, які повинні запам'ятатися аудиторії.

На питання: «Які проблеми християнської антропології Ви найчастіше вибираєте темою проповіді?» відповіді розподілилися в такий спосіб:

<i>Створення людини за образом і подобою Божою</i>	11,2%
<i>Гріхопадіння</i>	2,1%
<i>Спотворення образу Божого в людині в наслідок гріхопадіння</i>	7,7%
<i>Подвійність і суперечливість людської природи</i>	5,6%
<i>Поняття гріха і його спокути</i>	13,3%
<i>Теодицея</i>	1,7%
<i>Шляху відновлення Образу Божого в людині</i>	42,7%
<i>Образ відродженої людини в Царстві Божому</i>	9,1%
<i>Інші антропологічні теми</i>	6,6%

Разом із тим аналіз проповіді ні в якому разі не може бути обмежений осмисленням її безпосереднього змісту. Адже сприйняття проповіді віруючим незрівнянно ширше, ніж те, що містить у собі її текст. Кожен біблійний фрагмент викликає в пам'яті віруючого ланцюг асоціацій, особистих спогадів, переживань. Він знає, які події передували розглянутому уривку і які будуть далі, сприймаючи їх як такі, які мають безпосереднє відношення до власної долі. Соціальні, етичні, віроповчальні настанови проповідника набувають у свідомості віруючого сакральний статус, особливе звучання.

Проповіді, які читаються в протестантських громадах, мають істотні конфесійні і регіональні особливості. Рівень проповідницької діяльності у великих міських громадах, де висока питома вага молоді, зосереджені найбільш кваліфіковані проповідники, значно вищий, ніж у сільських. Відрізняється й емоційне тло богослужіння. Якщо в адвентизмі його напруженість забезпечується звертанням до «раціо», методичним підведенням віруючого до усвідомлення трагічного величчя есхатологічної перспективи, то в п'ятидесятництві - це результат прилучення віруючого до динамічного стереотипу протікання релігійних емоцій, впливу на нього соціально-психологічних факторів, різних «психотехнічних» прийомів. Зрозуміло, слово і тут є головним засобом дії. Деякі дослідники відзначають на території СНД тенденцію до переходу традиційних п'ятидесятницьких громад до «більш спокійної манери специфічно п'ятидесятницької молитовної практики» і практики проповідування [Див.: Боровко Л.В., Языкович В.Р. Традиционные вероисповедания и новые религиозные движения в Беларуси.- Минск, 2000]. Але послідовніше така «технологія проповідування» використовується в харизматичних церквах, які сьогодні є на території України однієї з деномінацій, які найбільш динамічно розвиваються.

Багато хто з них іменують себе церквами «повного Євангелія». Різні церквикладають різний зміст в поняття «повне Євангеліє», але

більшість сходиться в тому, що воно включає такі положення: народження „згори”, водохрещення Духом Святим і зцілення вірою. Християни „повного Євангелія” є, мабуть, найбільш активними місіонерами серед українських християн. Їх молитовні збори, кожне з яких, по суті, є продовженням постійної євангелізаційної кампанії, у порівнянні з іншими християнськими деномінаціями відрізняє велика розкутість. Молитовні збори проводяться у великих аудиторіях - на стадіонах, у кінотеатрах, палацах культури, які орендуються громадами. В зборах у великих містах беруть участь іноді тисячі осіб. Під час богослужіння пастор зачитує і коментує уривки з Євангелія, активну роль в їхньому богослужінні відіграє ансамбль, що виконує релігійні пісні в сучасному музичному аранжуванні. Під час спільного співу, який займає майже половину часу богослужіння, ті, які вірують, плескають в долоні, танцюють.

Однак на нашу думку, дії пасторів-харизматиків не можуть бути віднесені до проповіді, принаймні, в тому сенсі, якій вкладають у це поняття традиційні християнські конфесії. Це викликає обґрунтовану критику харизматичних прийомів проповідування і місіонерства з боку більшості традиційних християнських церков.

У протестантській проповіді прослідковується досить стрункий річний цикл, спрямований на поглиблене вивчення віруючими догматики, усвідомлення ними релігійних соціально-етичних, есхатологічних концепцій, актуалізацію релігійності членів церкви, корекцію їх поведінки відповідно до вимог громади.

Найбільш завершений вигляд ця система набула в сучасній Церкві АСД, де централізовано розробляється річна програма для першої години суботнього богослужіння (суботня школа), якої неухильно дотримують проповідники [Див.: Пособие для проповедующих.- М., 1988.]. Така практика, крім вищезгаданих завдань, сприяє зміцненню єдності церкви, уніфікації розуміння її членами доктринальних положень.

Громади євангельських християн-баптистів набагато вільніше у визначенні тем проповідей. Однак і тут духовний центр рекомендує у визначенні дні проводити цільові молитовні збори, на яких читаються відповідні проповіді.

Проповідницький цикл будується так, щоб його зміст міг бути сприйнятий по можливості всіма соціально-демографічними категоріями віруючих. Так, за даними В.Любашенко (Мельник) в п'ятидесятницьких громадах Західної України 30-40% проповідей адресуються молоді, 50% - батькам, і від 10 до 20% - віруючим похилого віку [Див.: Религиозная проповедь сегодня. Проблемный обзор современного протестантского проповедничества.- Выпуск 1.- К, 1989]. Крім того, різноадресні

проповіді читаються в рамках одних тематичних молитовних зборів таким чином, щоб практично всі категорії віруючих, з урахуванням їх соціальних і демографічних характеристик, психологічних особливостей сприйняття інформації, були охоплені проповідями.

Особливо варто розглянути специфіку проповіді, призначеної, насамперед, не членам церкви. Це - заклична і місіонерська проповіді. Перша з них звернута, головним чином, до наближеного до релігійної громади, того, хто відчуває деякий час сильний релігійний вплив, який готує людину до покаяння і водохрещення. Така проповідь найвищою мірою емоційна. Механізм її впливу на свідомість і поведінку віруючих не може бути адекватно оцінений без урахування всього комплексу ідейно-психологічних факторів, соціально-психологічного тла, створюваного релігійним мікросередовищем для людини, яка готується вступити в громаду. Місіонерська проповідь спрямована на пропаганду віровчення, поширення цінностей релігійної конфесії серед невіруючих й іновірців. Методика і прийоми місіонерської проповіді в протестантстві ретельно відпрацьовані. Існують розробки, які рекомендують оптимальні обсяги такої проповіді, її структуру, способи оволодіння увагою аудиторії і т.п.

З часів "перебудови", коли за громадянами України було визнане право не тільки на атеїстичну, але і на релігійну пропаганду, питома вага місіонерської проповіді в протестантських громадах різко зросла. Однак надії частини проповідників на те, що "вільно проповідане слово про Христа приведе до Нього нові мільйони", за 15 років вільної проповіді в незалежній Україні не виправдалися.

Звернемося тепер до змістовної сторони протестантської проповіді. Питома вага соціально-політичної проблематики в протестантській проповіді порівняно невисока. Однак продовжується поворот до соціальних проблем, який йде з другої половини 80-х років. Відбувається інтенсивне богословське осмислення суспільних реалій, витиснення індиферентності в сприйнятті політичних подій, настороження стосовно секулярного оточення. Крім того, помітно підвищилася зацікавленість проповідників щодо питання про характер взаємин між церквою і суспільством, яке все частіше обговорюється в баптистській, адвентистській, а останнім часом і в п'ятидесятницькій проповіді.

Протестантська традиція, особливо в тій редакції, в якій вона затвердилася в сучасному євангельському християнстві-баптизмі, церкви АСД, п'ятидесятницьких об'єднаннях, наполягає на новозавітній сентенції: "Церква не від світу цього". Однак, разом з тим, церква несе

своє служіння саме в "світі". "Світ", по твердженнях богословів і проповідників, має двоєдину природу

Звідси випливає, що церкві вготована месіанська роль в повороті до соціальних проблем суспільств. Вона впливає на нього «просвітницьки просвітлюючи і спасаючи». Християні зобов'язані бути прикладом «у всякому доброму починанні». Більшість сучасних проповідників повчають віруючих не відокремлюватися від світу, але піднятися над ним, прагнуть, щоб їх справи були найкращими, щоб вони прославляли Господа. Християні не відірвані від світу, а прагнуть шукати блага для нього, для свого рідного народу, для всіх людей. Для протестантської проповіді, на відміну від православної, значною мірою характерна зовнішня байдужність до конкретних соціально-політичних подій. Однак останнім часом баптистські й адвентистські проповідники помітно підсилили до них інтерес. Ріст суспільної активності в зв'язку з корінною зміною соціальних умов не обійшов протестантські громади. У зв'язку з цим Церкви АСД і ВСЄХБ розробили концепції соціальної активності християн, які дають можливість глибоко релігійній людині бути діяльним учасником соціальних процесів, і в той же час сприяє збереженню високого рівня ірраціональних елементів в її свідомості.

Проповідь переводить ці ідеї на доступну основній масі віруючих мову, дає їй спонукальну установку на ті чи інші конкретні дії. Члени церкви, згідно з поглядами більшості баптистських і адвентистських проповідників, співробітничать з нехристиянами в соціальних програмах, прагнуть досягти можливо більш високого статусу в суспільстві. Однак вони категорично відкидають світоглядні компроміси і послідовно протистоять секуляризуючому впливу суспільства, яке багато в чому не поділяє релігійних цінностей.

Проведене нами серед протестантських пасторів опитування виявило тенденцію до підвищення соціальної активності сучасних українських протестантів. Так, на питання: «В якій мірі християнин сьогодні може, на вашу думку, брати участь в світському житті?» 43,4 % опитаних відповіли: «Християнин повинен брати участь в суспільній діяльності в рамках соціального служіння своєї Церкви»; 9,8% вважають, що сучасний християнин «повинний мати активну соціальну позицію»; 5,6% пасторів стверджують, що сучасний віруючий повинен «брати участь в діяльності світських суспільних і політичних (!) організацій». Лише 2,1% опитаних зазначають, що «християнин повинний займати позицію спостерігача».

Саме ступінь відокремлення від світського оточення складає головний вододіл між Союзом ЄХБ і Церквою АСД, з одного боку, і найбільш консервативними групами адвентистів-реформістів і баптистів

(насамперед Радою Церков ЄХБ). Досить нетерпимо висвітлюється проблема взаємин між християнами і невіруючими певною частиною п'ятидесятницьких проповідників. Свідки ж Єгови дотримують позиції свого Міжнародного центру, який категорично заперечує саму можливість соціально-політичної активності членів своєї "видимої організації". Однак теологи, котрі представляють інтереси більшості прихильників протестантизму, такий підхід не поділяють. Все частіше в проповіді розповідають про те, що в світі набагато більше добрих людей, ніж поганих, а будь-яке Добро – від Духа Святого. Людина може вважати себе „поза церквою”, але знаходитися на шляху до Бога та дотримуватися християнського способу життя.

В цьому зв'язку цікава думка протестантських пасторів з питання: «В якій мірі християнин повинен виявляти віротерпимість і толерантність?». 36,4% опитаних вважають, що християнин повинний «відноситися до віри чи невір'я як до результату особистого вибору будь-якої людини»; 6,3% з них стверджують, що необхідно толерантно і віротерпимо відноситися «до всіх людей, включаючи іновірців й атеїстів»; 5,6% пасторів вважають достатнім прояв толерантності «в межах поваги прав людини в конституційному змісті цього поняття»; 3,5% респондентів заявляють про необхідність виявляти віротерпимість тільки «стосовно представників інших християнських конфесій». Ніхто з опитаних протестантських пасторів не вибрав варіант відповіді, який наполягає на необхідності «уникати контактів з людьми, котрі не розділяють Ваші релігійні переконання», хоча 3,5% з них відзначили необхідність «активно утверджувати істинність своїх релігійних переконань».

Однак богословська санкція на реальну і зацікавлену участь віруючих в вирішенні самих актуальних проблем впроваджена в тканину проповіді, не знімає підпорядкованості соціальної практики релігійній. Щоб виконати своє призначення в суспільстві, "стати в проламі перед Богом за нашу землю, за все людство" [Братский вестник.- 1985.- № 4.- С. 33), віруючий повинен протягом всього життя "освячуватися". Освячення - процес, детально регламентований, наприклад, у баптистській традиції. Це комплекс заходів для сакралізації свідомості і поведінки віруючого, поглиблення і зміцнення його релігійних почуттів. Таке розуміння служіння суспільству містить певне протиріччя: визнання соціальної активності й одночасний відхід від неї.

Те ж можна сказати і про адвентистське розуміння соціальної активності віруючих. Соціалізація віровчення балансується тут культивуванням есхатологічних ідей, що займають в адвентизмі особливе

місце. Без есхатологічних пророцтв, за твердженням адвентистських проповідників, "надія згасла б, а віра б вмерла".

Специфічне висвітлення соціальних проблем в п'ятидесятницькій проповіді. Як відомо, п'ятидесятники в нашій країні не являють собою єдиної конфесії, а розпадаються на ряд течій, які зберігають певні розходження в догматиці і - більш відчутні - в культовій практиці. Обґрунтування взаємин громади і "світу" багато в чому залежить - особливо в громадах християн віри євангельської п'ятидесятників - від харизматичного лідера. Володіючи в очах віруючих особливим статусом, вони найчастіше шляхом апеляції до Євангелія (в якому є судження, які схвалюють і які заперечують мирську активність християн) домагаються певної орієнтації одновірців. В той же час в останні роки спостерігається ріст участі п'ятидесятників в соціальному житті. І це знаходить відображення в проповіді.

Особливе місце в протестантській проповіді займає моральна проблематика, етичні повчання. Вони складають від п'ятої частини до третини всіх значних сюжетів проповіді. В даний час, коли стан суспільної моралі став об'єктом найбільш широкої полеміки і критики, тональність моральних протестантських проповідників стає більш впевненою. Все активніше використовується в проповіді аргументація вчених, літераторів, публіцистів, які думають, що релігія сприяє зміцненню моральності, повідомлення засобів мас-медіа, котрі свідчать про глибокі деформації в моральному і духовному стані нашого суспільства.

Висновок протестантських проповідників один: лише "навернення" врятує людину від аморальності. В свою чергу, справжній віруючий завжди поводить себе морально, оскільки прагне в усьому уподібнитися Христу. Без божественної допомоги всі зусилля досягти високої моральності марні. Велика увага приділяється розвитку у віруючих тих християнських чеснот, які світ не цінує - лагідності, смиренності, відсутності ревнощів і гордині, покірності. Ці чесноти ставляться незрівнянно вище соціально значимих якостей, а деяким іноді і протиставляються. В той же час конкретно-соціологічні дослідження духовного світу молодих протестантів (Закарпаття, 1988 р.), проведені 15 років тому, вже свідчать про те, що вони в запропонованій шкалі людських цінностей ставлять набагато вище такі чесноти, як працьовитість (68% всіх опитаних), порядність (66%), людяність, любов до людей (64%), ніж смиренність і терпіння (42%).

На питання «Які моральні якості повинні бути притаманні сучасному християнину» в опитуванні, проведеному серед пасторів

протестантських церков у 2001р., отримані відповіді, результати обробки яких представлені в таблиці:

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
<i>Працьовитість</i>	10	2 %	7 %	10 %	13 %	14 %	25 %	18 %	8%	2%	1%
<i>Чесність</i>	12	37 %	18 %	15 %	14 %	8 %	5 %	1%			
<i>Милосердя</i>	8	10 %	22 %	17 %	20 %	16 %	7 %	3%	4%	1%	
<i>Сміливість</i>	18	1 %		2%	6 %	5 %	9 %	14, 5%	35, 5%	23 %	4%
<i>Самопожертва</i>	20	9 %	13 %	13 %	7 %	10 %	16 %	15 %	11 %	6%	
<i>Доброта</i>	15	10 %	15 %	25 %	16 %	15 %	8 %	7%	3%	1%	
<i>Смирненість</i>	16	22 %	21 %	14 %	16 %	12 %	9 %	4,5 %	1%		0,5 %
<i>Цнотливість</i>	15	10 %	8 %	12 %	7 %	18 %	12 %	16 %	6%	8%	3%
<i>Впевненість у собі</i>	29			1%	2 %	4 %	4 %	6%	16 %	27 %	40 %
<i>Заповзятливість</i>	28			1%	3 %	1 %	6 %	12 %	13 %	29 %	36 %

У вертикальних колонках послідовно зазначені десять якостей характеру, в горизонтальних – відповідно десять місць, на які опитуваний повинен був би поставити ці риси характеру, в тій послідовності, в якій, на його думку, вони повинні мали б бути присутніми в характері дійсного сучасного християнина. Стовпчик «0» був введений нами задля того, щоб показати кількість анкет, в яких опитувані взагалі вирішили, що дана чеснота не присутня в характері сучасного християнина. Загальна кількість опитаних – 314 осіб.

Аналіз таблиці показує, що на перше місце більшість опитаних поставили чесність, на друге – милосердя, на третє – доброту. Разом з тим, цікаво, що такі, що пов'язуються традиційно з протестантською етикою риси, як впевненість у собі і заповзятливість більшість опитаних помістили відповідно на 10 і 9 місце. Навіть працьовитість віднесла на 6 місце. Мабуть, що на вибір якостей характеру впливає ментальність нації. Це припущення було б корисно проаналізувати,

порівнявши результати такого ж опитування, наприклад, прибалтів, чи німців. Разом з тим смиренність в шкалі рис християнського характеру входить у трійку основних складових (на відміну від опитування 1988р.).

Ми бачимо, що протестантська проповідь у сучасній Україні переживає період розквіту. Протестантські церкви прагнуть цілком реалізувати можливість повсюдно і відкрито проповідувати Євангеліє. Масове проповідування, що було властиве першій половині дев'яностих років ХХ ст., змінюється процесом наповнення протестантської проповіді глибоким богословським змістом. Будемо сподіватися, що позитивним підсумком цього процесу стане більш повна християнізація українських віруючих, усвідомлене засвоєння ними християнських людських цінностей.

II

ІСТОРИЯ, ЕТНОЛОГІЯ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

*З.Швед** (м. Київ)

В'ЯЧЕСЛАВ ЛИПІНСЬКИЙ ПРО ОСОБЛИВОСТІ ТВОРЕННЯ НАЦІЇ І РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ЦЬОМУ ПРОЦЕСІ

За останнє десятиліття актуалізувався інтерес до спадщини таких вітчизняних мислителів, які працювали в просторі соціально-культурологічної та релігієзнавчої проблематики. Саме тому звернення до творчого доробку В'ячеслава Липинського, на нашу думку, є обґрунтованим. Сьогодні його спадщину можна використати не лише для розуміння історії суспільства і держави, але й для усвідомлення деяких аспектів нашої сучасності. Тому слід більше уважно прислухатися до думок цього мислителя.

Однією з провідних ознак концепції В. К. Липинського є його глибоке переконання в тому, що ідея національної державності та існування нації - взаємообумовлені феномени. «Не існує ні одної

* ШВЕД З.В.- пошукач кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

європейської нації без спільної ідеї національної незалежності і без спільної боротьби за цю незалежність. І тільки коли існує об'єднуюча спільна ідея української незалежності, можна говорити про існування української нації» [Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. К.-Філадельфія, 1995.- С. 4]. Так, говорячи про націю, Липинський розглядає причини її виникнення, становлення та розвитку в зв'язку саме з ідеєю національного державотворення.

Очевидно, що свої творчі пошуки мислитель спрямовував на розкриття причин поступу або, навпаки, занепаду тих чи інших націоутворюючих та об'єднуючих ідей. Чимало уваги Липинський приділяв психологічному аспекту цього процесу. «Нації творяться перемогами або нещастями психологічно спільними для всіх членів одного національного колективу» [Там само.- С. 16].

Не сумніваючись щодо вагомості матеріального чинника як елементу політичного перетворення, Липинський, однак, наголошував на тому, що ідеї, які покликані обґрунтовувати ті чи інші процеси в суспільстві, мають пріоритетне значення. «В кожному політичному факті треба розрізняти два моменти: ідеологічну надбудову, що є продуктом теоретичного думання і складається під впливом різних пануючих в дану епоху теорій, і матеріальне підложжя - спосіб життя і праці даної групи, яке той політичний факт і ту ідеологію предрішає» [Там само.- С. 5]. У цьому зв'язку Липинський звертає увагу на ту обставину, що «ідеї творяться людьми для людей. Виростають вони зі стихійною матеріального життя й предопреділяються оцею найглибшою основою громадського існування людської стихії, а служить на те, щоб цю стихію кожний раз опановувати, щоб вона в зрості свому самого громадського зв'язку між людьми - в формі нації-держави і зав'язаної з тими формами - культури й цивілізації - не розсадила» [Там само.- С. 17]. Липинський не заперечує того факту, що в процесі формування громадської спільноти її члени проходять певні етапи становлення, які пов'язані як з боротьбою в природному просторі для визначення власного існування, так і з творенням певної системи цінностей, численних ідей соціального призначення. «Люди ... у боротьбі з природою мусять у першу чергу опанувати самі себе, свої антигромадські, антиорганізаційні інстинкти, мусять творити в собі нові складніші соціальні вартости, мусять разом з новою, кращою і більш скомплікованою машиною творити нову вищу громадську національну мораль, виробляти в собі нову більшу силу духу» [Там само.- С. 19].

Розробкою таких ідей, наголошував мислитель, має займатися певна верства чи група осіб, яка спирається на досвід минулого. Саме

історія, на думку Липинського, повинна стати джерелом знання, яке доводить, «що всі громадські цінності були завжди сотворені уміючою панувати над своїми та чужими пристрастями, організованою та непохитною в своїх переконаннях меншстю» [Липинський В. Релігія і церква в історії України.- К., 1993.- С. 12]. Ці цінності зберігає традиція, яка, власне, і постає механізмом, що вводить особу в соціальне життя. Сама традиція - це «певним чином відібраний, впорядкований, структурно зорганізований досвід. При цьому його структурна організація прямо або опосередковано відтворює певні аспекти соціальної організації. Можна сказати, що завдяки традиції спільнота передає сама собі послання, необхідне для виживання та самопідтримки» [Колеватов В. А. Социальная память и познание.- М., 1984.- С. 153]. Так, традиція відбиває у собі духовні надбання історичного руху і здатна запропонувати суспільству впливові важелі для вдосконалення сучасності.

Подібний підхід до розуміння історії на загал дає нагоду, зокрема, критично тлумачити власну спадщину. Липинський вважає, що історія держави доводить : вітчизняна інтелігенція, поклавши на себе зобов'язання творити національну ідею, на жаль, з цим завданням не впоралася через політичну дезорієнтованість та невизначеність під час формування цілей. Інтелігенція «створила ідею про залежну від перемоги тієї чи іншої сторонньої сили, і з цими сторонніми силами об'єднану, а всередині роз'єднану й непримириму в собі Україну, і таку розпорошену, здеморалізовану націю українську ми тепер маємо» [Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму.- К.-Філадельфія, 1995.- С. 16]. Тут слід ще раз підкреслити, що історія не є просто описуванням минулого. Вона здатна задовольнити потреби нації тільки в тому випадку, якщо вона присутня у «своїй крові, в своїй традиції, своїй культурі» [Там само.- С. 77].

Історичне минуле через досвід та повчальну силу здатне консолідувати націю для здійснення нових цілей. Історія, твердить Липинський, не є мертвою. Вона не тільки наука про минуле, що оповідає про розвиток або занепад певних ідей. Історія – рухлива, а тому спроможна надихати творчу, активну меншість на обґрунтування своєї власної «духовно - громадської цінності, що потім перебирає і привласнює «пасивна більшість» нації». Саме навколо такої меншості повинен об'єднуватись «суспільний організм». Така меншість може стати тією консолідуючою силою, яка утримує націю в єдності.

Для поступу в націєтворчому процесі необхідним стає елемент національного ідеалізму. Липинський наголошує на тому, що для творення та подальшого існування нації конче потрібні «ідеї, віри,

легенди про одну єдину, всіх українців об'єднуючу, вільну й незалежну Україну» [Там само.- С. 16]. Але, крім наявності цих складових, необхідною стає також боротьба за те, щоб ці ідеї стали реальністю. Провина за непослідовність реалізації втілення ідей цілком накладається на сучасників мислителя. Творча меншість через розбрід не спромоглася створити спільної ідеотворчої групи. Вона розпорошувала свої сили заради досягнення хибних цілей, і не приділяла достатньої уваги нагальним проблемам.

Незважаючи на такі вагомні недоліки, процес творення нації надалі вимагає наявності «національної еліти». Саме на неї покладається обов'язок сформулювати та поширити ідеї загальнонаціонального значення. Національна діяльність, стверджує автор «Листів до братів-хліборобів», пов'язана в подальшому з діяльністю таких провідників нації, що репрезентують національну ідею та систему національних цінностей. Крім цього, «сила тих ідей, їх вплив, їх значіння залежить од індивідуальної вартости тих людей і тих груп, що ці ідеї часу висловлюють і їх у життя проводять» [Там само.- С. 17]. Таким чином, досліджуючи спосіб творення та впровадження в життя об'єднуючої ідеї, Липинський підкреслює той факт, що ідеї, які призначені для всієї нації, не повинні відрізнятись від тих, якими користуються самі творці цих ідей. Це означає, що люди, які покликані стати провідниками нації, повинні усвідомлювати свою не тільки історичну, але й культурну єдність з тими, кого вони очолюють. У своїх політичних роздумах Липинський доходить того висновку, що монополізація національної ідеї призводить до конфлікту всередині нації. Коли боротьба за право володіння національною ідеєю роз'єднує людей, які мали б бути єдиними на користь самої нації, наслідки можуть бути такими, які важко передбачити. Внутрішній конфлікт щодо політичної домінанти ідеї має лише негативні наслідки.

На думку Липинського, для об'єднання нації необхідно створити певні передумови. А саме : найсильніший клас, який існує в суспільстві, повинен взяти на себе відповідальність і очолити процес об'єднання нації. При цьому, крім матеріального підґрунтя, великого значення набувають духовні цінності, які цей клас творить, зберігає та сповідує. «Клас хліборобський, клас землі ... в усіх країнах світу єсть носителем традицій цієї землі, тобто національної традиції» [Там само.- С. 14], спираючись на котру можна формулювати нові ідеї.

Цей клас здатний найбільш повно сприймати такі ідеї саме через свою духовну належність до них. Тут слід відзначити те, що здатність стати центром, навколо якого може творитися нація, є тільки у «еліти». Саме вона покликана, згідно з позицією Липинського, бути стрижнем для

творення ідеології. «У тих колективів, що вже мають усі дані для розвитку національної ідеології, така чи інша національна форма тієї ідеології залежить виключно від індивідуальної вартості тих, хто ту ідеологію репрезентує. Тому одні етнографічно відмінні колективи стали націями. А інші так само етнографічно відмінні колективи націями не стали» [Там само.- С. 18].

Елітні групи, які творять ідеологію нації повинні спиратися на власні цінності. Ці цінності можуть і повинні ставати загальноприйнятними. Саме вони є одним із тих елементів, які можуть творити націю із задалегідь підготовленої маси людей. Говорячи про український народ, Липинський пише: «...ми маємо надзвичайно здібну, сильну, здорову народню масу з окремою мовою, окремою своєрідною культурою, масу, що компактно живе на точно означеній території. Маємо, отже, основні статичні елементи нації, які в теорії завжди можуть служити підставою для бажання перетворити їх в елементи динамічні: для сформування з нашої несвідомої етнографічної маси, свідомої та організованої державної нації» [Там само.- С. 68].

Для досягнення цієї мети, стверджує Липинський, необхідний «національний пафос», що ґрунтується на національному ідеалізмі і про який вже йшлося. Саме ця умова утворює сутність «творчого змісту нації», який впливає на формування зазначеного феномену. Такі поняття, як героїзм, патріотизм, самопосвята, любов, постають актуальними для відродження нації.

Іншою умовою творення нації, за Липинським, є творча внутрішня боротьба. Але, такою цю боротьбу можна вважати тільки тоді, «коли вона спрямована на ствердження державної культурної незалежності. Тільки така боротьба може створити підстави для творення спільних для цілої нації, національних цінностей» [Там само.- С. 4]. Осмислюючи історію як процес, в якому «меч та ідея» стають двома боками однієї дійсності, що твориться саме завдяки існуванню «матеріальної сили та сили духовної», Липинський доходить до висновку, що саме ці чинники формують не тільки державу, але й націю.

Мислитель приділяв багато уваги питанню ролі релігії в державо-націєтворчому процесі, її місцю в культурі. Хоча для нього існує «знак рівності між державною і національною залежністю», домінує так званий «територіальний патріотизм», не варто недооцінювати його ставлення до культурного чинника, вагомим компонентом якого є релігія. Феномен традиції змістовно наповнюється у Липинського релігійними, культурними та іншими ознаками. При цьому, як справедливо зазначають сучасні дослідники, філософські роздуми Липинського часто мають релігійне підґрунтя.

Липинський наголошував на тому що зв'язок політики і релігії є сталим й існує незалежно від того, чи цей зв'язок спостерігають та усвідомлюють, а чи ж ні. Але відносини між політикою та релігією мають свою специфіку. Держава може заперечувати та забороняти релігію, вона може відокремлювати себе від релігії або «слухати наказів релігії». Релігія та церква, в цьому випадку, використовують все своє знаряддя для впровадження обов'язкової моралі, яка, обмежуючи свободу, примушує особу «здержувати свої егоїстичні зажерливі інстинкти», пропонує докладати «найбільше зусилля в боротьбі зі злом і кличе до жертви та посвяти для цілої громади» [Липинський В. Релігія і церква в історії України.- С. 18].

Таким чином, Липинський визначає природний стан людини як егоїстичний та не обмежений будь-якими нормами. Якщо людина не здатна вгамувати власну агресивність, тоді вона рухається до саморуйнування. Але якщо над особистісним буттям стоїть закон моралі, то тоді люди не тільки виживають, але й стають здатними до позитивних, спільних дій. Тут справедливо постає питання про природу закону, який покликаний регулювати стосунки між людьми.

«Тільки понад всіма людьми стоячий, для всіх людей однаковий і однаково їх обов'язуючий Божий закон громадської моралі і тільки авторитет влади духовної, яка цей Божий закон береже і за його виконанням стежить, в стані обмежити людський егоїзм, однаково як сильніших так і слабших. Тільки релігія і церква в стані своєю владою духовною, владою «не од мира сего», примусити сильніших та здатніших вживати свою більшу силу та здатність не тільки для себе, а й для добра слабших» [Там само.- С. 19]. Принагідно зауважимо, що для Липинського носієм Божого закону є релігія та церква, з одного боку, а з другого - саме релігія має поширити ці позаприродні закони на життя суспільства, використовуючи для цього всі засоби які є в її розпорядженні.

Хоча Липинський і відокремлює завдання релігії та держави, все ж таки вони обидві покликані взаємно доповнювати одне одну. «Не може сила матеріальна обійтись без сили духовної і не може сила духовна обійтись без церкви, без релігії, без її вищого духовного благословення і моральної санкції для своїх виконаних завдань. Але не може сила духовна виконувати завдання сили матеріальної, коли з установи духовної вона не хоче стати установою світською; коли свою службу вічному, Божому, вона не хоче перемінити на службу часовому, кесаревому, і коли цією службою світською вона не хоче погубити свого ореолу духовности, свого однакового і обов'язуючого всіх, понад - світського авторитету духовного, який єсть її суттю, оправданням її існування» [Там само.- С. 24]. Таким чином, релігія не повинна

перебирати на себе обов'язків світської влади, якщо вона прагне залишатися дороговказом духовного зростання нації. Релігійна віра має допомогти в становленні громадянського суспільства. Саме віра, за словами Липинського, має дати «силу духу для твердого, непохитного і послідовного творення» національної єдності.

Навіть історію, на думку деяких дослідників спадщини мислителя, Липинський підпорядковує Божим законам, які, в свою чергу, стають «найвищим критерієм історії» [Білас Л. В'ячеслав Липинський - історик // В'ячеслав Липинський: історико-політологічна спадщина і сучасна Україна.- К.-Філадельфія, 1994.- С. 33]. При цьому, як про це слушно зауважує В'ячеслав Заїкін, для Липинського держава є хоча і «справді важливим, але у відношенні до релігійно етичного - підрядним критерієм» [Там само.- С. 37].

Релігія постає системоутворюючим принципом організації спільноти. Вона виробляє норми, які координують справедливе співіснування осіб. «Рішаючу роллю в виробленні законних норм відіграє релігія, яка власне загальні і всіх обов'язуючі поняття моралі дає, своєю церковною організацією їх чистоту та ясність зберігає і відповідно до них обмежує і організує людські інстинкти та упорядковує людські думки, витворюючи той лад в хотіннях, ту єдність в думанню і ту організованість в ділах, що в життю політичним зветься державою, а в життю духовнім культурою» [Липинський В. Релігія і церква в Україні.- С. 27]. Таким чином, тільки релігія може виконувати цю функцію, а будь-яка заміна її іншим інститутом може призвести до кризи та руйнації усталеного ладу.

Людські інстинкти самі по собі ніколи б не змогли призвести до утворення такого феномену як нація. Природним для людини є інстинкт самозбереження та егоїзм, який часто стає принципом побудови міжособистісних стосунків. Тільки релігія, вважає Липинський, може бути джерелом тієї сили, яка необхідна людині в її боротьбі за «збереження та поширення життя» [Там само.- С. 28].

Липинський при цьому зауважує, що саме завдяки притаманній людині схильності до містицизму й з'явилася релігія. Це дуже важливий момент для розуміння поглядів Липинського як на природу релігії, так і на її зв'язок із явищем націєтворення. «Містицизм це одна з найбільших сил, яку в боротьбі за існування має в своєму розпорядженню людина. Без нього людина не поширила би свого панування на цілу земну кулю, вона б не завоювала її, не стала би «царем природи». Тільки віра дає людині той розмах, те захоплення, що одні в стані творити великі, переростаючі фізичну силу людини «надлюдські» діла. Без віри - без містицизму - не можна помислити цілої людської культури і цивілізації. І перед в цій культурі і цивілізації вели й ведуть раси, нації та класи, серед

яких переважає власне містичний настрій; серед яких містичні аспірації знаходять найвищий вираз в ідеї післанництва, в ідеї месіанізму, але які разом з тим уміють свій містицизм здержувати і ним керувати» [Там само.- С. 29].

Одним із дієвих компонентів релігії є, на думку Липинського, містицизм. Він протистойть таким проявам людини, які утверджують непохитну віру у власний розум та його безпомилковість. « Своєю непорушною догмою і вірою в вищі од часових людських примх та ілюзій Божії закони, релігія при помочі церкви береже людей від анархії в думанню, в почуваннях і в ділах. Вона служить «провідником для розуму і сторожем серця»; вона дає лад і порядок думкам та інстинктам в життю кожної людини, а тим самим дає той лад і порядок думкам та інстинктам громадським. Без якого організованого, державного життя не буває» [Там само.- С. 31].

Головною силою релігії є вроджена віра людей в існування потойбічного життя. Цей елемент віри набирає ваги тоді, коли нібито «земне щастя» вже досягнуто і здається, що всі можливості вичерпано. Ця віра стримує людину від неминучого скептицизму. Містицизм, що є підґрунтям релігії та її дієвим чинником, стає основою для розбудови людиною своєї духовності. Там, де розум неспроможний озброїти людину знанням про дійсність, релігія допомагає не тільки опанувати власні емоції, але й побудувати розмаїття духовного світу.

Так постає домінантним місце релігії в культурі. Вона, тобто релігія, стає невід'ємним компонентом культури. Саме релігія стримує вроджені деструктивні нахили людини, яка постійно шукає спосіб для виявлення своїх пристрастей. Тому, релігія першою наражується на руйнування. Як найбільш діючий і стримуючий фактор, вона виступає й першим об'єктом людських нападів. Містицизм, який не оформився в релігію, а став некерованим, Липинський називає магією. Магія, на противагу містицизмові, стає деструктивним чинником в культурі. «Крім релігії не має іншої сили для побороення моральної і соціальної анархії, джерела якої лежать в примітивнім, стихійнім, релігією неопанованім містицизмі, руйнуючим своєю анархічністю всі культури і всі держави» [Там само.- С. 33].

У часи лихоліття релігія може стати осередком, в якому переховується культура. В релігії культура продовжує своє існування і свою творчість. «Нація це перш за все духовна єдність і організація» [Там само.- С. 42]. Як не можна уявити існування людини без релігії, так само не можна помислити розвиток культури, яка би не спиралася на релігію або не знаходила би власних ідей в якомусь іншому місці. Всі національні ідеї мають своїм підґрунтям, зокрема, релігійні уявлення. Липинський,

зокрема, пише про Україну, для якої її походження від Бога, її заданість зумовлює національне життя самого народу. «Синтези між Сходом і Заходом... єсть суттю України, її душею, даною їй в день її народин од Бога історичним покликанням, символом і ознакою її національної індивідуальності - її окремішного національного життя» [Там само.- С. 58].

Крім цього, релігія як місце збереження традиції є вагомим чинником як у творенні національної ідеї, так і в духовній праці, спрямованій на пізнання та усвідомлення національної єдності людей. «Одною з головних передумов гармонійного життя та розвитку як одиниці так і нації, єсть пізнання самої себе» [Там само.- С. 60]. На думку Липинського, поняття нації про саму себе та усвідомлення самої себе відпрацьоване багатьма мислителями і має безсумнівне значення для розвитку самої нації.

Однією із форм, в якій утримується притаманне кожній людині бажання зберегти такі способи співіснування, які громада вважає найприроднішими для себе, є обряд. «В прив'язаности до обряду головну ролю грає вроджене кожній людині і кожній нації бажання зберігти непорушними ті форми, що йдуть в парі з переживаннями позитивними, корисними для скріплення та усталення життя. Зокрема в сфері релігійній обряд має велике значення символічне, як виявлення містичної суті релігії : сполучення з Богом і віра в Його допомогу» [Там само.- С. 117-118].

Липинський відзначає, що звернення до духовності відбувається в суспільстві, коли політична влада перебуває в кризовому стані. «З релігією і обрядом поняття нація зв'язуються у нас всякий раз тоді, коли нація наша перестає бути матеріальним політичним фактом, а перетворюється в ідеологічний напрям, і коли її репрезентантами перестають бути люде сили матеріальної (володіючи зброєю і засобами продукції), а стають люде сили духовної: духовенство, інтелігенція» [Там само.- С. 90].

Релігія часто виявляє, а з часом й відтворює досвід попередніх поколінь в якійсь звичаєвій (обрядовій) формі. «Релігія скрізь і завжди ділає здержуючо і організуючо тому, що своїми однаковими і непорушними догмами та наказами моралі, вона обмежує антигромадські і антитовариські індивідуалістичні примхи одиниці» [Там само.- С. 119].

Таким чином, Липинський стверджує, що факт існування нації залежить від усвідомлення ідеї національної незалежності. Творенням і запровадженням цієї ідеї має займатися еліта нації, яка спирається на традиційні (консервативні) засади. « Не можна закривати очі на те, що ядром нації єсть її консервативні та традиційні установи» [Там само.- С.

63]. Традиція, яка ґрунтується, зокрема, на релігійних переконаннях, покликана обґрунтувати та підтримати поширення ідеї про необхідність державотворення. Саме тому «упадок релігії... йде завжди в парі з розкладом державного, національного та товариського життя. З руїнацькою гризнею розбещених в своїм необмеженім індивідуалізмі одиниць» [Там само.- С. 119]. Так релігія стає дієвим чинником формування державності. Підсумовуючи сказане, слід підкреслити головне: для Липинського процес становлення нації тісно пов'язаний із затвердженням ідей про національну державу, творцем якої має постати еліта нації, що зорієнтована в цьому творчому процесі на духовні орієнтири.

*О.Рибак** (м. Київ)

КОНЦЕПЦІЯ РАНЬОГО ХАСИДИЗМУ: ВИТОКИ ТА РОЗВИТОК

Хасидизм – релігійно-містична течія в юдаїзмі, що виникла у першій половині XVIII ст. серед єврейського населення Волині, Поділля та Галичини. Появу нового руху в ортодоксальній юдейській релігії зумовили зміни у соціально-економічному та політичному становищі українських євреїв, які відбувалися у той період. Козацьке повстання під проводом Б. Хмельницького 1648 – 1654 рр., Гайдамаччина та інші народні заворушення XVII – XVIII ст. сильно підірвали добробут єврейського населення, призвели до поглиблення майнового та соціального розшарування всередині громад, послаблення внутрішньокагальної дисципліни, падіння авторитету релігії та престижу рабинської науки. На Волині, Поділлі та в Галичині, які найбільше постраждали від військових дій, значно знижується загальний культурний рівень народу, занепадає талмудична наука, закриваються школи.

В міру занепаду рабинської науки посилюється “таємне вчення” - Кабала – релігійно-містична течія, яка мала значний вплив на культуру практику, ідеологію та духовне життя єврейського народу. “Таємним вченням” вона є тому, що, як вважають її апологети, вивчає найзаповітніші та найфундаментальніші проблеми людського буття

* РИБАК О.А.- пошукач кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка, викладач факультету юдаїки Міжнародного Соломонового університету.

(вчення про Бога, про створення світу та його кінець, про покарання, вигнання та порятунок і т. ін.). Тому знайомство з нею обмежене вузьким колом обраних, які передають свої знання найбільш гідним учням. Кабалісти вважали, що на горі Сінай Бог відкрив Мойсею не тільки Тору, а й таємне значення того, про що в ній говориться. Отримати це знання можуть лише деякі особи, які свято виконують всі 613 заповідей, ретельно вивчають релігійну літературу та всією своєю діяльністю заробили право бути ознайомленими з великою таємницею. Найбільшого поширення Кабала набула у XVI ст., коли, з винайденням друкарства, більша кількість бажаючих отримала можливість ознайомитися з творами кабалістів, зокрема з “Зогаром”, якій називають “Біблією Кабали”. Видатним кабалістом цього періоду був Іцхак Лурія Ашкеназі, якого називали Га-Арі (“лев”). Луріанська Кабала вийшла з кордонів “вчення для вибраних” та набула найбільшу кількість прихильників за весь час існування кабали взагалі. Вона була останнім релігійним рухом в юдаїзмі, вплив якого мав перевагу у всіх прошарках єврейського народу і у всіх, без винятку, країнах поширення єврейської діаспори.

Кабала Лурії твердила, що людина, внаслідок своєї гріховності, віддалилася від свого божественного джерела і поринула в середовище злих, брудних сил. Для того, щоб звільнити душу від скверни, треба постом та молитвою відновити її зв’язок з Творцем, бо поведінка та слова людини знаходять своє адекватне відображення на небесах. Можна навіть прискорити пришестя Месії шляхом суворого посту, покаяння та спокутування гріхів. Вирішення питань про “галут” (вигнання євреїв з історичної батьківщини) та “геула” (звільнення, повернення до своєї землі) також поєднувалося з молитвою та суворим виконанням юдейських релігійних правил. Лурія та його прибічники закликали усунути вигнання, посиливши його страждання. Необхідно постійно журитися про руйнування єврейського царства, Єрусалима та храму; треба широко прагнути та чекати на пришестя Месії визволителя.

Таке розуміння сутності юдейської релігії здобуло багато прихильників серед євреїв спочатку в Палестині та Туреччині, пізніше – у всій Азії та Європі. Все більша кількість євреїв катували себе постами та молитвами, намагаючись досягти осяяння та пізнати божественні таємниці. Це суворе, аскетичне вчення якнайбільше відповідало загальному настрою єврейського народу, останньою надією якого було сподівання на захист Всевишнього та його Месії.

У XVII ст. віра євреїв у близьке пришестя Месії та повернення народу на Святу Землю посилилася настільки, що викликала появу екстремістських ідей, які знайшли втілення у секті сабатіан. Сабатай Цві – єврей з турецького міста Смірна, завдяки своїм надзвичайним

природним здібностям, досяг значних успіхів у вивченні кабалістичної теорії Іцхака Лурії. Безкінечними постами та молитвами Сабатай довів себе до такого стану, в якому він повірив сам та зумів переконати своє оточення в тому, що він і є Месія. Ідеї Сабатая Цві дуже швидко поширилися серед євреїв. Багато хто вважав його появу у якості Месії найкращим підтвердженням справедливості луріанської кабали. Тільки перехід Сабатая у магометанську віру дав змогу його прихильникам зрозуміти, що він був лише дуже талановитим шарлатаном.

Однією з головних ідей сабатіанства була проповідь "святості гріха". Єретики вважали, що для того, щоб виповнити своє святе призначення, Месія повинен "зійти у царство зла, щоб перемогти його зсередини". Що стосується поведінки простих віруючих, то їм пропонувалися такі ідеї: з одного боку, дії, насправді чисті та святі, мають виглядати, як гріх; з другого боку, істинне зло, здійснене з релігійним завзяттям, перетворюється зсередини, виглядає як добро. Крім того, сабатіани вважали, що істинну віру слід сповідувати тільки таємно, тоді як зовнішня поведінка має погоджуватися з силами зла, що керують у світі. Ці концепції знаходилися у повному протиріччі зі всім, що досі складало сутність моральності в юдаїзмі, але подавалося у такій формі, що деякі віруючі прийняли їх як керівництво до дій.

На територію України сабатіанська ересь проникла якраз після жаків козацької різанини. Змучені євреї з радістю чекали пришествя Месії, готувалися до виходу в Землю Обіцяну. Після відступництва Сабатая більшість віруючих відхитнулася від нього, хоча в Галичині та на Поділлі ще деякий час існували гуртки "таємних сабатіан", або "шебсів". Вихованцем одного з таких гуртків був Яків Франк, який зажадав лаврів Сабатая Цві та, в свою чергу проголосив себе Месією. Поступово він став на чолі подільських "шебсів". Прихильники Франка називали себе "контра-талмудистами", твердили, що заперечують Талмуд, визнають тільки "Зогар", а ще триєдність Бога. Пізніше всі вони, на чолі з своїм "Месією", прийняли обряд хрещення у католицькій церкві. Вчення Франка являло собою примхливу суміш християнських та сабатіанських ідей. Франк довів нігілістичний принцип сабатіанства про "святість гріха" до крайності, проголосивши свій принцип "зневажання сорому". Франкісти виконували якісь чудернацькі обряди, під час яких співали та танцювали, причому чоловіки разом з жінками. Така поведінка сектантів не могла пригорнути до себе великої кількості віруючих євреїв, які історично виховувалися у пуританських традиціях.

Поява таких радикальних, екстремістських сект як сабатіанство та франкізм яскраво свідчить про наявність ідейних коливань у традиційно релігійному єврейському суспільстві. Суха, схоластична

рабинська наука, в яку поступово перетворювалася іудейська релігія, була далекою від розуміння народних мас, не задовольняла їхньої потреби у захисті та відпочинку в релігії. Кабала була надто туманною, мало зрозумілою більшості євреїв, заводила їх у божественні сфери, відірвані від справжнього життя. Сабатіяни та франкісти, за якими спочатку пішли євреї, скомпрометували себе проповідями про “святість гріху”, а також своєю поведінкою, яка не узгоджувалася з біблійними уявленнями про добродішність та, зрештою, характеризувалася своїм віровідступництвом. Потрібна була нова релігійна ідеологія, здатна об’єднати навколо себе більшість євреїв, дати їм можливість відчути опору в вірі.

Релігійно-духовні пошуки українсько-польського єврейства кінця XVII – початку XVIII ст. набули свого яскравого виявлення у русі хасидизму, який став результатом творчої переробки та нового переосмислення всіх течій юдейської релігії у дусі свого часу та наближення її до розуміння простого народу. Засновник хасидизму Ізраїль Бен Елієзер народився біля 1698 р. у містечку Окупі на кордоні Поділля та Валахії. Він самостійно ознайомився з юдейською релігійною літературою, зокрема з багатьма таємними кабалістичними творами, але висновки, які він зробив з отриманих знань, відрізнялися від загальноприйнятих. Відкрити діяльність він почав у якості Баал Шема – одного з багатьох чудотворців-цілителів, які лікували хвороби амулетами та заклинаннями. Баал шемів багато подорожувало Польщею та Україною у XVII – XVIII ст.; вони користувалися значною повагою серед неписьменного та малокультурного єврейського населення. Таким цілителем був й Ізраїль, причому, якщо вірити легенді, він, на відміну від багатьох шарлатанів, дійсно допомагав людям позбавитися хвороб, мав дар передбачення та чув небесні голоси [Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы // Открытый университет. Израиль.- 1995.- Ч. 3-4.- С. 220-221]. Його стали називати Ізраїль Баал Шем Тов, а вже після того, як він помер, у хасидській літературі з’явилося скорочення Бешт [Дубнов Ш. Возникновение хасидизма // Евреи в Российской империи XVIII-XIX веков.- М.-Иерусалим, 1995.- С. 106]. У 1740 р. Бешт оселився у Меджибожі, містечку Подільської губернії, де прожив до самої смерті у 1760 р. Саме тут він і почав проповідувати своє вчення.

Релігійна теорія хасидизму виникла у часи ідейної боротьби між загальноприйнятою серед євреїв кабалістичною містиккою та еретичними рухами сабатіанства та франкізму. На противагу цим релігійним системам, Бешт зумів придати хасидизму форму, яка повною мірою відповідала принципам демократизації юдаїзму, розбудови релігії на

заसाдах сердечного, інтимного зв'язку людини з Богом і оптимістичного ставлення до життя.

Як вважав дослідник хасидизму XIX ст. З. Н. Крупицькій, з одного боку хасидизм був реакцією проти сабатіанства, а з другого – подальшим його розвитком, хоча і в зміненій формі [Крупицкий З. Н. Хасидизм. Его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение.- К., 1912.- С. 19-20]. Спільним у сабатіан та хасидів було їхнє негативне відношення до релігійної обрядовості. Не торкаючись обряду в цілому, Бешт сприяв його затушовуванню тим, що переніс центр ваги релігії в бік ідеї та натхненної віри. Як і сабатіани, Бешт нехтував талмудичною вченістю. Його піднесена метафізика та філософський пантеїзм відсунули книжну вченість на другий план, зробили гарячу молитву та безпосереднє спілкування віруючого з Богом основою релігійного дійства. Переробив Бешт і головну ідею сабатіан – месіанську. Якщо у сабатіан Месія – це конкретна особа, яка має зійти з неба на Землю і принести євреям визволення та спасіння, то у Бешта майбутнє “пришестя Месії” стало тлумачитися як результат релігійно-морального удосконалення особистості та осягнення нею вищих істин хасидизму. Цей так званий “містичний месіанізм” Бешта висловлюється у відомій легенді, за якою Бешту приснився сон, де йому “показали згори”, що Месія прийде, коли хасидське вчення стане надбанням всього Ізраїлю.

За основним своїм змістом хасидизм Бешта тісно пов'язаний з кабалістичною теорією Іцхака Лурії. Власне, і сабатіани відштовхувалися у своїх проповідях від постулатів луріанської кабали, але їхні міркування призвели їх до падіння у ганебну ересь; Бештові ж вдалося відхилитися від вчення Лурії рівно настільки, наскільки це треба було для демократизації та оновлення релігії.

Головний теоретичний принцип кабали – принцип абсолютного всебожжя, який визначає, що процесом світобудови є світло, яке повертається до Бога й водночас випромінюється ним. Розвиваючи цю ідею монотейстичного монізму, висловлену ще у XI ст. Соломоном ібн Гебіролем і продовжену кабалістами, Бешт доводить її до крайності. Біблійний вірш “Уся земля наповнена славою Божою” він розуміє як “Уся земля повна Богом”. Бог наповнює собою весь світ, каже Бешт, втілюється у кожному атомі всесвіту. «Все у світі наповнене Творцем, і все, що робиться згідно з замислами людськими, аж до зовсім незначних подій, є, по суті, думка Божа» [Хасидская мудрость.- М., 1999.- С. 37].

Принцип практичної кабали, який твердить про існування тісного та нерозривного зв'язку між божественним світом та світом людей, Бешт також розвиває у відповідності з своїм власним світосприйняттям. Якщо є

такий зв'язок, каже Бешт, він обов'язково повинен бути двобічним. Не тільки Бог має вплив на все, що робиться на Землі. Людина, як істота розумна, своїми вчинками і навіть думками також може викликати зміни як у особі Божества, так і у Всесвіті взагалі, бо Бог наповняє собою все. Таким чином, добродійні вчинки людей викликають у Божества прилив життєвих сил, погані вчинки порушують гармонію вищого світу. Служити Богу, за вченням Бешта, можна не тільки виконанням заповідей, а й всіма мирськими справами. Якщо Бог – це вся природа і весь світ, то шанувати його можна самим процесом життя.

Головне завдання істинно релігійної людини – це постійне спілкування з Богом. Для позначення цього процесу існує термін “двекут”, що означає “приліплення” до Бога. І кабала, і хасидизм вбачають у “двекуті” вищий релігійний ідеал. Але кабалісти вважали, що тільки небагатьом вибраним дається можливість досягти його здійснення. Більше того, вони можуть удостоїтися цього лише на останньому етапі довгого та важкого процесу морального очищення та духовного підвищення. Бешт же стверджував, що “двекут” – не завершення, а відправна крапка, найближча мета будь-якого релігійного акту, яка надає йому необхідне значення. Крім того, Бешт вважав, що досягнення двекуту є вимога, яка висувається до кожного віруючого єврея. Г. Шолем справедливо зазначає, що таке розуміння ролі “двекуту” в справі служіння Всевишньому підготувало ґрунт для поширення хасидизму саме серед простих віруючих та перетворення його на народний рух.

Головним засобом приближення до Бога, “двекуту”, як і у Кабалі, Бешт вважав молитву. Хасидська молитва кардинально відрізнялася від похмурої та суворої молитви кабалістів. Для Бешта Бог – не тільки предмет пізнання, страху та благоговіння, але головним чином предмет гарячої любові та пристрасті; “молитва – це свого роду совокупління з Богом”. Тому процес спілкування з Всевишнім має бути емоційним, радісним, слова молитви повинні йти з самої глибини серця віруючого, бути щирими та піднесеними. Бешт заперечував аскетизм і суворість віри кабалістів, вважав, що “печаль зачинає браму небесну, молитва розкриває її, а радість здатна розтроцити стіни” [Там само.- М., 1999.- С. 18]. Ця ідея палкої екстатичної, нічим не обмеженої молитви, коли людина забуває про все навколо і намагається досягнути до Всевишнього словами, що йдуть від самого серця, привернула до себе багато прихильників серед євреїв.

Прагнення досягти високого молитовного настрою і в такий спосіб “приліпитися” до Бога вимагало не тільки величезних душевних зусиль під час самої молитви, але й інтенсивної підготовки почуттів та подолання різноманітних перешкод, серед яких однією з найважчих було

появлення “сторонніх думок”. Поняття це означає гріховні помисли, або просто зайві думки, які заважають віруючому зосередитися на молитві. Кабалісти вважали, що це “сторонні думки” необхідно виганяти з свідомості, боротися з ними за допомогою аскези, умиртвіння плоті. Вчення Бешта, навпаки, пропонує не виганяти гріховні думки з свідомості, а “виправляти” їх та спрямовувати у необхідне русло. Хасиди вважали, що навіть у сторонніх думках присутнє Божество, тому той, хто виганяє їх з свідомості, заперечує існування Бога. Виправляти гріховні думки Бешт пропонує поверненням їх до божественного джерела. Як приклад таких благочестивих роздумів, в літературі, присвяченій хасидизму, завжди наводиться таке міркування Бешта: якщо, скажімо, думки про красиву жінку заважають зосередитися на молитві, треба згадати, що джерелом краси цієї жінки є Бог. Так грішна думка перетворюється на роздуми про велич Творця. Такий напрям думок підносить та облагороджує в очах віруючого різноманітні речі та події, допомагає спокійно дивитися на всі життєві явища. Цей ще один з важливих елементів хасидизму Бешта - релігійний оптимізм - протиставлявся суворості кабали, де за найменше відхилення від догми віруючого чекала кара небесна.

Такий оптимізм зумовив і погляди Бешта з такого важливого філософського питання, як співвідношення добра і зла. Якщо в кабалі існує дуалізм понять добра і зла, святості і гріха, правди і брехні, краси і потворності, то в хасидизмі Бешта зло – нижча ступінь добра, подібно тому, як холод – нижча ступінь тепла. Таким чином, добро і зло – єдина субстанція; зло при цьому як метафізичне поняття заперечується.

Однак, зло як соціальне явище все-таки признається хасидами: “зло у людських вчинках”. І тут Бешт пропонує досить ризикований засіб допомоги ближньому, який в чомусь перегукується з сабатіансько-франкистськими теоріями “святості гріха” та “зневажання сорому”. Він каже: «Хто бажає витягнути ближнього з бруду, той сам повинен опуститися в бруд, щоб подати йому руку допомоги» [Там само.- С. 17]. І далі: «Спочатку пізнай зло, щоб уникати його. Потім пізнай добро, щоб творити його». [Там само.- С. 25].

Проблему спокутування гріха Бешт вирішує просто – це сердечне покаяння. Якщо людина скоїла гріх, то вона із-за цього не повинна засмучуватися, бо ж їй досить тільки покаятися від усієї душі, і Бог простить. Бешт закликає відмовитися від практики постів та спитимій, яка панувала тоді в релігійних єврейських колах.

Хасидський рух був закономірною реакцією проти безумовного підпорядкування особистості колективу, яке існувало у єврейському суспільстві до розпаду кагалів. Всі традиційні релігійні ідеї хасидизм

пов'язує з цінностями індивідуального людського життя. Таким чином, особистість посідає місце доктрини. Бешт висуває абсолютно новий тип релігійно-духовного лідера – цадика (праведника). За визначенням М. Бубера, цадик відрізняється від традиційного ідеалу рабиністичного юдаїзму – “знавця Тори” тим, що сам “стає Торою”, точніше – її живим втіленням [Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники.- М., 1997.- С. 10]. Бешт подає цадика як харизматичного лідера, який має виключний авторитет серед віруючих не завдяки своїй освіченості у релігійній літературі, а завдяки тому, що він своїм праведним життям та щирою молитвою досяг надзвичайної близькості до Бога, став його довіреною особою на Землі. Цадик повніше від усіх здійснює злиття з Богом і в своїй молитві може досягти найвищого відкриття – дару пророцтва. Його молитва більше впливає на небесні сфери, ніж молитва простих людей. Цадик – наставник і духовний керівник, душею своєю він постійно перебуває у небесах, але спускається в грішний світ для спасіння та навчання душ віруючих. Праведник, який живе серед нечестивих та грішників, рятує їх своїми заслугами. Він є каналом, через який випромінюється на Землю Божа милість. Кожна проста людина всією своєю душею повинна приліпитися до цадика, бо “хто прославляє праведника, той немов вивчає таємниці Всесвіту”.

Положення про цадика, цього праведника та керівника єврейської общини, є головною ідеєю, яка відрізняла ранній хасидизм від ортодоксального юдаїзму. Таким чином, на зміну рабинській аристократії хасидизм висунув нового релігійного лідера – цадика, який стояв набагато ближче до простого народу і був моральним, практичним керівником маси. Бешт, який не здобув формальної освіти, що була обов'язковою для релігійних лідерів того часу, став першим цадигом, всім своїм життям довівши справедливість хасидської теорії.

Таким чином, хасидизм являє собою приклад практичної містики та творчої переробки класичного юдаїзму і Кабали. Не порушуючи жодного з постулатів релігії, Бешту вдалося наблизити її до розуміння простого віруючого, зробити Бога доступнішим, а сподівання на його захист та допомогу реальнішими. Велике значення мала демократизація керівництва релігійною громадою, коли лідер її висувався з самої маси народу. У філософському плані більшість кабалістичних ідей була тісно пов'язана з цінностями індивідуального життя, загальні ідеї стали особистісними етичними цінностями. Ці зміни зробили філософські та релігійні ідеали надбанням кожного віруючого, що дало змогу підвищити авторитет юдаїзму та знов об'єднати євреїв навколо своєї віри.

НАЦІОНАЛЬНА Й РЕЛІГІЙНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ГРЕКО-КАТОЛИКІВ У ПОЛЬЩІ

Поява на політичній арені світу у XVI ст. нової держави – Речі Посполитої – справила істотний вплив на розвиток українського цивілізаційного процесу.

На непольські провінції королівства з усією силою спрямувались польська колонізація, політичні та національно-релігійні впливи. Українська шляхта, злита з масою польського шляхетства, ще жила під польським правом, досить легко піддавалась колонізації. Особливо швидкими темпами цей процес поширювався на Холмщині та Підляшші. Великий вплив на нього справила дрібна польська шляхта з Мазовії та Малої Польщі, що оселилась на українських землях до підписання Люблінської унії [Дорошенко Д. Нарис Історії України.- Львів, 1991.- С. 138] Україна, об'єднана з Польщею та Литвою, поступово втрачає свої старовинні звичаї та права. Унія знищила рештки українських державних традицій, що мали форму автономії у Великому князівстві Литовському. Українці змушені були адаптуватися до нових суспільно-політичних умов, в яких вони опинилися. Національно-політичне життя більш не пов'язує з державою, а починає творити нові організаційні форми. Національна організація, в момент загрози повного національного знищення, значною мірою набирає оборонного характеру.

Особливо відчутним був наступ латинського духовенства, яке розпочало експансію на схід. Засновані монаші згромадження францисканців, домініканців та єзуїтів ведуть активну пропаганду серед українського народу. Метою діяльності постало залучення українців до латинської церкви (як засіб використовується прозелітизм), до польського національного табору і в такий спосіб повна денационалізація українського суспільства. Така шляхетсько-католицька політика повністю підтримувалась і активно проектувалась державою [Крип'якевич І. Історія України.- Львів, 1990.- С. 131], а будь-який опір повинен був знищуватись.

Найбільш активно польським впливам протистояла незалежна шляхта Галичини, Полісся та Київщини, де ще залишились традиції власного державно-політичного життя. Українська шляхта стає в опозицію до Польської держави, висуває низку вимог перед королем та

* ВОЛИНЕЦЬ О.О.- асистент кафедри політології Національного університету „Львівська політехніка” (м. Львів).

сеймом. Інстинктивно шукаючи захисту традицій давньої держави. Однак, незважаючи на певні, проте нечисленні успіхи, досягнуті легально парламентарним шляхом, ні українська аристократія, ні шляхта не змогли утримати реального проводу та ініціативи в національному житті. “Українське панство занадто було залежне від польської економічно-соціальної системи, яка втягла його в себе, деморалізувала, примушувала до компромісів і уступок, - так, що воно не могло повністю ангажуватись у національних справах” [Там само.- С. 133].

Саме за таких умов значно зростає вплив на значення української Церкви, яка від моменту прийняття Руссю християнства (988 р.) мала широку організаційну мережу, що обіймала всю країну. Перед загрозою повного знищення українців як нації, зростає роль Церкви як національної організації. Вища церковна ієрархія на чолі з митрополитом постає представником всього народу, позбавленого іншої політичної репрезентації. Церковні собори перетворюються на всенародні з'їзди. Церква, шукаючи допомоги та захисту від польської експансії у самому громадянстві, одночасно наближається до народу, займаючись не тільки його духовним життям, а й світськими проблемами .

Доктор історії церкви Б.Гудзяк виділяє наступні три чинники, що сприяли активізації українського духовенства наприкінці 80-х рр. XVI ст.:

1. усвідомлення факту як богословського, культурно-ідеологічного, інтелектуального, так і політичного та адміністративного занепаду Київської Церкви;

2. неможливість Царгородського патріархату адекватно реагувати на потреби руської православної спільноти;

3. протестантська Реформація, Контрреформація та Католицька Реформа, що становили загрозу церковній, богословській та інституційній тотожності Київського християнства [Гудзяк Б. Київська ієрархія, Берестейські синоди і укладення унії // Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління.- Львів , 1995.- С. 108].

Таким чином, ієрархія української Церкви опиняється перед дилемою: або повністю підпорядкуватися політиці Польщі у релігійній ділянці і втратити свою самобутність та авторитет, або ж шукати шляхи виходу з кризи. Серед представників духовної та світської еліти визріває ідея необхідності порятунку української Церкви шляхом поєднання її з римським Престолом при збереженні давніх традицій візантійського обряду (ідея унії). Зауважимо, що як це не дивно, спроба православних налагодити більш тісні контакти з Римом викликала супротив польської ієрархії, яка єдиним шляхом до об'єднання вважала пряме навернення православних у католицизм. Це виявилось в абсурдній вимозі

перехресчування православних українців та протиставлені останніх християнам, якими розумілися лише римо-католики [Дмитрієв М. Концепція унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // Історичний контекст укладання Берестейської унії і перше поунійне покоління.- Львів, 1995.- С. 41].

Така позиція Польщі щодо православних українців була наслідком не тільки вияву польського шовінізму, а й недосконалості тодішньої еклезіології з її непоміркованими ексклюзивістськими тенденціями. З об'єктивного процесу об'єднання церков Польща прагнула отримати суб'єктивну користь, розглядаючи унію лише як перший крок на шляху до повної латинізації та ополячення українців. Саме тому заходи щодо унії українського духовенства на початку отримали певну підтримку з боку Польщі. Однак надії польської сторони не виправдались. В обличчі УГКЦ польська держава та Церква знайшли те, що намагалися знищити, а саме: духовну опору українства й оплот його національної самобутності.

Доконаним конкретно-історичним результатом Церковної унії 1596 р. була поява в Європі Церкви нового типу – візантійської за формою та римської за суттю. УГКЦ стала якісно новим, вищим щаблем у розвитку української Церкви. Таким чином, у польській державі кінця XVI ст. з'являється нова структура, яка ставить перед собою завдання не лише духовного спрямування, а й національно-патріотичного характеру, творячи унікальну духовну інфраструктуру, через яку залучає широкі маси українського населення до національно-культурного життя, до процесу формування української нації та, зрештою, до усвідомлення необхідності боротьби за українську державу.

Наступ Польщі на греко-католицизм почався практично вже в XVII ст. Прихильники унії, що сподівалися на допомогу і співпрацю латинського духовенства, відчули глибоке розчарування. Єпископи УГКЦ не отримали права засідати в Сенаті, незважаючи на те, що Папа особисто звертався до короля з проханням надати їм таке право. Незважаючи на правовий статус Української Католицької Церкви в Польській державі, вона, по суті, залишалася тільки “терпимою.” Польська влада прагнула знищити УГКЦ із середини шляхом дискредитації та дискримінації духовенства, “проштовхування” у вищі ієрархічні структури “своїх людей”. Доходило навіть до того, що польські магнати заставляли українських священників відробляти панщину [Паславський І. Між Сходом і Заходом.- Львів, 1994.- С. 14].

Єдиною інституцією, що стала на перешкоді організаційному знищенню УГКЦ у Польщі, була Апостольська Столиця, у сфері духовної юрисдикції якої перебувала Польська держава. Однак, оборона

нею УГКЦ була малоефективною, Навіть на незначні поступки Річ Посполита погоджувалась лише під тиском політичних реалій.

Особливої гостроти набуло питання зрівняння українського духовенства з латинським кліром. Нагадаємо, що ще до підписання Берестейської унії єпископ Київської митрополії у своїх “Артикулах” домагався, щоб Руська Церква мала у Польській державі такі ж права, як і Латинська. Ієрархія вимагала звільнити духовенство та Церкву від будь-яких податків та поборів, тобто надання тих привілеїв, якими користувалась Католицька Церква. Ієрархія вимагала також надати можливість руському духовенству підлягати лише церковному суду. Однак, навіть після втручання Ватиканської Конгрегації пропаганди віри, яка доручила нунцієві обороняти імунітет Церкви, та, незважаючи на неодноразові звернення митрополита Руського до Риму, помітних змін в цьому все ж не сталося. Причиною цього був суспільно – політичний устрій Речі Посполитої [Сеник С. Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях // Берестейська унія та внутрішнє життя церкви в XVIII столітті.- Львів, 1997.- С. 62-63].

Домагання Греко-католицької церкви створили для неї рівноправне становище з Латинською церквою зустрівся з ворожим і зневажливим ставленням до цієї вимоги з боку римо-католицького духовенства Польщі. Протягом 1643-1644 рр. Синоди її латинської ієрархії прийняли низку ухвал, в яких, по суті, закріпили статус меншовартості УГКЦ. Так, у 1643 р. українське духовенство було позбавлене прав та прерогатив, якими користувалися священники латинського обряду, а у 1644 р. католицькій молоді було заборонено здобувати освіту в українських Церквах і, навпаки, святенникам греко-католикам у костелах [Полонська-Васильченко Н. Історія України. т. 1 (до половини XVII ст.).- Мюнхен, 1972.- С. 493].

Наступ Польщі на українську Церкву продовжувався й досягнув апогею на початку XVIII ст. Замоїський Синод 1820 року узаконив деякі латинські практики у богослужіннях. При цьому навіть було знехтувано артикулами Берестейської угоди, зокрема про вживання “Філіокве” та інші. Це було не лише поступкою перед тиском влади, а й до певної міри дегенерацією обряду Східної Церкви, зорієнтованою на те, щоб зробити еклектичну мішанину, від якої перехід до латинства не становитиме труднощів. Як зазначає Ю.Федорів: «Коли б отці Замоїського Синоду були поставили справу обрядової непорушності, невтручання в обрядові справи латинників із правом наступності прав нашої Церкви, які вона завжди мала, то навіть, коли б їхні вимоги не були перейшли через латинські фільтри, був би лишився бодай важливий історичний документ, на який ми нині могли б покликуватися [Федорів Ю. Замоїський Синод

1720 р.- Рим, 1972.- С. 64]. Здавалось, що негативні тенденції, які знайшли відображення в ухвалах Замоїського Синоду, ставлять під сумнів його значення в історії Церкви. Однак, певні позитивні моменти мали зрештою все ж вирішальний вплив на подальший розвиток Церкви. Власне, у післясоборний період УГКЦ остаточно оформилася як замісна Церква українського народу [Паславський І. Між Сходом і Заходом.- С. 14]. Особливо корисними були постанови Синоду, в яких мова йшла про церковну дисципліну й освіту духовенства.

Опіку над шкільництвом та просвітою взяв у свої руки Василянський чин. Його видання писалися народною (українською) мовою.

Більш ніж сторічне існування УГКЦ зміцнило населення у думці, що вона є їх єдиною національною Церквою, заборолом їх національної ідентичності. Духovenство плекало Східний обряд як свого роду національну святиню. І справді, це була єдина спадщина, яку вдалось зберегти з колишнього багатого народу. Ця спадщина послужила вихідною точкою для його подальшого розвитку і для його відродження у пізніші часи, зокрема в Галичині. Якщо “щось зберегло українську народність у Галичині від повної асиміляції з елементом польським, то це його Греко – католицька Церква з її східним обрядом, - справедливо відзначив Д.Дорошенко.- В той час як на українських землях, які по розділах Польщі відійшли до Росії, негайно із стихійною силою почався рух на повернення до православ'я, в Галичині і духовенство й народ залишилися вірні унії, вважаючи її за свою національну церкву. Це забезпечило уніатському духівництву в Галичині на довгий час становище провідної верстви, яка відіграла особливу значну роль у національному відродженні ХІХ ст. ” [Дорошенко Д. Нарис Історії України.- С. 492].

В середині ХVІІІ ст. особливо відчутнім стає занепад Речі Посполитої. На українських землях, які входили до складу Польщі причини політичного, соціально – економічного та релігійного характеру привели до вибуху народного протесту. Проте ні гайдамачина, ні рух опришків не мали впливу на зміну долі українського народу [Там само.- С. 490]. Складна внутрішня ситуація змусила найдосвідченіші та найбільш патріотичні елементи польського суспільства схилитися до розуміння необхідності реформи в царині політичного, суспільного та релігійно-національного життя. Однак усі їх зусилля залишилися марними.

На даному історичному етапі УГКЦ, після тривалих відвертих та прихованих утисків із боку польської влади та латинської церкви, перебували у стані занепаду. Статус меншовартості української церкви у

порівнянні з римо-католицькою (закріплений, до речі, латинською церквою) проявлявся навіть у самій назві “уніатської”, що нагадувало про її тривалий відрив від Уселенської Церкви. УГКЦ займала значно нижчий рівень і в плані соціальному (майже всі уніати належали до феодалських підданих). Незважаючи на те що юридично греко-католицькі святенники закріпаченими не були, їхніх дітей це положення не стосувалось. Надзвичайно низьким залишився й освітній рівень українського духовенства, за винятком невеликого прошарку монахів василіан, привілеєм яких були багатство та освіта. Вони монополюючи займали вищі церковні посади і до деякої міри відмежовувались від решти духовенства та віруючих [Химка І.П. Греко-католицька Церква і національне відродження на Галичині 1772-1918 // Ковчег.- Ч. 1.- Львів, 1993.- С. 68].

З поділом Польщі внутрішня слабкість Церкви посилювалась. Цьому сприяв і той факт, що митрополичий престол УГКЦ залишився “під ворожо настроєною владою царизму” [Там само.- С. 69].

Йосифінські реформи до певної міри були політикою модернізації і мали на меті зрівняти у правах різні національності, соціальні та релігійні групи, не порушуючи при цьому станового устрою суспільства. Українське населення якнайбільше скористало з нововведень. Безпосередньо реформи зачепили два класи українського суспільства – селянство та духовенство. Зрозуміло, що реформи Австрії викликали не лише схвалення та підтримку українського духовенства, а й забезпечило його лояльність, що переходила межі формальності, до правління Габсбургів. Таке ставлення набуло стійкого позитивного характеру, що виявлялося у відданості австрійській владі. Воно ще більше зміцніло після відновлення Галицької митрополії у 1808 р [Там само.- С. 69-70].

Загалом реформи Габсбургів відкривали можливості для культурного та релігійного відродження українців. Поодинокую установою, яка могла здійснювати функцію духовного піднесення народу в зазначений період, виступала УГКЦ. Перші просвітителі українського народу вийшли із середовища греко-католицьких священників, що отримали освіту у Віденському Варвареумі. Їх, заслугою, передусім, стало піднесення на вищий організаційний рівень самої установи УГКЦ, внаслідок чого вона змогла ефективно здійснювати виховну функцію.

Антийосифінська реакція, яка охопила всю імперію вже на початку ХІХ століття, позначилась тим, що у Галичині шляхта поступово повертала собі панівні позиції. Віддаленість Галичини від Відня, кількість проблем, які потребували негайного вирішення, робили неможливим ефективне управління краєм. Єдиним виходом із проблемної ситуації було рішення австрійського уряду передати управління українськими

землями місцевої еліти в обмін на її лояльність до трону. Оскільки українська еліта обмежувалась лише духовенством, то політична влада переходить до рук поляків, які уособлювали політичну еліту. Дискримінаційна політика поляків щодо українців продовжується у територіальних рамках Австрійської імперії.

Ніщо інше, як релігія, а швидше обряд, була одним з найусталеніших чинників, який відрізняв українців від поляків. Нагадаємо, що народні звичаї обох народів майже не відрізнялися між собою і були помітні лише для ока фахового етнографа. Не значними були й мовні відмінності, оскільки обидві мови протягом століть запозичили одна від одної так багато, що стали взаємозрозумілими. На початку XIX століття українська мова взагалі трактувалась як діалект польської. Щоправда, велика відмінність полягала у тому, що українці користувались кирилицею. За таких умов саме обряд залишався постійною і недвозначною прикметою національної самостійності українців. Однак значна частина греко-католицького духовенства, яка б мала берегти та плекати свій обряд, натомість стирала національні відмінності між українцями і поляками, приймаючи польські політичні ідеали та польську культуру. Якщо переїзд особи з села до міста означав прийняття панівної польської культури, то просування по соціальній драбині викликало полонізацію цілого прошарку українського духовенства.

Чи не найвагомішою причиною відступництва українського духовенства від свого народу було значне ополячення кліру в попередні десятиліття, яке особливо далось взнаки в середовищі молоді, для якої польський рух був привабливий своїми революційно-демократичними лозунгами, ореолом героїзму і романтики. Однак відрадним був той факт, що група полонофілів серед греко-католицького духовенства була досить незначною.

Фактором який спричинив поступову втрату пропольських симпатій серед греко-католицького духовенства, стало розчарування в ідеології та практиці польського національного руху, що варто трактувати як „невід’ємну і органічну складову частину процесу формування української національної свідомості”. Саме 1848 рік став поворотним пунктом в українсько-польських стосунках. Українське духовенство починає не просто прохолодно, а навіть вороже ставитися до польського національного руху. Революційна боротьба 1848 р. сформувала нове українське суспільство, вільне від панщини, більш соціально урізноманітнене та політично досвідчене. Однак фінал цієї боротьби був невтішним для українців, оскільки у 60-х роках при реорганізації імперії польська шляхта виборола собі право політичного контролю над

автономною Галичиною. Віддавши реальну владу польській шляхті, австрійський уряд звів нанівець усі здобутки першої хвилі українського національного відродження. Як результат, при підтримці новосформованої інтелігенції „греко-католицьке духовенство раз і назавжди відмежувалось від польського національного руху”. Особливо гостро протистояння між українською і польською спільнотами стало відчутним у ХХ ст., коли українські землі знову опинились у складі новоутвореної польської держави.

Версальська система, одним з основоположних принципів якої стало право націй на самовизначення, дещо пом'якшила гостроту національного питання у Центральній та Східній Європі. Однак, незважаючи на те, що принцип самовизначення націй став отримав загальне схвалення, він застосовувався у практиці не завжди, внаслідок чого не всі нації здобули державну незалежність. Як зазначає О. Субтельний. “Близько 7 млн. українців, в основному колишніх підданих Габсбурзької монархії, виявились Єдиною великою нацією, що тоді не завоювала незалежності” [Субтельний О. Україна: історія.- К., 1991.- С. 369] Західні українці, ставши об'єктом дискримінаційної політики Польщі, були пройняті прагненням до самоврядувань, що мало б вирішити проблеми політичного, соціально-економічного, та культурного характеру. Взаємне невизнання зумовило появу напружених стосунків між українською більшістю та новою польською адміністрацією у Східній Галичині. Нагадаємо, що влада Польщі, навіть незважаючи на її перемогу в українсько-польській війні, з точки зору міжнародного права залишалася спірною. Українці відмовлялись визнавати польську державу своїм легітимним урядом. Вони бойкотували перепис 1921 р. та вибори до сейму у 1922 р. Проте, незважаючи на опір українського населення, після запевнення польського уряду щодо надання Галичині автономії, у 1923 р. було визнано суверенітет Польщі над Східною Галичиною.

Передбачаючи хід історії, польський уряд вже 1919 р. діяв у Галичині таким чином ніби це була споконвічна польська територія. Саме історичні аргументи виступали основою претензій поляків на їх панування у Галичині, оскільки остання входила до складу Речі Посполитої ще в XVII ст.

З моменту утворення II Речі Посполитої, як польські політики так і церковні ієрархи ставлять перед собою чіткі плани щодо нової Польщі. В основі їх лежить концепція асиміляції та колонізація непольського населення. Зауважимо, що, попри свою дискримінаційну політику, Польща була заснована на конституційно-правових засадах. Навіть після перевороту Юзефа Пілсудського законодавство зберігало свою силу. Таким чином, у законодавчому порядку українці, незважаючи на статус

“другосортних” громадян, мали можливість чинити протест, хоч і дуже обмежений, політиці Польщі. Оскільки природу українсько-польських стосунків у міжвоєнне десятиріччя здебільшого формував польський уряд, то діяльність українців фактично являла собою відповіддю на польські ініціативи. Українці в основному залишалися в опозиції до пануючого режиму, виражаючи це або насильницькими революційними методами без оглядки на наслідки, або ж легальним способом, що не містить в собі реальної загрози.

Здавалось, що мета спланованої польським урядом полонізації українського народу, яка опиралась на два чинники, а саме: привабливість польської культури та слабкість національно-визвольного руху українців, могла б бути досягнутою. Однак, виявилось, що тогочасна польська влада помилялась у своїх розрахунках. На шляху реалізації цього плану головну перепону становив Східний обряд, який плекала УГКЦ – найбільша та найвпливовіша організація західних українців. Без сумнівів вона мала вплив і на Волині та в Холмщині, що створювало умови для поширення на цих територіях католицьких впливів у Східному обряді. Таким чином, Польща опиняється перед проблемою унеможливлення, або принаймні зменшення, впливу УГКЦ на православне населення. Насамперед польська влада прагне заборонити православним Волині та Холмщини переходити у католицизм східного обряду. Натомість запропоновується так званий “новий обжондик”, що по суті становив суміш українського і польського обрядів. Наступним кроком поляків була заборона греко-католицьким священикам, які підлягали юрисдикції митрополита Андрія Шептицького, здійснювати душпастирство поза межами Галичини. Таким чином релігійно церковна політика Польщі була спрямована на підтримку православ'я в Україні і Росії. Кінцевою метою її вбачалось відмежування населення Галичини від українського населення Східної України. Найкращим засобом для досягнення цієї мети став акцент на “різницю віри” [Сапеляк А. Київська Церква на Слов'янському Сході.- Буенос-Айрес – Львів, 1999.- С. 154-155].

Основою першого обрядового інциденту стали Єпископські свячення о. Йосифа Боцяна, який ще у вересні 1914 р. здійснив митрополит Андрій Шептицький [Там само.- С. 133]. Офіційний титул нового архієрея був “єпископ Луцький”. Папа Венедикт XV у 1921 р. офіційно визнав його канонічність. Однак, польський уряд, вважаючи територію Волині польською, заперечив папське визнання українського єпископа на Волинь. Основним аргументом висувалось твердження про відсутність узгодження даного питання з польським урядом. Справа набрала широкого розголосу. Питання піднімалось в італійській,

французькій пресі. Секретар української делегації у Ватикані Бадіньський просив пояснення у секретаріату Східної Конгрегації з приводу відсутності імені Боцяна у Папському щорічнику “*Aunario Pontificio*” 1922 р. Зрештою, під тиском преси польський єпископат визнав єпископський стан Йосифа Боцяна, однак, йому заборонив підписуватись “Луцький єпископ” [Там само.- С. 134] Зауважимо, що ще до підписання Берестейської унії однією з єпархій Київської митрополії була Луцька єпархія візантійського обряду, незважаючи на відсутність декрету про її скасування [Там само.- С. 135].

Не менш цікаві дані стосуються і Перемиської єпархії. На думку Я.Москалика та С.Гаєка (Польща) це єпископство виникло ще на рубежі IX-X століть, задовго до утворення Київської митрополії (1037 р.) в часи правління Ярослава Мудрого” [Gajek J. S. Moskalyk J. Kosciol grekokatolickie w swiecie // Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci.- Lublin, 1998.- S. 240]. В історії єпископства можна виділити наступні п’ять періодів:

1. від часу заснування до 1596 р. – період тільки православного єпископства Східної Церкви;
2. 1596-1691 рр. – рівночасна діяльність двох греко-католицького та православного єпископів;
3. 1696-1946 рр. – період цілеспрямованого нищення Української Церкви на території Польської держави, що призвело, зрештою, до практичної ліквідації Перемиського єпископства після акції “Вісла”;
4. 1946-1991 рр. – період делегалізації УГКЦ в народній республіці Польща;
5. від 1991 р. – відновлення Перемиського єпископства, піднесення його в 1996 р. до рівня митрополії” [Ibid.- S. 240].

Варто зауважити, що офіційно польська влада не ліквідовувала Перемиської єпархії. Польська влада не скликала соборів, які б ставили на меті ліквідацію УГКЦ як це сталося в УРСР, Угорщині, Румунії та Чехословаччині. Взагалі до 1946 р. польська держава визнавала факт існування у Польщі греко-католицької ієрархії та церковної адміністрації. На думку представників польської влади, самоліквідацію УГКЦ мало б спричинити переселення українців до УРСР, яке розпочато у жовтні 1944 р.” [Омельчук М. Греко-Католицька Церква в політичному контексті Польщі і СРСР / Релігія в Україні. Дослідження матеріали III.- Львів, 1994.- С. 60-61]. Проте після арешту вищої церковної ієрархії УГКЦ юридичний статус української Церкви у Польщі змінився. Римокатолицьке духовенство захопило греко-католицький собор у Перемишлі.

Влада конфіскувала бібліотеки та історичні цінності. Критичною точкою став червень 1946 р. З цього моменту Польща перестала визнавати Східний обряд як офіційний та легітимно існуючий. Серед восьми не узаконених віросповідань у Польщі на 1956 р. було зафіксовано і греко-католицтво [Там само.- С. 64].

З 1946 р. польські урядові чинники почали активну роботу в руслі приєднання УГКЦ до Української Православної Церкви Московського Патріархату, яка була фаворитизована Польською Народною Республікою і користувалася її офіційною підтримкою.

Внаслідок встановлення нового радянсько-польського кордону та двосторонньої репатріації з 6-ти мільйонного українського населення на території Польщі залишилось лише кількасот тисяч українців. Ця горстка ніколи не становила для польської держави серйозної проблеми. Не становлячи радикальної загрози режиму, українці у комуністичній Польщі продовжували відчувати дискримінацію з боку органів влади та польського оточення. Справжня катастрофа для українців розпочалась влітку 1947 р., коли насильно було усунуто з єпископської палати в Перемишлі єпископа Коциловського. Запроторення до концтаборів священників УГКЦ, розпорошення українців внаслідок операції “Вісла”, відсутність власних храмів та націоналізація владою власності Церкви на певний час дещо паралізували релігійне життя українців у Польщі. Від 1947 р. на території Перемиської єпархії не існувало жодної греко-католицької організації. Однак, попри всі репресії з боку влади, українці все ж домоглись дозволу від Папи Пія XII на біригуалізм права для українських священників відправляти Святу Літургію у латинському обряді. Нажаль, він набрав у даному періоді односторонньої тенденції на користь лише латинського обряду.

Боротьбу за права Української Церкви у Польщі можемо простежити на прикладі діяльності українського священника Мирослава Ріпецького. Саме він звернувся до Примаса Польщі у Варшаві Кардинала Гльонда з проханням надання юрисдикції щодо відправи у Східному обряді. Однак, у відповідь отримав індульт на відправу Латинському обряді. Одночасно о. Ріпецького було повідомлено, що справа двообрядовості буде передана на розгляд до Апостольської столиці. Звернення до папського візитатора для українців-католиків закінчилось тим, що прохачів було відіслано до Примаса Польщі, оскільки саме він вирішував справи українського греко-католицького обряду. М. Ріпецький, посилаючись на право свободи совісті і віросповідання, що гарантувалася польською “Малою Конституцією” 1946 р., залишився непохитним у своїх вимогах. Духовна влада польської держави теж зайняла тверду позицію. Це протистояння призвело до того, що більшість

колег о. Ріпецького скорились, вважаючи за краще стати на бік влади, ніж чинити їй опір. Крім того, Римо-католицька Церква надавала певний, хоча дуже обмежений захист українському духовенству [Документи до історії Української Греко-Католицької Церкви у Польщі у 1947-1960-х роках.- Львів, 1996.- С. 265].

Мирослав Ріпецький неодноразово звертався до цивільної влади з листами, у яких аргументовано доводить право українців мати свою Церкву. В одному з своїх листів до Голови Ради Міністрів Едварда Охаба о. Ріпецький писав: “Ми, нижче підписані українці греко-католицького обряду, громадяни Народної Польщі, просимо всю Раду Міністрів про признание нам Греко-католицької церкви. Як громадяни Народної Польщі ми вчасно і солідарно виконуємо всі обов’язки перед державою. В релігійних та обрядових справах нас принижують у Народній Польщі, хоч наші брати, батьки і сини... боронили Вітчизну – Народну Польщу, а бідні люди невинно терплять, позбавлені свого обряду, який і колись і нині нікому не шкодить” [Там само.- С. 127].

Після численних прохань та звернень до польської влади ці змагання завершилися довгоочікуваною легалізацією УГКЦ у Польщі. Уряд у постанові від 14 березня 1957 р. дав дозвіл на відновлення греко-католицьких парафій у Польщі, окрім південно-західних територій [Martyniak J. Kościoł grekokatolickie w Polsce w pięćdziesięciolecie powojennym (1945-1995) // Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci.- Lublin, 1998.- S. 231]. Від цього моменту почалося відродження греко-католицької Церкви в Польщі. Цей процес був повільним, проте – невідворотним. Його кульмінацією стали хіротонія Івана Мартиняка у 1989 р., надання йому титулу ординарія у 1991 р [Gajek J. S. Moskalyk J. Kościoł grekokatolickie w świetle // Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci.- S. 240]. Не менш важливим кроком у розвитку греко-католицької Церкви у Польщі було відокремлення Перемиської єпархії від латинської метрополії у Варшаві і підпорядкуванню її безпосередньо Апостольській Столиці (19 червня 1993 р.) [Martyniak J. Kościoł grekokatolickie w Polsce w pięćdziesięciolecie powojennym (1945-1995) // Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci.- 1998.- S. 234].

На загал сучасні українсько-польські стосунки в Польщі можна було б назвати братніми, якби на ряд прикрих ексцесів, що мали місце в останнє десятиліття. Так скажімо, на зустрічі з Папою Римським Іваном-Павлом II у Перемишлі (1991 р.) поляки не прислухалися до голосу свого великого співвітчизника, коли постало питання про передачу колишнього греко-католицького собору українській громаді. Іван-Павло II змушений був відступити перед стіною шовінізму і надав українцям храм Серця Ісусового. На думку Б. Кушніра, перешкодою нормалізації українсько-

польських взаємин є активна робота російських спецслужб, які провокують всі антиукраїнські настрої у польському суспільстві [Кушнір Б. Як нам бути з Росією?- Львів, 1996.- С. 26-27]. Однак, попри всі непорозуміння, втішним є те, що багато польських вчених з повагою висловлюють своє ставлення до українців та їх Церкви. Серед них хочемо виділити видатного польського теолога сучасності Чеслава Бартніка, який називає Унію “Берестейським закликком”, який триває до сьогодні, а уніатів – “вибраними свідками християнської еклезіогенези” [Bartnicz Cz. Unia Brzeska w oczach eklezjologów Łacinskiх // Unia w Brześciu 1596.- Gorowo Paweckie, 1997.- S. 28].

*О.Розумна** (м. Київ)

ДО ПИТАННЯ ПРО ХРИСТИЯНСЬКІ АНТИНОМІЇ У БАРОКОВІЙ ПРОПОВІДІ

Розгляд християнських цінностей у бароковому контексті завдання саме по собі суперечливе. Адже цінності доби бароко багато в чому є гедоністичними, особливо в Україні. Епоха, яка пройшла в Україні під гаслами релігійної боротьби, досить часто порушувала ті чи інші норми і принципи, усталені Церквою.

На середину VII століття припадає масова поява в українському суспільстві середньої руки багатіїв, що сповідували в житті далеко не аскетичні ідеали. Втім, поряд з поширенням епікурейства у побуті цієї верстви зустрічаємо й чимало прикладів відданості християнським ідеалам, служіння Церкві, підтримки її. Згадаймо вступ до київського братства всього Війська Запорозького на чолі із гетьманом Сагайдачним, меценатську діяльність Мазепи, освітянські реформи Петра Могили. Тому для дослідження ментальності й світоглядних засад українського суспільства тієї доби доречним буде розглянути особливості тогочасних інтерпретацій християнських ідей та ідеалів. Одним з цінних і малодосліджених джерел таких відомостей є православна барокова проповідь VII ст.

Дослідники стилю бароко відмічають такі його риси, як антиномічність сприйняття, чуттєво-інтелектуальну напругу, протиставлення аскези гедонізму, рафінованим формам – грубості, символіці – натуралізму [Парахонський Б. Барокко. Поетика і символіка //

* РОЗУМНА О.П.- аспірантка кафедри філософії Національного аграрного університету (м. Київ).

Філософська і соціологічна думка.- 1993.- № 6.- С. 111]. Можна сказати, що засадничою ідеєю бароко був принцип контрасту. Своєрідним виявом барокової гармонії було контрастування і взаємодія реальності та ілюзії, початку і кінця, внутрішнього і зовнішнього, земного і небесного, високого й нікчемного, світла й п'тьми, життя і смерті. Протиставлення було не лише способом організації ідеї, але й одним із найпопулярніших художніх прийомів. Українське бароко, як своєрідна культурна свідомість, що формувалася разом з українською нацією, переживала експансію з боку сусідніх культур і виборювала право існування й самореалізації.

Концепції бароко (культурологічна, психологічна, естетична) наголошують на такому засадничому принципі цієї культури, як антиномічність. Остання проявляється у світоглядному аспекті (поєднання і боротьба двох начал: життя і смерті, тіла і духу, напередвизначення і вільного вибору), у психологічному (усвідомлення себе через “трансцендентне-іманентне”, “суспільне-індивідуальне”), у естетичному (побудова творів мистецтва на принципі контрасту).

Отже, такі визначальні в людському світогляді й бутті проблеми, як місце людини в світі, зв'язок із Богом, можливість відповідальності за свою долю та долю спільноти, моделюються через антиномії, що мають екзистенційний вимір: життя та смерть, дух і тіло, спасіння і вічні муки, добро і зло, істинність і гріх. Українське бароко не лише повертається до християнського песимістичного відчуття світу у душі Екклесіяста після “буму” ренесансного антропоцентризму, воно продовжує притаманну візантійській ментальності традицію ірраціонального тлумачення світу і Бога через антиномії.

У самому християнстві, його філософії і етиці, знаходимо безліч суперечностей, дилем і парадоксів. Історія Ісуса Христа – свідчення тому. Чому ідеал людськості, найдосконаліший з людей, загибель якого є жертвою за грішників світу цього, гине на хресті для злочинців? Чому цей “ганебний стовп” стає символом культу? На перший погляд це видається незбагненим із точки зору логіки, так само, як і принцип не просто терпимості, а любові до своїх ворогів, до тих, хто завдає страждань тобі й твоїм ближнім. Цей принцип є чужим людській природі, інстинкту самозбереження. Те ж можна сказати і про настанову забути батьків і дітей заради служіння Господу. На перший погляд суперечливим є ставлення до смерті. Християнські подвижники, що відзначалися великою любов'ю до життя, як і до всього, створеного Богом, приймали смерть як добровільне мучеництво.

Можна виокремити два основоположних моменти у східнохристиянській системі мислення. Перший – постановка антиномій

як акцентів у моделюванні світу й Бога, тобто мислення через антиномії. Другий момент – зняття цих антиномій через появу посередника (Логоса, Бога). Обидва ці моменти присутні у багатьох українських барокових проповідях. Звернімося до “Казання на чесний погреб Леонтія Карповича”, що було написано М.Смотрицьким в 1620 році на межі двох почуттів: втрати близької людини, вчителя й друга і почуття надії та сподівання відновлення київської митрополії. Передмова цього “Казання...” звернена до Іова Борецького, обраного втілити ці надії й сподівання. Цікаво, що фігури й долі Л.Карповича та М.Смотрицького як духовних осіб були певною мірою протилежними: самозаглибленості й аскетичності архимандрита Святодухівського монастиря у Вільно Л.Карповича дослідники протиставляють комунікативність та “світськість” ченця М.Смотрицького [Кралюк П. Духовні пошуки М.Смотрицького.- К., 1997.- С. 89]. У річищі цієї класифікації форм життя і смерті розглядається життя і діяльність Л.Карповича, подаються факти з його біографії.

У “Казанні” виокремлюються п'ять видів життя і п'ять видів смерті, які в певних випадках ототожнюються, а у певних – протиставляються одне одному. Перша пара – тотожності – “життя природне і смерть природна”. Мається на увазі життя, що складається із взаємодії душі й тіла, і смерть, що являє собою відокремлення душі від тіла. “Душа” й “тіло” тут виступають також як визначальні, але протиставлені одне одному складові людського створіння. Друга пара – протиставлення. Це – “життя ласки і смерть гріха”. Життя у цій парі розуміється як благодатне єднання людини з Богом, що починається з таїнства хрещення. Смерть гріховна – відпадіння, відлучення людини від Бога, що стається через гріх. “Гріхи ваші розлучають вас із Богом” [Маслов С. Казанье М.Смотрицького на честний погреб Леонтія Карповича.- К., 1908.- Арк. 11]. Ця смерть, як пояснює М.Смотрицький, є набагато тяжчою, ніж “смерть природна”, оскільки розлучення душі й тіла є не таким “шкідливим” для християнина, як відлучення душі від Бога. Якщо “смерть природна” всім бідам, клопотам і всьому цьогосвітньому злу є кінець, то “смерть гріха” всьому злу, “всім, мовлю, вічним мукам пекельним є початок”. “Природною” смертю можливо померти лише один раз, а смертю гріховною помирає не один раз той, хто грішить: “нею померши, тільки називається, що є живі, а самою істотою мертві є” [Та само].

Третя пара: смерть і життя є протилежними між собою і протилежні попередній парі. Це – “життя смислів і смерть цноти”. Мається на увазі життя чуттєве і смерть добродісна, що полягає у звільненні душі від тілесних пристрастей, “афектів” [Там само.- Арк. 12].

Їм подібна четверта пара – “життя житейське і смерть нестями”, тобто життя мирське і суєтне, і смерть самозабуття, за якої “праведники, з Богом знаходяться, самі собі не бувають притомні” [Там само.- Арк. 12]. Цю пару М.Смотрицький пояснює так: життя житейське є недалеко від життя смислів, огортає людину печалами світу цього. Життя “смислів” є пожадливість тілесна, а життя “житейське” є “пожадливість очей і пиша світу цього”. Такому життю протистоїть смерть “нестями”, яка “родити звикла Богомисленників, мужів ангельського життя, від всіх цьогосвітних печалей віддалених” [Там само.- Арк. 13].

Остання пара – “життя слави і смерть геєни” є також протиставленням. Маються на увазі життя вічне і пекельні муки.

Сам М.Смотрицький не всі пари розглядає як антиномічні. Життя “природне” для народженої людини є легким, а смерть “природна” для помираючого – тяжкою. Таким життям живе і такою смертю помирає кожна людина. Життя “ласки” є вдячне, смерть “гріха” є смутна. Людина може обирати собі або таке життя, або таку смерть, бо одне виключає інше. Життя “смислів” і життя “житейське” на час втішають, а на час засмучують, так і смерть “цноти” та смерть “геєни” часом засмучують, а часом втішають. Звичайна смертна людина, уникнувши такого життя, здобуває собі право померти іншою смертю, що бачиться М.Смотрицькому як доброчесна. Життя “слави” “навіки звеселяє”. Таким життям живе далеко не кожна людина, а лише великі праведники. Смерть “геєни” навіки мучить, і такою смертю помирає також не кожна людина, а найбільший грішник.

Помітно, що протиставлення присутні не лише всередині пар, а й між парами.

Життя
“ласки”
“слави”

Смерть
“геєни”
“гріха”

істинний вибір

Життя і смерть
“природні”

хибний вибір

Смерть
“цноти”
“нестями”

Життя
“смислів”
“житейське”

Отже, антиномічність полягає в таких протиставленнях: 1) всередині пари, між поняттями-складовими (смерть “гріха” так протистоїть життю “ласки”, як смерть “геєни” життю “слави” і як власне життя протистоїть власне смерті. Так само із парами життя “смыслів” і смерті “цноти”, життя “житейського” і смерті “нестями”); 2) між кожним окремим видом життя і кожним окремим видом смерті (коли два види життя – “ласки” і “слави” – протистоять двом іншим видам життя – “смыслів” та “житейському”, а життя природне має нейтральне забарвлення).

Далі йдуть рекомендації М.Смотрицького стосовно обрання або уникнення тих чи інших видів життя і смерті. В річищі цієї класифікації розглядається життя і діяльність Л.Карповича, подаються факти з його біографії.

Вважається, що одним з найважливіших джерел патристичного антиномізму є розуміння протилежностей в посланнях апостола Павла [Бычков В.В. К вопросу о восточно-христианской гносеологии // Историко-философский сборник.- М., 1971.- С. 65-66]. У “Посланні до Римлян” він показує закономірність виникнення однієї протилежності з іншої, пов’язуючи на їх основі різні рівні: морально-етичний, онтологічний і гносеологічний. Наприклад, життя у Законі протиставлене тут життю з Богом, служіння тілу – духовному вдосконаленню, смерть – життю. Ці протиставлення взаємопов’язані: “...коли ми жили за тілом, то пристрасті гріховні, що походять від Закону, діяли в наших членах, щоб приносити плід смерті. А тепер ми звільнились від Закону, умерши для того, чим були зв’язані, щоб служити нам обновленням духа, а не старістю букви” (Рим. 7:5-6). Обґрунтування гріховності Закону у порівнянні з істинністю життя в Бозі апостол бачить у рефлексуванні, в усвідомленні присутності гріха в людстві ще з часів Адама і Єви. “Чи Закон – то гріх? Зовсім ні! Але я не пізнав гріха, як тільки через Закон, бо я не знав би пожадливости, коли б Закон не наказував: “Не пожадай!”. Але гріх, узявши привід від заповіді, зробив у мені всяку пожадливість, бо без Закону гріх мертвий” (Рим. 7:8). З Послання до Римлян апостола Павла виступають наступні пари антиномій: Закон-Благодать, тіло-дух, смерть-життя.

Окрім акцентуванні на антиномічності “смерті-життя”, у Мелетія Смотрицького помітне ставлення як до життя, так і до смерті, як до потенційно позитивного, так і до потенційно негативного начала. Те, що ці начала, за схемою М.Смотрицького, мають не єдине позитивне або не єдине негативне забарвлення, пов’язане з проблемою зняття антиномій.

У християнській перспективі смерть розуміється у подвійному аспекті – як *покарання*, що належить за гріх, але і як знак спасіння, одна з

форм подобизни до Христа. Адже у смерті, за апостолом Павлом, реалізується об'єднання християн “подобною смерті його” (Рим. 6:5). Духовні письменники охоче радять думати про неминучість смерті. Для середньовічної людини життя мало цінність настільки, наскільки готувало її до життя потойбічного. Язичництво бачило в смерті кінець всякого щастя, а папа Інокентій III писав в одному зі своїх ранніх творів: “Ми помираємо, поки ми живі, і тільки тоді перестаємо помирати, коли перестаємо жити” [Покровский М. Средневековые ереси и инквизиция.- М., 1899.- С. 647].

Те, що смерть у доктрині християнської церкви не має однозначно негативного відтінку, знайшло своє відображення у максимі: “Бог смерті не створив” (Пр.1:13). Смерть не є закінченням людського шляху. Таким чином, виявляється, що між початком і кінцем в патристичному вирішенні проблеми людини як тварі нема необхідного зв'язку, бо ж перший не передбачає другого. Тому емпірична конечність людини (смерть) не є наслідком онтологічного статусу тварі, і конечність не приймається в якості дефініції тутешнього буття: вона лише один з наслідків, однаково сумісних з його онтологічним статусом. Тому її можна прийняти, її може і не бути, вона припускає подолання. З двох буттєвих виходів, відкритих тварі, один передбачає смертність, другий – долає її. В подоланні смерті (самоперевершенні, онтологічному трансцендусі) твар здобуває якості Божественного буття, так що вихід здоланої конечності означає єднання з Богом – обоження [Див.: Хоружий С. О старом и новом.- СПб., 2000.- С. 56].

Можливість зняття антиномій підтверджує розгляд смерті в контексті ідеї апокатастасису. Філософсько-світоглядною основою відновлення всього людства до первісного райського стану є фундаментальна для Григорія Нісського та інших східнохристиянських Отців ідея несубстанціональності зла. Згідно з їх уявленнями, зло є лише применшення, брак добра, його “затемнення”. Мертвенність у цьому контексті розглядається лише як відділення душі від тіла, тобто не як зло, а як стан, що з “премудрою метою” надається людській природі, “створеній для безсмертя” [Сырцова Е.Н. Идея апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского // Отечественная философская мысль XI-XVII веков и греческая культура.- К., 1991.- С. 153]. Адже смерть охоплює лише чуттєву сторону життя людини, не торкаючись самого образу Божественного. Під тілесною смертю, отже, розуміється лише тимчасове розлучення з чуттєвим життям, в той час як під смертю душевною – “відлучення від істинного життя”.

Характерно, що в християнстві тема смерті – одна з найоптимістичніших. Смерть є переходом до безплотності, а отже, й

наближенням до Першообразу, розумного і безтілесного, за подобою якого ми були створені. Так смерть сприймається як народження до істинного життя, як шлях очищення душі. Це сприйняття відрізняє даний тип інтерпретації від квазіхристиянських тлумачень тілесної смерті як зла.

Отже, смерть – несубстанційна, тобто, її нема там, де нема гріха, де не применшене добро, де відсутня провина. Смерть – це стан, можливий там, де з'явилося зло як онтологічне применшення добра пращурами. У цьому сенсі смерть виявляється тією межею, за якою вже не можливе зростання зла, а починається поступове відновлення, очищення і просвітлення.

Подібне зняття антиномій відбувається і в парі “духовне-тілесне”. Як пише К. Гранквілліон-Ставровецький, людина складається з двох начал – тіла і душі [Свангеліє Учительное.- Рахманів, 1619.- Ч. 1.- Арк. 282зв]. У свою чергу, тіло складається з чотирьох елементів: плоть із землі, кров – із води, дихання – із повітря, теплота – з вогню [Там само.- Ч. 2.- Арк. 19зв.; Ч.1.- Арк. 330зв]. Душа може залишити тіло, якщо людина позбавлена елементарного одягу і їжі [Там само.- Ч. 1.- Арк. 218зв]. Душа притаманна і людині, і тварині, але душа останньої помирає разом із тілом, а душа людини, що створена за подобою Божою, є вільною, розумною і безсмертною. Душа вступає до тіла у завершеному вигляді, тобто не росте і не зменшується в тілі, бо вона вічна. Однак душа все ж обмежена віком тіла: “До часу обмежується малістю тіла; коли ж тіло виростає, тоді й душа всі свої властивості проявляє” [Там само.- Ч. 2.- Арк. 168; Ч. 1.- Арк. 218зв].

Таке розуміння людської природи знаходимо у проповіді початку VII століття. Згідно біблійної концепції, людина повністю виражається завдяки різним аспектам власної природи. Вона є душею, оскільки одушевлена подихом життя. Плоть виявляє людину як смертне творіння. Православне вчення завжди наполягало на єдності душі та тіла. Однак, у християнській антропології йдеться про людину внутрішню та людину зовнішню. Ознакою першої є служіння духовному, домінування душевного начала людської природи. Ознакою зовнішньої людини є перевага тілесного начала над духовним. Відтак у християнській думці заохочувалося виховання людини внутрішньої, небесної.

Як обґрунтування того, що тіло і дух не можуть розумітися як повністю протилежні одна одній складові людського ества, виступає третя складова – “душа”. Апостол Павло у Першому Посланні до солунян (5:23) у молитві висловлює таке побажання: “А Сам Бог миру нехай освятить вас цілком досконало, а непорушений дух ваш, і душа,

і тіло нехай непорочно збережені будуть...” Отець Іринеї Ліонський пояснював досконалу людину як суміш і єдність душі, яка приймає Духа Отця і змішується з плоттю. З цього видно, що душа виступає як посередник між людиною і Богом, між земним і небесним, ідеальним та реальним. Неповнота антиномічності пари “тіло-дух” виявляється ще й у тому, що саме тіло сприймається неоднозначно. Воно є не лише тим, що прив’язує людину до світських розваг, чуттєвих насолод та розпусти. Тіло повторює в людині Бога, оскільки Творець вчинив людину за своєю подобою. Зважмо на те, що існує декілька відмінностей у розумінні тіла й тілесного у людині.

Зокрема, розрізняються поняття “тіло” та “плоть”. У Євангеліях вживається як перше (“Беріть і вкушайте. Це тіло моє.”), так і друге (“Слово стало плоттю”). Поняття людського “тіла” описує існування людини не лише у світі земному, а й пов’язане з її майбутньою долею після смерті. Поняття “плоть” належить лише до цього, “тілісного” світу. Це підтверджують слова з Послання апостола Павла: “плоть і кров Царства небесного наслідувати не зможуть”, і що “нетлінне не наслідує нетлінне” (1 Кор. 15:50). Отже, можемо говорити про “тіло плотське” і “тіло безплотне”, оскільки якість тіла у цьому світі визначається як “тілесність, яка включає плоть”, а якість тіла потойбічного – “тілесність, яка плоті позбавлена” [Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика.- К., 2000.- С. 124]. Таким чином, і в парі “тіло-дух” антиномічність знімається завдяки : 1) існування елемента-посередника – “душі”; 2) підкреслення у великій кількості випадків причетності тілесного до Божественного; 3) смислового розрізнення понять “тіло” та “плоть”.

У православній проповіді бароко антиномічність має ту саму властивість, як і в багатьох християнських творах загалом: її можливо зняти. У Йоаннікія Галятовського зустрічаємо такі приклади контрастів-антиномій: “Як темінь світлу, як гіркота солодкому, як хвороба здоров’ю і як смерть життю, так невірні люди вірним, злі добрим протистоять, ненавидять їх і переслідують” [Галятовський І. Ключ розуміння.- Львів, 1661.- Арк. 347зв]. Письменник одразу ж обґрунтовує справедливість такого розмежування, вказуючи причини, за яких “злі люди на світі добрих ненавидять. Перша причина – очевидно, заздрощі останніх: “бо добрим людям дає Бог ласку свою велику, а злим людям не дає такої ласки”; друга – взаємна недружелюбність: “бо добрі люди віддаляються від злих, не хочуть з ними товаришувати”; третя – осуд перших: “бо добрі люди не хочуть тих вчинків робити, які злі люди роблять”; і остання – страх правди

других: “бо добрі люди злим правду мовлять, не підлещуються” [Там само.- Арк. 348-352].

Отже, мешканців цього світу Галятовський поділяє на дві протилежні одна одній категорії. Цікаво, що антиномічність цих категорій також знімається. Це відбувається тоді, коли автор обґрунтовує, чому Бог допускає існування людей злих. По-перше, “щоб вони каюлися, бо Бог не хоче смерті людини грішної”. По-друге, “щоб вчилися від Бога терплячості”, адже Він не страчує грішників, терпить їх. Так усі люди повинні одне одного терпіти, не мститися, не віддавати злого за зло. По-третє, щоб стратити їх у призначеному для цього місці (ідея порядку). По-четверте, через злих людей очищаються люди добрі, ображені. І остання, п’ята причина, - есхатологічна – “щоб добрі люди більшу надію мали про своє збавлення, бо якщо показує Бог злим людям таке велике милосердя, що їх довгий час тримає на світі і обіцяє їм Царство небесне, якби вони покаюлися, далеко більше милосердя покаже бог людям добрим, і дасть їм Царство Небесне, бо вони Царство Небесне заслужили добрими вчинками [Там само.- Арк.400зв.-401].

У контексті цього розрізнення розглядається й антиномія “убогість-багатство”. Ті, що в достатку володіють земними благами, належать до “цього світу”. У Старому Завіті вказуються духовні багатства убогості, а у Новому – убогі визнаються першочерговими спадкоємцями Царства Небесного. Святі Отці виходили з тієї точки зору, що у нерозумній природі, підкореній Слову Божому, нема ані багатих, ані бідних. Мудрість людини полягає у тому, аби уникнути як надміру, так і нестачі. Виходячи з цього, людина, яка задовольняє всі свої потреби, лишається убогою у біблійному розумінні, якщо враховувати, що найпершою “потребою” є духовне добро душ. Вимагається уподібнення до убогого Христа (“хриstopодражательная нищета”, кажуть росіяни), яке часто вимагає браку речей, необхідних для цього життя.

Виходячи із біблійного “не можете Богові служити і мамоні”, барокові письменники по-своєму інтерпретують антиномію “багатство-бідність”.

Православні автори називають три причини поклоніння “мамоні”. Це, по-перше, бажання насолоджуватися набутими багатствами; по-друге, прагнення прославитися за допомогою грошей (марнолюбство); і, по-третє, зневіра – страх перед голодом або старістю, що спонукає приховувати гроші, сподіваючись більше на них, аніж на Бога.

Характерно, що багатства можуть бути виправдані такими якостями, як щедрість і гостинність. Допомога бідним милостинею – важлива тема в творчості проповідників. В епоху бароко, коли формувалися нові суспільні ідеали, у тому числі й ідеал багатіїв-меценатів, важливе місце займала взаємна підтримка останніх та церковних ієрархів. Представники Церкви були зацікавлені у політичній та фінансовій підтримці світських володарів, а ті, у свою чергу, потребували моральної допомоги, виправдання, заохочення. Тому ідеал убогої людини розглядається у контексті раціональних обґрунтувань корисності чи шкідливості аскетичного способу життя.

Переконання, що серед вбогих людей менше грішників і більше праведників, очевидно, ґрунтується на тому, що для вбогого більшість світських спокус є недоступною. Але християнська думка наводить багато прикладів добровільного аскетизму, зречення багатств й імені з боку світських володарів. Так, у “Ключі розуміння”, присвяченому архієпископу А.Желіборському, згадується мирське минуле церковного владики, коли він “меча пестив руками своїми” [Там само.- Арк. 2нн], та й один з найвідоміших духовних ієрархів тієї доби. Петро Могила мав ім’я і титул волоського воєводича. Проте убогість буває різною. Перша – за духовним покликанням. Це коли людина, хоч і має багатства, але не бажає їх, і серцем своїм до них не прив’язана. Такими вбогими є законники, священники, церковні владики, котрі, хоча й мають маєтності і всілякі достатки, від побожних людей надані, “однак тих багатств не прагнуть мати для своєї власної, хіба для спільної користі і серця свого до них не прикладають” [Там само.- Арк. 53]. Другий різновид убогості – коли люди не мають достатку, але прагнуть збагачення. Буває ще й “апостольська” вбогість. Це коли Мамоні не вклоняються, багатств не мають і не бажають збагатитися. Такими вбогими були учні Христа.

Отже, українська православна проповідь, інтерпретуючи християнські ідеали, синтезує два засадничих принципи. Перший із них – принцип барокової культури, що поєднувала традиційні для України візантійські елементи із католицькими, - принцип антиномії, наголошування на суперечності між двома взаємовиключними, але однаково правильними твердженнями. Другий засадничий принцип взято із близької грецької християнської культури – це зняття антиномії. Цей синтез проявляється на прикладах антиномій: “життя-смерть”, “душа-тіло”, “багатство-убогість”.



ІСТОРИЯ ТА ІСТОРИОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*Н.Стоколос** (м. Рівне)

УРОКИ ТРАГІЧНОЇ ІСТОРІЇ ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ В УКРАЇНІ

Як готувалася розправа над Греко-Католицькою церквою, як відбувався Львівський собор у березні 1946 р., багато написано істориками, релігієзнавцями, публіцистами, богословами. Архівні документи, які стали доступними для дослідження, висвітлюють не тільки нові факти, що стосуються цієї події, а й дозволяють розкрити стратегічні та тактичні плани вищого державного і партійного керівництва СРСР, їхню безпосередню участь у здійсненні цієї акції.

Не встигла Радянська армія 20 липня 1944 р. звільнити Львів від німецьких військ, як була підготовлена Доповідна записка Управління НКДБ Львівської області „Про діяльність Греко-Католицької церкви в 1941-1944 рр.” й 17 вересня 1944 р. надіслана вищому керівництву в Київ. У центрі цієї „Записки” стояла особистість митрополита А.Шептицького, якому залишалося ще 44 дні життя.

Розуміючи, що авторитет митрополита надзвичайно високий не тільки у церковних колах, серед ієрархії та духовенства, а й серед всіх галичан і особливо серед українського націоналістичного підпілля, НКДБ взяв курс на „розробку” А.Шептицького, а також Й.Сліпого. Судячи з цієї „Записки” термін „розробка” означав, по-перше, активне використання для спілкування з А.Шептицьким із метою з’ясування його намірів, міркувань, можливих дій, з одного боку, та впливу на митрополита для підштовхування його до діянь, вигідних владі, з другого боку, спеціально підібраних „агентів” із найближчих до митрополита осіб духовного і світського стану. У „Записці” названо трьох „агентів”, звичайно, за їхніми таємними іменами-кличками [Державний архів Львівської області (далі: ДАЛЮ).- Ф.П.3.- Оп.- Спр. 71.- Арк. 3-16, 17-20].

* СТОКОЛОС Н.Г.- кандидат історичних наук, доцент Рівненського інституту слов’янознавства Київського інституту „Слов’янський університет”.

Якщо А.Шептицький до середини 1942 р. характеризувався як „германофіл”, який вітав прихід німецьких військ до Львова, надіслав А.Гітлеру вітання з подякою за звільнення від ворогів Церкви і українського народу, то, як зафіксовано в „Доповідній записці” НКДБ, „Аналіз всіх даних, які знаходяться у 2 відділі агентурних і офіційних повідомлень, засвідчує, що до середини 1942 р. ставлення Шептицького до німців почало поступово змінюватися”, і „дух германофільства до 1943 р. остаточно зникає”. Відзначається, що послання Шептицького, починаючи з кінця 1942 р., „наповнюються лише антирадянським, націоналістичним змістом”, вони „закликають український народ до єдності і збереження внутрішнього миру”. У „Записці” фіксується і такий факт, як надісланий у кінці 1942 р. Шептицьким лист одному з керівників Третього рейху Герингу, в якому Шептицький протестував проти винищення євреїв і масового терору над українським народом”. Зазначається, що, як відповідь на цей лист, Герингом була відправлена з Берліна до Львова група гестапо, яка „влаштувала обшук в резиденції Шептицького (монастирі Юра)”.

Узагальнюючи ці та інші діяння митрополита А.Шептицького, НКДБ прийшов до висновку, що „це ще більше загострило негативне ставлення Шептицького до німців, і він заборонив духовенству у формулах поминання молитися за Гітлера і його воїнство”.

Характеризуючи подальшу еволюцію митрополита, за даними своїх агентів, що брали участь в його „разработке”, у „Доповідній записці” НКДБ відзначається, що А.Шептицький вважав нацистське захоплення влади у Німеччині як „підняття наверх низів, всілякої наволочі німецького народу, злочинних елементів”. Саме через це, як вважав А.Шептицький, „німці програють цю війну в результаті своєї ідіотської внутрішньої”, особливо „національної політики”. Крім цього, А.Шептицький у цій „Записці” характеризується як „лояльний до радянської влади”, який „бажає порозуміння з урядом”, оскільки „радянський уряд в дійсності дозволяє релігії розвиватися”.

Саме ця теза дуже часто, навіть занадто часто, як для такого роду „Доповідної записки НКВБ”, повторюється і всіляко підкреслюється. Очевидно, йдеться про далекосяжні наміри пропонувати митрополита А.Шептицького як вельми потрібного фігуранта для здійснення стратегічної лінії в державно-церковній політиці щодо подальшої еволюції Греко-католицької церкви. Навіть наголошується на такому факті. Очікуючи зустрічі з уповноваженим Ради в справах релігійних культів при РНК УРСР, на якій повинна була відбутися розмова про „правовий стан керованої ним Уніатської церкви та її священнослужителів”, митрополит Шептицький за кілька годин до цієї

зустрічі проводить „надзвичайний Собор”, на якому він „закликав духовенство змінити своє ставлення до Радвлади, бути лояльним і допомагати їй, так як Радянський уряд допускає свободу релігії”.

Отже, можна допустити думку, що спочатку органи державної безпеки, які завжди виступали як основні фігуранти у здійсненні державно-церковної політики в СРСР, мали інші, дещо відмінні тактичні плани, ніж пізніше, у 1946 р., щодо інкорпорації Греко-католицької церкви в Православну церкву, тобто не скасування Греко-католицької церкви, а об'єднання двох церков, за яке, як відомою особливо в останні роки (1941-1944) активно виступав митрополит А.Шептицький [Див.: Державний архів Рівненської області.- Ф.Р.- 281.- Оп.1.- Спр.17.- Арк. 34, 34 зв., 48 -50; „Треба нам єдності...” // Людина і світ.- 1993.- №4 -5.- С.2-3; Величківський М. Сумні часи німецької окупації. (1941-1944 роки) // Визвольний шлях.- 1965.- №2.- С.159; Там само.- №4.- С 399 - 400]. У здійсненні цієї акції митрополиту відводилася почесна роль, оскільки це відповідає його екуменічним задумам.

Крім цього, А.Шептицький характеризується як духовний діяч і національний авторитет, який вже „два роки веде боротьбу з УПА і в своїх посланнях різко критикує її”. Більше того, він готовий „порадитися з духовенством”, щоб „напрацювати заходи”, як „впливати на молодь, яка знаходиться в лавах УПА”. Очевидно, саме використання митрополита для розкладу боївок УПА, а в перспективі ліквідації націоналістичного підпілля – головний „козир” в аргументах НКДБ у пропонуваній його „разработке”.

Смерть А.Шептицького сплутала і поховала такого кшталту „разработку”. Відразу після смерті митрополита ті ж самі органи НКДБ вже в листопаді 1944 р. взяли курс на „возз'єднання уніатської церкви з православною” шляхом поступового переходу парафій греко-католиків в лоно Православної церкви за допомогою „агентурно-оперативної роботи”. Отже, йшлося про те, щоб якомога більше завербувати уніатських священників, які б „знизу розпочали процес об'єднання”. У спеціальній довідці „Про результати агентурно-оперативної роботи у зв'язку з возз'єднанням уніатської церкви з православною” [ДАЛО.- Ф.П.3.- Оп.1.- Спр.230.-Арк. 28-29] державно-партійне керівництво УРСР повідомлялося про такі напрями роботи: 1) „разработку” антирадянського елемента із числа служителів культу Греко-католицької церкви”; 2) паралельно з цим „проведення роботи для насадження агентурно-інформативного апарата із середовища духовенства і активних віруючих, щоб в процесі виховання можна було використати агентуру в роботі по возз'єднанню уніатської церкви з православною” [Там само].

Доповідаючи про перші масові арешти „антирадянського елемента”, в цій же довідці керівництво НКДБ зазначало, що „із числа арештованих 12 священників з оперативних міркувань звільнені і направлені в різні райони Львівської області в якості священників” [Там само].

Листопад-грудень 1945 р. був особливо плідний в активізації „анти уніатської кампанії”, оскільки до неї були вже залучені партійно-радянські чинники – Й.Сталін і М.Хрущов. Відтоді вся діяльність, всі заходи органів РНК СРСР і її Уповноваженого в УРСР, партійних органів західних областей України щодо Греко-католицької церкви здійснювалися лише з відома і „благословення” Й.Сталіна. Характерний в цьому відношенні був „Лист Голови Раднаркому УРСР М.Хрущова до секретаря ЦК ВКП(б) Й. Сталіна про заходи, спрямовані на розклад Греко-католицької церкви в західних областях України [РЦЗДДНІ.-Ф.17.-Оп.125.- Спр.- 313.- Арк.28-30.]. У цьому листі М.Хрущов по-діловому, без будь-якої дипломатії, нагадує Й.Сталіну, що „перебуваючи у Москві, я вже інформував Вас про результати роботи з розкладу уніатської церкви і переходу уніатського духовенства в православну церкву” [Там само]. Повідомляючи Й.Сталіна про створення „Ініціативної групи” із числа уніатського духовенства, М.Хрущов погоджує з Й.Сталіним плани подальшої роботи цієї „Ініціативної групи”. По суті, М.Хрущов просить у Й.Сталіна дозволу на розсилку „Листа „Ініціативної групи” до всього духовенства Греко-католицької церкви”. Пересилаючи йому копію цього листа, М.Хрущов запевнює Й.Сталіна, що „всі документи складені самими церковниками, в їх редагуванні наші люди не брали будь-якої участі”, „якщо ж у Вас будуть будь-які вказівки щодо тексту уніатських документів, ми зуміємо, через нашого представника, ці поправки ввести” [Там само]. Одним словом, режисура, редактура, „уточнення”, доповнення всіх документів „Ініціативної група” здійснювалися у Кремлі самим Й.Сталіним. Навіть М.Хрущов, тодішній партійний і державний одночасно керівник УРСР не наважувався у цій справі діяти без дозволу Й.Сталіна.

У свою чергу партійні керівники обласного масштабу також кожен свій крок у „справі ліквідації” Греко-католицької церкви погоджували з вищим партійним керівництвом УРСР. Характерним у цьому відношенні є лист Львівського обкому КП(б)У до М.Хрущова про закриття монастирів від 8 грудня 1945 р [ЦДАГОУ.-Ф.1.- Оп.23.- Спр.1639.-Арк.7-11] Цей документ насамперед засвідчує, що греко-католицькі згромадження і монастирі для тоталітарної радянської системи були особливо небезпечними, Без „нанесення удару по цих оплотах націоналізму і антирадянщини” (саме так характеризуються

уніатські монастирі в довідках НКДБ і обкомів КП(б)У вони не мислили проведення активної роботи з „розкладу націоналістично-уніатського підпілля”.

Доповідаючи, що на території Львівської області діють 11 чоловічих і 10 жіночих монастирів Греко-католицької церкви з загальною кількістю 480 ченців, з них 166 монахів і 314 монахинь, Львівський обком партії просив М.Хрущова дати дозвіл „на переселення і укрупнення цих монастирів”. Йшлося про те, щоб зосередити всіх ченців в окремих віддалених, ізольованих від греко-католицьких парафій і віруючих місцях. Ця акція обґрунтовувалася тим, що „подальша робота по возз’єднанню церков буде ускладнена”, оскільки монастирі, які розміщені в багатьох районах Львівської області, „своїм впливом охоплюють велику кількість населення” [Там само].

Чому партійні органи так турбували греко-католицькі монастирі і діяльність монарших орденів – насамперед ЧСВВ (василіан), студитів, редемптористів, сестер-служебниць та інших? Греко-католицькі монахи ордени активно працювали в різних сферах суспільного життя: духовної опіки сім’ї, навчання і виховання молоді, в лікарнях і шпиталях, у будинках людей похилого віку і сирітських закладах. Вони виконували духовну, навчально-виховну та соціальну роботу. Саме тому вплив монаших згромаджень на населення, їхній авторитет серед віруючих був надзвичайно високий. У цьому якраз спостерігається велика різниця між греко-католицькими і православними ченцями. Останні, по суті, вважаються лише „насельниками” монастирів, всю свою діяльність обмежують лише монастирським життям.

Греко-католицькі монахи на той час (1944-1946 рр.) проживали по 3-5 осіб у багатьох селах і районах Львівської, Тернопільської, Станіславської (нині Івано-Франківської) областей. Партійні керівники західних областей України переконували М.Хрущова, що „монахи ведуть серед населення активну антирадянську пропаганду, заявляючи, що начебто в Радянському Союзі порушується Конституція і не виконується статут Об’єднаних Націй” [Там само]. Оскільки така діяльність монаших орденів, на думку місцевих партійних керівників, „заважає об’єднанню церков”, то „необхідно її припинити”. Отож, пропонувалось, по суті, ліквідувати 4 монастирі василіан, а останніх переселити в монастир села Крехова Жовківського району Львівської області. Ліквідації підлягали два монастирі студитів, яких рекомендувалося переселити в монастир студитів у селі Угнів Перемишлянського району Львівської області. Такій же акції підлягали монастирі ордена редемптористів, яких зібрали на окраїну Львова у село Голоскі-Великі. Усі жіночі монастирі василіанок і студиток також закривалися; василіанок переселяли в місто Яворів, а

студиток – у село Якторів Глинянського району Львівської області. Закривалися жіночі монастирі сестер-служебниць, яких силоміць перевезли до Львова, у монастир на вулиці Пасічній.

Уся ця акція з ліквідації густої мережі греко-католицьких чоловічих і жіночих монастирів мала на меті в найближчій перспективі взагалі покінчити з монашою діяльністю, тобто монахів і монахинь схилити до світського способу життя. „Враховуючи, що ці монахи, - писав секретар Львівського обкому КП(б)У І.Грушецький, – служать в різних підприємствах, насамперед і в більшості в лікарнях і шпиталях, водночас мають підсобні господарства, за рахунок чого й живуть, тому їхнє виселення з монастирів позбавить ці монастирі продовольчої бази, а монашки змушені будуть залишити монастир і перейти на світський спосіб життя, влаштувувачись на роботу в різних підприємствах” [Там само]. Приміщення, які звільнялися від монастирів, рекомендувалося використовувати для „культурно-освітніх цілей”. Оскільки всі ці прохання і рекомендації були реалізовані на практиці, є підстава зробити висновок, що М.Хрущов дав дозвіл на такі беззаконні дії обласних партійних начальників.

Втручання партійних органів у сферу монастирського життя доповнювалося повсюдними широкомасштабними операціями НКДБ. У листопаді 1945 р. до Києва і Москви – на ім'я перших партійно-радянських керівників – було надіслано досить ґрунтовну та фактологічну „довідну записку” з Управління НКДБ Львівської області [ДАЛЮ.- Ф.П.3.- Оп.1.- Спр.230.- Арк.28-32]. У ній повідомлялося про „найбільш інтересні арешти”(крім єпископів і членів капітули Львівської архієпархії) настоятелів і активних монахів василіанських і студитських монастирів. У „Записці” фігурують десятки імен арештованих настоятелів, ігуменів, рядових ченців, які „використовували амвон церкви і свою релігійну пресу для проведення антирадянської роботи, направленої на віруючих в дусі німецько-українського націоналізму” [Там само].

Наскільки безпідставними і сфабрикованими були ці звинувачення арештованих стосовно „виховання віруючих в дусі німецько-українського націоналізму”, можна судити з ще більш абсурдного звинувачення митрополита Йосифа Сліпого, яке міститься в цій „Записці”: „В процесі подальшої агентурно-оперативної роботи у справах арештованих нами слідчим шляхом добуті матеріали, які говорять про те, що митрополит Йосиф Сліпий був крупним агентом гестапо, мав безпосередній зв'язок з Гімлером і фон-Папенем, який приїжджав до Львова в 1943 р” [Там само]. Ці „слідчі матеріали” доповнювалися ще й таким „висновком”: ”Встановлено, що духовенство

греко-католицької церкви для організації антирадянської пропаганди серед населення спеціально субсидювалося грошима з Берліна” [Там само].

Процедура здобуття таких „слідчих даних” відома ще з 20-30-х років, особливо з горезвісного 1937 року. Отож, і в цій „записці”, щоб надати вагомості проведеній роботі і переконати у достовірності „слідчого матеріалу”, подавалися такі „надзвичайно таємні” дані: ”Розкриття в антирадянській діяльності арештованого духовенства і залучення в „разработку” 121 особи із числа священників, дяків та інших служителів культу відбулося в результаті створення агентурно-інформативного апарату на території Львівської області” [Там само]. І ще „надзвичайно таємні” свідчення про те, як „відбувалася робота з возз’єднання уніатської церкви з православною”: „За період роботи з возз’єднання церков в області завербовано 187 осіб, із них резидентів – 1, агентів – 91 і інформаторів – 95. Поряд із розкриттям антирадянських елементів нами офіційним шляхом і через агентуру проводилася робота з возз’єднання уніатської церкви з православною” [Там само]. Ось це і є оте „добровільне” і „довгоочікуване” віруючими – греко-католиками возз’єднання з „Матір’ю-Церквою” – Московським патріархатом, про яке ще й нині твердять в білокамінній столиці „Третього Риму” – престольній Москві. Якщо таке „возз’єднання визнає нинішня Московська патріархія, предстоятель Української православної церкви Московського патріархату митрополит Київський і всієї України Володимир і його єпископат, тоді потрібно вознести до сану „святих” чи „блажених” співучасників цього „возз’єднання” – весь апарат тодішнього НКДБ і партійних вождів обласного та центрального масштабу на чолі з Й.Сталіним і М.Хрущовим. Тим більше, що в „Доповідній записці” НКДБ відкрито зазначається.” Поряд з цим через агентуру почали відкривати православні приходи з безпосереднім підпорядкуванням єпископу Макарію” [Там само].

Православний єпископ Макарій фігурує у багатьох партійних і чекістських „доповідних”. Зокрема в них підкреслюється, що „єпископ православної церкви Макарій брав активну участь на нарадах священників уніатської церкви у всіх 28 деканатах Львівської області, на яких духовенство давало свою письмову згоду приєднатися до ініціативної групи з возз’єднання церков. Кожна така нарада священнослужителів *готувалася агентурним шляхом* (курсив наш – Н.С.). У результаті із 296 священників, що проживали на території Львівської області, дали згоду на перехід в православ’я 255 священників, 19 деканів та їхніх заступників, 15 дияконів (в області всього налічувалося 22 дияконів), 111 дяків і 3 монахи ордену василіан. Всього 398 осіб. Поряд з цим *через агентуру почали*

відкриватися православні парафії з безпосереднім підпорядкуванням єпископу Макарію (курсив наш – Н.С.)” [Там само]. Ось так робилася „свята справа возз’єднання” – „агентурним шляхом” і з безпосередньою участю православного владики, якому підпорядковувалися агентурно утворені замість уніатських православні парафії.

Хрещені отці „возз’єднання” – чекісти обласних управлінь НКДБ і центрального апарату НКДБ у Києві – всіляко виявляли свою турботу про „посилення впливу Російської православної церкви” в Україні і насамперед в Західній Україні, на терені, де діяла Греко-католицька церква. Характерним у цьому відношенні є „Лист Народного комісара державної безпеки УРСР Савченка до Першого секретаря ЦК ВКП(б) України товариша М.С. Хрущова про посилення впливу Російської православної церкви” [ЦДАГОУ.- Ф.1.- Оп. 23.- Спр. 1639.- Арк. 1]. У цьому листі йдеться нібито про надто скромну справу – видання українською мовою церковного календаря на 1945 рік. І вирішує цю справу М.Хрущов з подання Народного комісара державної безпеки. Чому виявляється така турбота про церковний календар українською мовою? Відповідь логічна і вичерпна та головне, по-державному переконлива: „З метою створення необхідного впливу екзархату Російської православної церкви на Україні, і тим більше в теперішній час, коли проводяться заходи з ліквідації уніатської церкви і возз’єднання останньої з православ’ям, вважав би необхідним видати церковний календар українською мовою” [Там само]. Отже, „з метою створення необхідного впливу екзархату Російської православної церкви на Україні” ревно працювали і Народний комісар держбезпеки і Перший секретар ВКП(б) України.

Роль Московського патріархату в ліквідації Української греко-католицької церкви чітко, по-більшовицьки була окреслена в 10 пунктах особисто Головою Ради Народних Комісарів Й.В.Сталіним. Саме про це йдеться у „цілком таємному (в 1 примірнику) „Листі Ради в справах Російської православної церкви при Раднаркомі СРСР до М.С.Хрущова про план заходів щодо ліквідації Греко-католицької церкви” від 20 квітня 1945 р.[ЦДАГОУ.-Ф.1.- Оп.23.- Спр.1638.- Арк.97-100] У преамбулі цього листа зазначається, що „Російська православна церква в теперішній час *може і повинна* (курсив наш – Н.С.) відіграти значну роль в боротьбі проти римської католицької церкви і проти уніатів” [Там само]. Заходи, про які йтиметься нижче, були розраховані на Україну. Їх затвердив 17 березня 1945 р. особисто Й.Сталін:

1) Організувати у м. Львові православну єпархію, поставивши на чолі її єпископа (із українців з титулом Львівського і Тернопільського),

який має об'єднати православні парафії Львівської, Станіславської, Дрогобицької і Тернопільської областей.

2) Надати Львівському і Тернопільському єпископу, а також всім православним священнослужителям цієї єпархії право на проведення місіонерської роботи.

3) Надати в розпорядження православної єпархії м. Львова в якості кафедрального собору один із греко-католицьких (уніатських соборів).

4) Зміцнити Почаївську православну лавру в м. Кременці Тернопільської області, зробивши її настоятеля вікарієм Львівського єпископа.

5) Від імені патріарха Московського і всія Русі і Синоду Російської православної церкви опублікувати спеціальне звернення (українською і російською мовами) до духовенства та віруючих уніатської церкви і широко розповсюдити його по уніатських приходах.

6) Організувати в уніатській церкві ініціативну групу, яка повинна декларативно заявити про розрив з Ватиканом і закликати уніатське духовенство переходити на православ'я.

7) Організувати православні братства в містах Луцьку і Львові, надавши цим братствам право на проведення місіонерської і добродійної діяльності, оскільки завданням братств буде зміцнення православ'я і протиставлення його католицизму.

8) Здійснити дії з ліквідації автокефалії польської православної церкви з проведенням відповідних заходів по її всеохоплюючому приєднанню до Московської патріархії.

9) Оформити приєднання до Московської патріархії Мукачевсько-Пряшівської православної єпархії (Закарпатська Україна).

10) Для підготовки кадрів священнослужителів і місіонерів, за типом і програмою Московських пастирсько-богословських курсів, відкрити курси в містах Києві, Луцьку, Львові, Одесі [Там само].

Отже, по-сталінськи чітко і вичерпно виписані заходи: організувати, надати, зміцнити, здійснити, оформити. Московська патріархія за завданням Й.Сталіна повинна була в Україні „зміцнювати російське православ'я”, „протиставляти російське православ'я католицизму”, „ліквідувати автокефалію польської (по суті, українську православну автокефалію на Волині) православної церкви з її „всеохоплюючим приєднанням до Московської патріархії”, „організувати ініціативну групу в уніатській церкві для розриву з Ватиканом”. Саме для цих стратегічних завдань, з точки зору Кремлівського владики, мали бути організовані у західноукраїнських містах православні братства, які разом

з православними єпископами і священиками мали проводити місіонерську роботу. Надати таку можливість („проводити місіонерську роботу”, а в іншому пункті - і „добročинну діяльність”) – це на той час було щось архінезвичайне і архінадзвичайне. Але Й.Сталін пішов на такий, не властивий для більшовиків ризик. Але ж, з іншого боку, який це ризик, коли ця широкоохоплююча програма здійснювалася під омофором Московської патріархії!?

Звертаючись до М.Хрущова, який керував тоді Радянською Україною, Голова Ради в справах Російської православної церкви при Раді Народних Комісарів СРСР Карпов просив його вказівок для місцевої влади в західних областях України „надавати всебічну підтримку екзарху України митрополиту Іоанну і Львівському єпископу Оксіоку у впровадженні вищевказаних заходів, затверджених Й.В.Сталіним” [Там само].

Водночас у цьому листі вказувалося, що „заходи з ліквідації автокефалії польської православної церкви проводяться Московською патріархією шляхом виклику до Москви представників польської православної церкви” [Там само]. Отже, і автокефалія Української православної церкви, яка у важких умовах німецької окупації України (1941-1944 рр.) відродилася не лише на західноукраїнських, а й на всіх українських землях, була приречена самим Й. Сталіним на знищення руками Московської патріархії.

Історія повторюється. Щось подібне вже було в ХІХ ст., коли з благословення вінценосних самодержавних царів російське чиновництво і синодальне православ'я здійснили ліквідацію Уніатської церкви на Правобережжі і Волині, а згодом на Холмщині і Підляшші, Водночас насаджувалося на Україні змосковщене православ'я. Більшовики в 1945-1946 рр. на сто відсотків скопіювали цей сценарій. Використовуючи імперські сентенції про „неподільність російського народу”, „історичну спільність великоросів і малоросів”, яким нібито загрожує „латинізоване і спольщене уніатство”, самодержавно-православний режим під гаслом ”возз'єднання уніатів з православ'ям” здійснив ряд заходів із зовнішньої і внутрішньої трансформації релігійно-церковного життя в Україні у ХІХ ст. Це були заходи насильницькі, які здійснювалися комплексно в обрядовій, ієрархічній, юрисдикційній церковних сферах. Вони супроводжувалися адміністративно-репресивними методами тиску на Уніатську церкву [Див.: Історія релігії в Україні в 10-ти т.- Т. 4. Католицизм.- К., 2001.- С. 290-313, 313-338]. Зрештою, цей самодержавно-синодальний сценарій ліквідації українських церков – Греко-католицької і Автокефальної Православної церкви – був цілком

скопійований і використаний радянською владою і підтриманий Московською патріархією в 1945-1946 роках.

Які уроки для сьогоденного стану церковного життя в Україні, коли Православна церква переживає глибоку кризу і розділена на три ворогуючі між собою церкви – Українську православну церкву Московського патріархату, Українську православну церкву Київського патріархату і Українську автокефальну православну церкву (а може ще й якусь четверту, обрії якої простежуються у розділеному православ'ї), - які настанови можна почерпнути з цієї трагічної історії церковно-релігійного життя в Україні?

Мабуть, мудрою відповіддю на це питання буде біблійна сентенція з книги Еклезіяста: "Що є, то було вже воно, і що статися має – було вже, бо минуле відновлює Бог" (3:15). Єдиною розрадою може бути впевненість, що ми живемо в самостійній, незалежній, суверенній державі України, в якій і церковне життя повинно бути канонічне і незалежне від волі та намірів будь-яких зарубіжних церковних чи політичних центрів та зовнішніх і внутрішніх чинників, які намагаються втручатися в українські церковні справи.

В.Шевченко (м. Київ)

УНІЙНІ ІНІЦІАТИВИ В ЖИТТІ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ ПОЧАТКУ КОНТРЕФОРМАЦІЇ, ЇХНІЙ МОТИВАЦІЙНИЙ ПІДТЕКСТ ТА СУСПІЛЬНЕ СПРИЙНЯТТЯ

Триденський собор 1545-1563 років, який, до речі, не тільки довго тривав, але й важко скликався, віддзеркалив всуціль нестабільну загальнохристиянську ситуацію доби стрімкого реформаційного поступу. Як відомо, його підвалини склали 95 Лютерових тез, а наступний перебіг подій зумовив потребу негайного скликання вселенського собору. Реальних спроб до того вживав ще Папа Климент VII (1523-1534), але через війну мети не досягнув. Буллою від 12 червня 1536 р. його наступник Папа Павло III також розпорядився скликати вселенський форум християн у травні 1537 р., проте, як і в першому випадку, на заваді його проведення знову стала війна. З цієї ж причини не зібрався собор і в листопаді 1542 р. Лише в березні 1545 р. собор було скликано, а в грудні цього ж року – офіційно відкрито в Триденті.

Розглянувши невтішний стан загальнохристиянських справ, на які вирішальний вплив справляв реформаційний фактор, учасники

вселенського собору дійшли висновку, що Римська Церква може не лише вкрай занепасти, а й бути поглинутою протестантською «повінню». Реальність цієї загрози позначилась на тональності соборних дискусій, а також ухвалених постановах, що стали санкцією до боротьби за піднятий на глум і звідусіль таврований католицизм. Зокрема, прокатолицьких трактацій набули гостро обговорювані на конгрегаціях собору питання внутрішнього реформування Церкви, догматичної непорушності, джерел пізнання та виправдання. Не без діяльної участі єзуїтів Контаріно та Серипандо собор ухвалив «Decreta» - виклад догматів віри - і засудив, як єретичні, основні положення протестантизму. Ці програмні рішення стали всекатолицькою сурмою, що пролунала на всіх напрямках антиреформаційного наступу.

«Дух Триденського собору, - відзначає історик церкви І.Хома, - гостро йшов проти будь-яких ересей і схизм. Створилась атмосфера об'єднання всіх в міцну однорідну структуру, створилось бажання навертати всіх, що загубились і відпали від тієї єдності» [Хома І. о. д-р. Київська митрополія в Берестейськiм періоді.- Рим, 1979.- С. 7]. Зайняв той настрій і православний Схід, причетність якого до тридентських накреслень та їх вселенського статусу була засвідчена участю у роботі собору грецьких уніатів. Так, через небезпеку поширення «ересей, забобонів, безбожництва, святокрадства і ... недобрих звичаїв» [Гумилев Л., Панченко А. Чтобы свеча не погасла. Диалог.- Л., 1990.- С. 17], Римською Курією була санкціонована практика касування юрисдикційних автономій у східній Італії. Спершу папським бреве від 12 лютого 1564 р. категорично заборонялося «змішування обрядів», тобто відправлення служби Божої грецьким одруженим духовенством у латинському обряді і навпаки. Незабаром локальний характер цього нормативного акту став наслідуватися й в інших країнах.

Не минула ця практика і Річ Посполиту – східноєвропейський аванпост католицизму, де тридентський клич було почуто і сприйнято на першому провінційному синоді у Львові 1564 року. Між іншим, його учасником був нунцій Коммендоне, який 9 вересня 1564 р. в листі до кардинала Карла Борромея писав про велику радість руського духовенства та його вірних за те, що «Святіший Отець у батьківській журбі доручив відвідати і потішити своє стадо у таких тяжких часах і таких далеких країнах» [Хома І. о. д-р. Київська митрополія в Берестейськiм періоді.- С. 10-11] високому гостю з Апостольської Столиці. Вельми цікавими та важливими видаються нам розповіді нунція Коммендоне і в тій частині, де він ділиться своїми враженнями від перебування в Белзі. «Русини, - читаємо там, - що є грецької релігії, прийшли до мене, щоб подякувати Богові, благаючи його святість, аби

своєю властю зупинив і зарадив пошесним сектам, що їх вони вважають безбожними і так само їх засуджують, як і католики. Дуже боліють над шкодою, якої завдають їхнім церквам деякі нові еретичні катехизи, друковані в Німеччині, в князівстві Віттенбергу, руською мовою, щоб поширювати їх в тих околицях, намагаючись зіпсувати також народи того обряду і вже між них увійшли еретичні служителі. Тепер у багатьох місцях як католики, так і русини залишили тих спокусників і служителів, але деякі з них перейшли кудиінде. Я, - звірявся перед своїм адресатом нунцій Коммендоне, - приїхав до Львова 6 вересня (1564 р.), де архієпископ вірмен і єпископ русинів (Арсеній Балабан 1548-1566 рр.), які є в тім місті, приготувались разом з латинським архієпископом (Павлом Тарло 1561-1565 рр.), з своїм духовенством і представниками міста вийти мені назустріч. Хоч я приїхав днем раніше, ніж вони сподівались, то було багато народу по всіх вулицях і поза містом з великими виявами пошани і відданості до Апостольського Престолу, бо це місто, наскільки я спостеріг, цілком чисте від ересей наших часів... Маю в плані відвідати провінцію і потішити католицькі народи та присутністю відновити в них ім'я Апостольського Престолу, тим більше, прийшла певна вістка, що татари відступили з цієї країни за ріку Дніпро, і як побачу, що матиму трохи більше часу, то відвідаю також частину Литви і Поділля» [Septyckuj A. Monumenta Ucrainae Historica.- Romae, 1964.- Vol. I.- P. 58-60].

Отже, з цього листа довідуємося щонайменше про зустріч нунція Коммендоне з руським православним єпископом Арсенієм Балабаном – батьком одного з перших активних персонажів в актах майбутньої берестейської драми, а також виводимо, що чимало православних, які наразі впали в протестантські “спокуси”, отямилась і потенційно могли солідаризуватися з католиками на унійній платформі.

Окремої уваги потребує і львівський провінційний собор 1564 р., який регламентував права русинів грецького обряду щодо хрещення у випадку, якщо вони «схочуть, в ім'я Боже, вернуться до єдності Церкви» [Lukaszewicz J. Dzieje kosciołow wyznania helweckiego w dawnej Malej Polsce.- Poznan, 1853.- Т. I.- S. 20-21]. «Святий синод, - проголошувалось у соборній постанові, - також доручає всім єпископам провінції, щоб користувались своєю владою і авторитетом, уділеною Папами і недавно Папою Пієм IV і королями Польщі над Церквами, над владиками і попами грецького обряду, і нехай не дозволять яким-небудь католикам-апостатам приймати в них Тайни, зокрема шлюб. Нехай виконують своє право над ними і юрисдикцію, і нехай візитують їхні церкви. В требник треба вставити те, чого бракує про уділювання Тайн, особливо про прийняття русинів і інших. Цю справу святий синод вирішив доручити

львівському архієпископові, і як це буде зроблено, то книжку (требник) післати Апостольському Престолові для перевірення й апробати» [Хома І. о. д-р. Київська митрополія в Берестейському періоді.- С. 12].

Через півтора роки, себто березневими днями 1566 р., Папа Пій V (1566-1572) у розпорядженні новопризначеному нунцію в Польщі Юлію Руджджері (1566-1568) зауважував таке: «У містах Львові, Перемишлі, Луцьку, Вильні, Києві, а також Полоцьку є грецькі єпископи, яких давно потверджує Царгородський патріарх, і між ними є давні осуджені і погані єресі. Засягніть ради в Коммендоне (кардинала), єпископа Вармії (кардинала Госія) і Кромера (секретаря короля Польщі), яким способом можна тим нещастям допомогти?» [Rychcicki M. Piotr Skarga i jego wiek - Kraków, 1850.-Т. I.- С. 10]. Маємо підстави думати, що рекомендовані інформатори не загаялися з наданням сподіваної допомоги і швидко ввели в курс справ уповноважену особу Римського Папи. Принаймні під кінець першого року свого перебування на Русі Юлій Руджджері склав про тутешніх православних власне враження і в повідомленні до Риму писав: «на Русі і також на Литві багато таких, що зберігають грецький обряд і визнають головою їхньої Церкви Константинопольського патріарха ... Люди грецького обряду називаються русинами, тому що походять від первісних мешканців цієї країни, які, перш ніж попали цілковито під владу короля Польщі, мали власних князів, що прийняли релігію від греків у час Володимира, князя Руси, і берегли її дотепер без якої-небудь іншої схизми або єресі, в постійному послусі Константинопольському патріархові. Ті русини, хоч є їх велике число, за малими винятками належать до простолюддя, простого походження і майже всі вони селяни» [Хома І. о. д-р. Київська митрополія в Берестейському періоді.- С. 14-15]. Не обійшов увагою Ю. Руджджері наявність на Русі великої кількості церков, а також того, що руські «священники є противенством до італійських» [Там само.- С. 15]. Вразила нунція і ще одна місцева особливість – календарна відмінність: «У Львові, - свідчив Ю. Руджджері, - є русини, які мають рік з десяти місяців, місяць з шістьох тижнів» [Там само].

Відтак, якщо не брати до уваги спостереження про календар, то уповноваженим представникам Апостольської Столиці, які перебували на теренах доволі «обзахідненої» Львівської Русі, впадало в очі типове: «православність» русинів, їх реформаційно-гуманістичні потяги та конфесійна толерантність. Переконливості цим твердженням додає польськомовний «Опис дороги» («Wypisanie drogi») Бенедикта Гербеста – твір про мандрівку автора-русина батьківськими місцями Перемищини, який вийшов друком 1566 р. і був присвячений львівському каштеляну Станіславу Гербурту [Herbest B. Wypisanie drogi (1566) // Студинський К.

Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI - початку XVII ст.- Л., 1906.- Т. 5.- С. 1-20]. З його тексту, зокрема, довідуємось про різні церковні угруповання, що загіздилися в рідному краї Бенедикта Гербеста. Свої враження від баченого, а особливо від співбесід з представниками кількох віросповідань, зводив мандрівник до думки про унію, богословський ланцюг якої він розтягнув між Ферраро-Флорентійським та Тридентським соборами. Характерно, що, ґрунтуючи унійні побудження на флорентійському «перелозі» - соборних гарантіях, які передбачали правочинність східного обряду та допускали шлюб православних священників, Б. Гербест покликувався на власні спостереження, яких набув у Львові, де, між іншим, протягом 1564-1565 р. високу посаду члена капітули обіймав майбутній архітектор унії П. Скарґа [Сушко О. Епізод з життя П. Скарґи // Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка.- 1904.- Т. LVI.- Кн. 2.- С. 3].

Надійною основою, яка мала б сприяти подоланню можливих труднощів на шляху православно-католицького замирення, вважав автор «Опису дороги» привілеї польських королів, які вони надали православної Церкві у 1443 р., а в 1537 р.- поновили. Словом, ідею унії Б. Гербест вважав гарною ознакою часу і, вказуючи на коловерт унійних зрад та спроб навернення, висловлював впевненість, що Русь нарешті збагне її високу релігійну значущість. «Зневажили свого часу греки папу: вибрав Господь Бог собі нас – поляків, німців, угорців, а греків наостанок віддав у владу туркам; так само і в наш час відступили німці і угорці від віри, і деякі поляки стали їм в цьому допомагати, а Господь Бог що? Вибрав собі прездоровий народ Індії і на інших нових островах, землях, країнах, на які переніс свою милість ... може Господь Бог, - промислительно зрікав Б. Гербест, - як в Індії, так і в нашій Русі з нами поєднає» [Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика Римской Курии на украинских землях XVI-XVII вв.- К., 1989.- С. 10].

У подальшому «Опис дороги» підпорядкований завданню розвінчання істотності причин, які призвели до церковного розколу християнства і якими він пояснювався тоді. На переконання Б. Гербеста, «невміння» православних та «наклепи» противників православно-католицької злуки можуть бути подоланими. Цей оптимізм він підкріплював, спираючись на позицію безіменного «батька руського», - мабуть, великого литовського князя Костянтина Острозького, який дав згоду на поєднання з Римом, але за обов'язкової умови – погодити цю справу з митрополитом Київським та з Константинопольським патріархом. Унійні плекання Б. Гербеста жили надії й численного православного загалу Речі Посполитої, а винятково тих віруючих

східного обряду, які вже встигли зректися нових вчень занадженних до толерантної Польщі протестантських «мерчандайзерів».

Отже, в особі Б. Гербеста доцільно вбачати продовжувача унійної естафети, на формування об'єднаних поглядів якого могли мати безпосередній вплив засади його старшого і ще живого попередника Станіслава Оріховського. У кожному разі, якщо припущення деяких вчених про можливість зустрічі Б. Гербеста та С. Оріховського під час описуваної подорожі небезсумнівне, то безперечне інше: в 50-60-х роках XVI ст. ідеї Станіслава Оріховського, в т. ч. і про церковне об'єднання на основі рівності католицького та православного віросповідань, були популярні, а самим Б. Гербестом, як то можна зрозуміти з його схилення перед «рутенським Демосфеном» на сторінках «Опису дороги», глибоко шановані.

Мріяли про міжцерковне замирення й ортодоксальні католики. Проте більшість з них трималася позиції єдиної істинної католицької Церкви. Згадати б першого польського нунція в Речі Посполитій Вармійського єпископа Станіслава Гозія! Щирі унійні інтенції та надії на співпрацю в Христі гріли також серця членів «громад Ісуса», місійна праця яких знайшла підтримку у Речі Посполитій ще до ухвалення тридентських постанов. Так, у 1555 р., тобто в пору найбільшого «напруження реформаційного руху в Польщі» [Сушко О. Предтеча унії // Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка.- Л., 1903.- Т. LIII.- Кн. III.- С. 9], прибув до польського королівства Альфонс Сальмерон. Це з його слів довідався Рим, що в «Польщі майже уся шляхта затроєна єресями» [Сушко О. Впроваджене єзуїтів до Польщі // Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка.- Т. LVIII.- Кн. 2.- С. 30). Через три роки до Польщі завітає Петро Канізії – автор знаменитого «Катехизису», що протягом півтораєста років витримав понад чотириста видань, а також його співбрат Теодор Жерар. Дещо пізніше місце в Господі спочилого Теодора Жерара заступить Домінік Менджіні – один із свідків розвою протестантизму, а водночас чи не найглибшої кризи католицької Церкви в Польщі. Але персонально згадані єзуїти були тими першими ластівками, котрі лише започатковували так би мовити «неофіційну» Контрреформацію. Що ж до ідеї злуки православної та католицької Церков, то вона предтечами офіційно запрошених єзуїтів не порушувалася, хоча по-різному і не завжди ясно нуртувала душі представників обох церковних відгалужень.

Тим часом у Польщі відбулося кілька заходів, спрямованих на перегруповання міжконфесійних сил, під якими розуміємо з'їзд протестантів 1560 р., зусилля литовських реформаторів з об'єднання з богемськими братами, що мали місце у Буженіні 1562 року [Соколов И.

Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках.- М., 1880.- С. 252], дієцизальний синод представників католицького кліру (1561 р.) тощо. Чимало важив у цьому контексті й королівський привілей 1562 р., згідно з яким право вільного сповідання й рівності перед законом одержали всі без винятку християни Речі Посполитої.

Відтепер Річ Посполита «мала право пишатися, що нема в світі країни, де б так шанувалися свобода совісті, думки, слова і діла... Але свобода, - напучливо констатує історик, - сягнувши межі свого розвитку, страчує себе... Так сталося і в Польщі» [Костомаров Н. Исторические монографии и исследования.- СПб., 1880.- Т. III.- С. 194], яка, за влучним визнанням Станіслава Гозія, перетворилася на «притулок еретиків» [Krasinski W. Geschichte der Ursprungs, Forschritys und Umfalls der Reformation in Polen und ihres Ein flusses auf den politischen, sittlichen und literar...- Leiprig, 1841.- S. 383]. Не допомогли при цьому і застереження блюстителів католицької ортодоксії, які завчасу помітили цю загрозову обставину і доволі рано стали бити на сполох [Morawski S., ed. Acta synodu prowincjonalnego lwówskiego w roku 1564 odbytego z actow Konsystorza metrop. lwówskiego.- Lwów, 1860.- S. 275]. Коли ж відкрились очі владоймущим і вони збагнули серйозність становища, то було пізно: Річ Посполита вже знаходилась на вершині релігійного анархізму.

Ось тоді урядовим розпорядженням і було офіційно запрошено до королівства одинадцять членів «громад Ісуса». Це сталося березневими днями 1565 р. Властиво з цієї календарної дати розпочалося здобуття Орієнту. Не для всіх помітно церковна фортуна Польщі, що донедавна так мило посміхалась нововірцям, обрала своїми улюбленцями братів-єзуїтів. Одним з перших ту щасливу мить пережив і радо з неї скористався провінційний настоятель єзуїтів Польщі Франциск Суньєр [Сушко О. Предтеча унії // Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка.- Т. LXI.- Кн. V.- С. 9]. Під його духовним наглядом лункий гомін подвижників ордену рознісся мало не по всій Речі Посполитій. Як перед тим реформатори взялися єзуїти за проповідь польською мовою; на подив ентузіастично провадилася робота з видання церковно-релігійної літератури прокатолицького змісту. Внаслідок цього книжковий «базар» Польського Королівства заповнили твори з усієї гами міжконфесійних питань, на яких «головно виробилася й виполірувалася польська літературна мова» [Грушевський М. С. Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII віці.- К.- Львів, 1912.- С. 41].

Крім того, було сформовано загін покровителів єзуїтського ордену. В його рядах – славні польські родини Гозіїв, Пшеромських, Носковських та ін. Об'єднані завданням «направи речі посполитої» [Там само.- С. 38-39], вони заопікувались реформуванням Краківської академії,

а також вдалися до конкретних кроків по заснуванню мережі єзуїтських колегій. За зразок духовних закладів такого типу могла правити Брунсберзька колегія, звідкіля, починаючи з 1565 р., провадилась активна пропаганда на Польщу, Велике Литовське князівство, Московське царство, а також на Молдавію та країни Скандинавії.

Головні зусилля по відкриттю першої польської єзуїтської колегії були зосереджені в м. Познані, де, за свідченням сучасника, «новаторська буря шаліла мов зараза» [Сушко О. Предтеча унії // Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка.- Т. LIII.- Кн. III.- С. 138]. Щоб у тому впевнитися наведемо уривок з допису Вікентія Портико – папського нунція, який прибув до Польщі 1568 р. і, сповіщаючи про свої перші враження, між іншим, зазначає: «Ті всі народи не говорять тою самою мовою, але в тім королівстві чути три мови між собою цілком різні, одна з них ділиться на дві, що різні в письмі, але подібні у вимові, себто мова польська і пруська (!). Польська вживає азбуки латинської, а пруська грецької, але прусаки помножили їх до числа 48. Та мова є спільна для Чехії, Хорватії, Словенії, хоч з малими змінами» [Хома І. о. д-р. Київська митрополія в Берестейським періоді.- С. 15].

Якщо в цьому повідомленні замінити помилково вжите «пруська» на «руська» мова і зважити на необхідність налагодження друку зрозумілою для простолюду мовою, то утилітарний сенс організації навчального процесу в межах України видасться настільки ж очевидним, як і простим за методикою свого можливого втілення. Адже за «місійного папи» Григорія XIII досягнення унії між православною та католицькою Церквами дорівнювало відновленню постанов Ферраро-Флорентійського собору.

З таких засновків виходив також Юлій Руджджері, який вважав достатнім вислати в Московію посла від Папи і довести до відома флорентійський акт злуки Грецької та Римської Церков. Таку ж мету переслідували посланці Папи до православних Церков Греції, Вірменії, Сирії, Індії та інших країн. Однак реальний перебіг подій у Речі Посполитій, а передусім королівський мандат від 20 жовтня 1569 р., ідилічні сподівання на відновлення та навічне об'єднання християнського світу в одну монолітну церковно-релігійну спільноту розвіяв вщент. Покладаючи за мету «очищення... саду Господнього від очевидних пороків та беззаконня» [Любович Н. Начало католической реакции и упадок реформации в Польше.- Варшава, 1890.- С. 174], наказ Сигізмунда II Августа (1548-1572) гарантував католицькому духовенству державну підтримку, а відтак став ще однією спонукою до рішучого антипротестантського наступу.

Цим правом скористалися також єзуїти, оглядаючи діяльність яких М. Грушевський підкреслював: «Зручною проповіддю, і ще зручніше веденою школою, приладженою до вимог і поглядів польської шляхти, забрали вони в свої руки виховання всього цвіту аристократії й можнійшої шляхти й помирили шляхту з «солодким ярмом» католицтва» [Грушевський М. С. Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII віці.- К.- Львів, 1912.- С. 40].

Напевне, нікому тоді й на гадку не спадало, що під вельми поважним гаслом «Ad maiorem gloriae Roma» («Від величчя до перемоги Риму») Польща вирушила назустріч своїй державній катастрофі. Подією, що призвела до наближення цієї вибухонебезпечної ситуації, стала Люблінська унія 1569 р. Згідно з її ухвалами, що підсумували цілий етап суспільно-політичного розвитку Речі Посполитої, українські землі Литовської держави відходили до Польщі. Залишаючи русинам місцеве право, руську урядову мову, церковні привілеї 1563, 1565 та 1568 років, Люблінська унія здемаскувала невідрадне становище Руського воєводства, чие життя, в'яжучись «тисячними нитками» [Там само.- С. 14] з польською культурою, ніяк не могло сподобити себе до нових вимог. У стані «своєї безсильності й безвиглядності» [Там само.- С. 30], а головне небажання приладити своє життя до польських взірців та суспільно-ідеологічної динаміки перебувала православна Церква Речі Посполитої. На відміну від затруєної реформаційними інноваціями католицької Європи тут ще скніли в мороці кризи, що потягла за собою чорні дні «летаргії й апатії» [Там само.- С. 68]. Представники книжності, літературності, - зауважує з цього приводу М. Грушевський, - почувши як жите обминає їх, безнадійно спустили руки, навіть не стараючися приноровитися самим і приноровити свою книжність, літературу до тих нових потреб і вимог життя і в почуттю своєї безсильності й непридатності для суспільності замикалися в свої келії й церкви» [Там само.- С. 30-31].

Трагізму додавало те, що, будучи однією з вищих ознак національного життя, православна Церква утримувалася коштом того чи іншого патрона, який «ледве чи був свобідний від почуття, що він з свого суспільного становища знижається до неї: робить їй ласку, коли держиться сеї пониженої, малокультурної релігії й прикрашає своїм іменем і фірмою сю релігію низших верств, народніх мас» [Там само.- С. 24].

Отже, якщо взяти до уваги спричинений Реформацією тотальний нігілізм, а також врахувати «замуленість» джерел візантійської духовності, то маємо всі підстави не лише покликатись на гіркі слова М. Грушевського, але й погодитись з тим, що: «Староруська культура, і так

зрештою занедбана й зведена до убогих обгризків в ужитку життя, в сім новім оточенні не надавалася нінащо» [Там само.- С. 15-16], а її носії мусили згадувати «сни давніх славних часів» [Там само.- С. 34], плекати горде переконання, що «своєю благородністю і славою вони не дадуть нікому першенства над собою» [Там само.- С. 34].

А тим часом життя стрімко набирало обертів. Мало-помалу «кинени в вир... шляхетського танцюристого краю, в сю оргію блискучу й привабну» [Там само.- С. 42] шляхетні сили України почали приладжуватися до нового порядку. Але сподобилися на те, і то з індивідуальною мірою сприйняття, далеко не всі. Решта, ті, що трималися старого, залишились «невинним орнаментом, одною з місцевих одмін єдиної і справжньої польської культури» [Там само.- С. 44], культури щойно спізнаної. Не вільний від останнього закиду й православний провід Речі Посполитої. Кволий, виснажений, готовий радше ображатися або бути ображеним, брався він поволі за літературні вправи і то лиш для того, щоб, передусім, зберегти староруську церковну традицію, підкреслити її зв'язок з Царгородським патріархатом та вказати на незадовільне правно-політичне становище православних у Речі Посполитій. Збіг цих, скажемо відверто, дещо докучливих претензій з контрреформаційним натиском та доволі активними протестантськими виявами (у Сандомирі 1570 р. відбувся генеральний з'їзд протестантів Польщі) зумовив солідаризацію православних з різного штибу протестантськими угрупованнями. Натомість активізація місійної діяльності членів єзуїтського ордену в церковному середовищі Речі Посполитої серед православних захоплення не викликала. У зв'язку з цим є потреба означити ставлення єзуїтів до православних християн, для чого скористаємося авторитетним судженням М.Костомарова, на думку якого спочатку члени громад Ісуса «не тільки не виявляли зневаги до грецької церкви, (а) навпаки, доводили, що її обряди та догмати, котрі встановили богонатхненні мужі, є святі й гідні поваги, але, - вказувалося далі, - грецькій церкві належало б приступити до давньої єдності з римською. Ідея сама по собі, - продовжує дослідник, - не була огидною православної церкві, яка постійно просить Бога про з'єднання церков. Найбільш ревні православні не цурались думки про таке возз'єднання, тим більше, що бачили в ньому засіб поліпшення церковного устрою, благоліпності та освіти свого духовенства» [Костомаров Н. Исторические монографии и исследования.- СПб.,1880.- Т. III.- С. 196-197].

Характерно, що на даному часовому відтинку світська влада в особах польських королів Сигізмунда I (1506-1548) та Сигізмунда II Августа була прикладом державної завбачливості в розумінні та в підходах до розв'язання питань, що стосувалися свободи віросповідання

та конфесійної рівності. Досить згадати, що саме в цей період, коли Річ Посполита зажила слави найдемократичнішої держави Європи, польський король в листі до кардинала Гозія (1571 р.) перестерігав: «Є небезпека, щоб на декому не виправдалась байка про Езопову собаку, який, випустивши із зубів шматок м'яса, погнався за тінню у воді» [Успенский Ф. Сношения Рима с Москвой // Журнал Министерства народного просвещения.- М., 1884.- № 8, июль.- С. 407]. І навіть тоді, коли шал реформаційного божевілля стелився димом війни, коли і польські селяни «під приводом євангельської свободи підняли зброю проти своїх панів і багатьох панів із своєї шляхти забили» [Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.).- К., 1990.- С. 93], 6 січня 1573 р. конвокаційний сейм ухвалив постанову про цілковиту свободу релігійної думки та правову рівність усіх конфесій.

Що ж стосується проблеми унії, то чи не найбільш виразно з приводу її запровадження висловився Стефан Баторій – ревний католик, який милувався єзуїтами, однак, коли йому представили вигоди унії «руської віри» з католицькою Церквою, польський король відповів: «Ми хвалимо Бога, що, прийшовши в Польське Королівство, знайшли великий і сильний руський народ у згоді з народами польським та литовським. У них один промисел, у них одна рівність, вони поважають один одного. Між ними нема зародків ворожості. В римських костелах і в греко-руських церквах виконуються богослужіння однаково спокійно і безборонно. Ми радіємо з цієї згоди і не вважаємо потрібним приневолювати до з'єднання з Римською Церквою Руську Церкву. Ми не знаємо, що з того може вийти і що постане згодом, але думаємо і передбачаємо, що замість єдності і згоди запровадимо чвари і ворожість між Польщею та Руссю, і поведемо їх обох до безперервних нещасть, до занепаду і кінцевої згуби» [Костомаров Н. Исторические монографии и исследования.- СПб., 1880.- Т. III.- С. 198]. З відстані чотирьохсот літ наведені слова можуть сприйматися пророчо чи ж з недовірою, або вважатися милим винятком.

Однак насправді вищий ешелон польської влади якийсь час був втіленням релігійної толерантності і щиро піклувався про поширення та розвиток християнських конфесій. Недарма в не дуже далекому й не такому, як на церковний кшталт, спокійному 1585 році смоленський каштелян Іван Мелешко, виступаючи на Варшавському сеймі, в присутності короля Сигізмунда III аж надто щиро і з відвертим етнічним притиском стверджував: «Дорога пам'ять Сигізмунда Першого, який німців, як собак не любив, і ляхів дуже не

любив за їхні хитрості, але сердечно любив Литву і нашу Русь, і в його часи жилося значно краще» [Шевчук В.О. Відродження і Реформація в українській культурі XV-XVII століть (Кілька думок до проблеми) // Філософська і соціологічна думка.- К., 1989.- № 4.- С. 75]. Те ж можна сказати і про наступників подячно згаданого короля – Сигізмунда II Августа та Стефана Баторія, які «мали однакову увагу на Церкви Божі і на віру християнську і бажали їх заховати в добрій справі, як і свої костьоли римські» [Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею.- СПб., 1848.- Т. 3 (1544-1587).- С. 3].

Отже, якщо й врахуємо, що ні в передчасі активізації контрреформаційного процесу, ні в пізніші часи українська спільнота не виявляла однакості у сприйнятті та оцінках означених тенденцій або погодимось з тим, що «жодна частина історії руського світу не піддавалася таким вигадкам, як епоха відпадиння південної Русі від Польщі» [Кулиш П.А. Материали для истории воссоединения Руси.- М., 1877.- Т. I (1578-1630).- С. VI], все одно маємо всі підстави зазначити:

- Тридентський собор відкрив можливості контрреформаційного наступу, авангардним загоном якого стали члени ордену Ісуса;

- глибока загальноцерковна криза християнства сприяла піднесенню ідеї православно-католицької унії на теренах Речі Посполитої, що, зокрема, знайшло теоретичне обґрунтування та помісне вираження в «Описі дороги» Б. Гербеста;

- державна підтримка діяльності польських єзуїтів, які в стислі терміни розгорнули широку мережу навчальних закладів, а відповідно й пропаганду, заклала основи їхніх майбутніх перемог на церковному полі Речі Посполитої, в т.ч. і в контексті заохочень до православно-католицької унії;

- попри закономірність, якою було викликане релігійне вільнодумство, та його підтримку урядовими сферами Речі Посполитої належить визнати, що реформаційний рух об'єктивно зумовив суспільно-ідеологічну дестабілізацію церковно-релігійного життя Речі Посполитої, складовою частиною якої був український етнос.

БОРІТЬБА МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО ЗА УТВЕРДЖЕННЯ ЗУНР (1918-1923 рр.)

Восени 1918 р. очевидним став розпад ослабленої війною Австро-Угорської імперії. Враховуючи існуючі претензії поляків на територію Галичини, першочерговим завданням українського парламентського представництва стало здійснення підготовки до переобрання влади в краю. З його ініціативи 18-19 жовтня 1918 р. у Львові відбулась конституанта - "представницьке зібрання (близько 500 чол.) українських послів до парламенту та крайових сеймів Галичини і Буковини, єпископату, делегатів українських партій..."[Литвин М., Науменко К. Історія ЗУНР.- Львів, 1995.- С. 28].

Митрополит Шептицький, як член Палати Панів віденського парламенту, прийняв участь у цій політичній нараді. Внаслідок довготривалих дебатів конституанта проголосила себе Українською Національною Радою з повноваженнями парламенту та ухвалила свій статут. Опираючись на право самовизначення народу, Українська Національна Рада проголосувала за створення незалежної Української Держави в межах Австро-Угорщини.

21 жовтня у великому залі Народного Дому відбулася чергова нарада Української Національної Ради. Митрополит Шептицький брав участь в обговоренні питань надання населенню загальних конституційних прав та безпеки національно-культурних прав меншостей. Ще напередодні проголошення Української держави греко-католицька ієрархія рішуче стала на бік українців. Свідченням цього став факт відмови Митрополита на пропозицію маршалка галицького сейму Незабитковського увійти до складу польсько-української комісії у Львові, "яка тимчасово урядувала б аж до винесення вироку союзними державами і перешкодила б кровопролиттю"[Цвенгрош Г. Митрополит на сторожі держави//Літопис Червоної Калини.- 1994.- №1.- С. 3].

9 листопада 1918 р. Українська Національна Рада створила Державний секретаріат (уряд), а 13 листопада проголосила назву новоствореної держави – Західноукраїнська Народна Республіка (ЗУНР).

Після того, як українські збройні формування застосували в боях артилерію, до митрополита Шептицького, який в 1914 р. вміло здійснив

* БІЛАС Я.І.- випускник аспірантури кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

роль посередника між польською та українською сторонами, приватно звернувся граф Пінинський. Боячись проявів анархії та грабунків у Львові, він прохав митрополита Андрея обговорити це питання з членами Національної Ради. А.Шептицький завжди був прихильником мирного вирішення всіх виникаючих проблем. Тому 12 листопада 1918 р. він надіслав листа до Делегації Національної Ради у Львові, в якому наполегливо рекомендує приступити до переговорів за “пацифікацію Львова”, оскільки місту грозить “катастрофа” [Центральний державний історичний архів України у м.Львові (далі – ЦДАУ у м.Львові).- Ф. 408 (Греко-католицький митрополичий ординаріат, м. Львів), Оп. 1.1.- Спр. 574 (Листи Шептицького А. духовним і світським особам в Польщі та закордоном із суспільно-політичних питань. 1918-1914 рр.).- Арк. 4]

16 листопада митрополит Андрей, продовжуючи свою посередницьку місію, звернувся до воюючих сторін із листом, в якому закликав піти на взаємні поступки, щоб повернути “нашому місту та всім мешканцям так бажаний мир...”[Кузьма О. Листопадові дні 1918 р.- Львів, 1931.- С. 343].

Усвідомлюючи, що політичні симпатії Антанти належать Польщі, а не новоутвореній ЗУНР, митрополит Андрей намагається заручитися підтримкою голови французької коаліційної місії в Яссах маркіза де Беллоу. В листі до нього від 25 листопада 1918 р. Шептицький доводив, що приєднання Галичини до Польщі є неоправданим. І якщо галицькі українці не воювали на стороні Антанти, то ця обставина, на його думку, повинна компенсуватись тим, що “українці в армії російській проливали кров для справи Антанти” [Державний архів Львівської області (далі-ДАЛО).- Ф.1.(Львівське воєводське управління, м.Львів. 1920-1939 рр.).- Оп.52.- Спр. 10 (Донесення Міністерству внутрішніх справ про націоналістичну агітацію А.Шептицького. 1918-1921 рр.).- Арк. 29].

Зустрічі митрополита Шептицького з архієпископом Більчевським, які відбулися 30 грудня 1918 р. і 18 січня 1919 р., були присвячені обговоренню питань “припинення воєнних дій, зокрема, про видання відозви до командування воюючих сторін, обмін військовополоненими та створення офіційної делегації, яка розпочала б акцію примирення” [Красівський О. За українську державу і церкву. Громадська та суспільно-політична діяльність митрополита Андрея Шептицького в 1918-1923 рр.- Львів, 1996.- С.12].

Воєнні події 1918-1919 рр. стали важливим випробуванням як для всієї галицької спільноти, так і для греко-католицької церкви. Інкримінуючи греко-католицькому духовенству “антипольську пропаганду”, польська влада розпочала проти кліру репресії та терор. Митрополит Шептицький був ізольований польською міською владою в

своїх палатах. У святоюрській резиденції зробили обшук і вилучили особисту кореспонденцію. Впродовж 1919 р. вивезено в глиб Польщі 375 священників, 44 ченці, 41 черниця і 6 кандидатів духовного стану” [Нагаєвський І. Історія української держави двадцятого століття.- К., 1994.- С. 382].

Протест митрополита Андрея вилився у листі до маршала Пілсудського, який був написаний 26 червня 1919 р. Розкриваючи важке становище українського населення, спричинене зловживаннями польської влади, він наголошував, що така “фальшива” політика збільшує “уже і так велику прірву, відділяючу українців від поляків” [Koko E. Metropolita Andrzej Sheptycki a panstwo polskie w latach (1918-1939). Materialy z sesji naukowej pod redakcja Tadeusza Stegnera.- Gdansk, 1995.- S. 57]. Турбуючись також долею кліру, А.Шептицький клопотав про звільнення ув’язнених греко-католицьких священників.

У листі до голови Державного Секретаріату Сидора Голубовича від 27 лютого 1919 р. митрополит “усилено” наполягав на “випущенню на волю інтернованих парохів”, дозволу для них повернутися до своєї праці [ЦДІАУ у м.Львові.- Ф.408 (Греко-католицький митрополичий ординаріат, м.Львів).- Оп. 1.- Спр. 574 (Листи Шептицького А. духовним і світським особам в Польщі та за кордоном з суспільно-політичних питань. 1918-1944 pp.).- Арк. 6]. Уже 9 березня священники були звільнені і змогли приступити до виконання душпастирських обов’язків.

24-26 серпня 1919 р. у Перемишлі відбулася XXVII конференція Галицького єпископату. В результаті її роботи був прийнятий пастирський лист греко-католицьких владик до духовенства і вірних. В листі констатувався факт, що відколи польські війська зайняли край, “тисячі невинних жертв мирного населення ув’язнені по тюрмах...і зносять невисказані фізичні і моральні терпіння”. З болем сприймаючи біду свого народу митрополит Шептицький та єпископи Коциловський і Хомишин торкалися помилок, допущених керівництвом ЗУНР. “Здається,- писали вони, - що терпимо і через тих, що більше дбали про свою наживу, чим про добро народу, що не вміли для загального добра пожертвувати власну користь...” [Послання пастирське А.Шептицького, Гр.Хомишина, й.Коциловського до Всечесного духовенства і вірних.- Перемишль, 1919.- С. 3-4, 5].

Конференція також оформила звернення-протест до графа М.Тишкевича, який очолював Українську дипломатичну місію в Парижі. А.Шептицький підписав протест у Львові 27 серпня 1919 р. та доручив Леву Сембратовичу доставити документ за призначенням [Цвенгрош Г. Митрополит на сторожі держави//Літопис Червоної Калини.- 1994.- №1-3.- С. 5]. Галицький єпископат мав намір через М.Тишкевича повідомити

Мирну Конференцію про “нелюдське поводження польської армії у Східній Галичині” та опротестувати такі дії [Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника (далі-ЛНБ. ВР).- Ф. 9(Окремі надходження).- Спр. 1069 (Протоколи конференцій єпископів Львівського, Перемиського, Станіславівського. 1902-1939 рр.).- Арк. 30]. Оскільки Паризька Мирна Конференція 25 червня 1919 р. надала Польщі право тимчасової адміністрації краю, митрополит Шептицький домагався, щоб М.Тишкевич клопотався “там, где того потреба автономію і свободу нашої Церкви в відношенню до держави”[Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника (далі-ЛНБ. ВР).- Ф. 9 (Окремі надходження).- Спр. 1069 (Протоколи конференцій єпископів Львівського, Перемиського, Станіславівського. 1902-1939 рр.).- Арк. 30].

В умовах польської окупації Галичини, кардинальних розбіжностей між урядами ЗУНР та УНР, подальшої віри галичан у справедливе вирішення Антантою їхнього питання та небезпеки, яку випромінювала більшовицька експансія, митрополит Шептицький зробив спробу силою свого авторитету знайти підтримку у Апостольського престолу та інших країнах Європи і Америки. Трирічна подорож Митрополита на Захід переслідувала апостольсько-візитаторську, гуманітарну та політичну мету. А.Шептицький перш за все повинен був скласти папі Бенедикту XV звіт про діяльність греко-католицької церкви і особисто дізнатися про стан греко-католицьких парохій за кордоном. По-друге, Митрополит надіявся отримати від української діаспори матеріальну допомогу жертвам першої світової та польсько-української воєн. По-третє, і, мабуть, найголовніше, він намагався виборювати визнання незалежності ЗУНР, солідаризуючись із дипломатичною діяльністю уряду Є.Петрушевича у Парижі.

Покидаючи Галичину, Митрополит писав: “Виїжджаю не без непокою про все, що тут лишаю... ся подорож є потрібна для Церкви і Народа... Я тільки певний, що треба всіх середників ужити, щоб рушити з безвихідного положення, в якому ми опинилися”[ЛНБ. ВР.- Ф. 11 (Барвінський Олександр (1847-1927)- педагог, історик, громадський та політичний діяч).- Спр. 2875/п.166 (Листи А.Шептицького до О. Барвінського).- Арк. 10-11].

16 грудня 1920 р. митрополит Шептицький прибув до Риму. Приїхавши в Рим, А.Шептицький не відвідав польського посольства, як це було прийнято. Відстоюючи державну незалежність Східної Галичини, митрополит засвідчив, що його візит до посла міг трактуватися як політичний. Польський уряд у такому випадку ствердив би, що “ми визнали приналежність Східної Галичини до Польщі”[Красівський О. За

українську державу і церкву. Громадська та суспільно-політична діяльність митрополита Андрея Шептицького в 1918-1923 рр.- Львів, 1996.- С. 12].

Папа Бенедикт XV надав митрополиту Шептицькому за період його перебування у Римі три аудієнції. В розмовах з Папою Митрополит охарактеризував становище греко-католицького духовенства в Галичині, його позицію щодо української держави, його єдність із світськими чинниками в боротьбі за права українського народу в умовах польської окупації. Під впливом візитів ієрарха греко-католицької церкви, 24 лютого 1921 р. Папа написав Апостольський лист - "Письмо Святійшого Отця до українського народу". Митрополит Шептицький подав зміст цього листа в своєму зверненні до співвітчизників. Бенедикт XV характеризував український народ як такий, "що більше, чим який другий нарід, зазнав грози сеї великанської боротьби", а "всі тільки тим провинились, що кріпко тримались свого обряду" [ЦДІАУ у м.Львові.- Ф. 408 (Греко-католицький митрополичий ординаріат. м.Львів).- Спр. 7 (Прощальне письмо Архипастиря перед виїздом до Америки.- Арк. 6 зв)].

4 квітня 1921 р. А.Шептицький, виконавши свою політико-дипломатичну та релігійну місію у Ватикані, покинув Рим. Його подальший маршрут пролягав через Францію, Швейцарію, Бельгію, Голландію, Англію. Завдяки Ватиканському дипломатичному паспорту, що відкривав двері найвищих представництв, Митрополит отримав можливість відстоювати право українського народу на власну державність перед європейськими державами.

Польська влада, яка пильно стежила за міжнародними зв'язками А.Шептицького особливо занепокоїлась після його зустрічей з французьким президентом А.Бріаном і англійським прем'єром Д.Ллойд Джорджем. В ході розмови з Митрополитом президент Франції зазначив, що якщо українці погодяться "шляхом взаємного порозуміння на місці" вирішувати проблему "державницької приналежності Східної Малопольщі і врегулювання польсько-українських відносин", то можуть "розраховувати на підтримку Франції" [Archiwum Act nowych w Warszawie (AAN). Ministerstwo spraw Zagranicznych, sygn. 208.- S. 110]. Що стосується Л.Джорджа, то він "кілька разів дав зрозуміти, що є симпатиком українців" Контакти з цими впливовими діячами видавались настільки результативними, що "друзі А.Шептицького у Львові заговорили про добрі перспективи "незалежної Східної Галичини" [Цвенгрош Г. Митрополит на сторожі держави // Літопис Червоної Калини.- 1994.- № 1-3.- С. 5]

З 17 листопада 1921 р. А.Шептицький перебував у США. 20 листопада він виступив перед українською діаспорою Філадельфії,

зазначивши, що “єдністю і пошануванням влади і авторитету будуються держави, і тим вони сильні, де цього немає, найсильніша держава мусить завалитися” [Цит. за: Марунчак М. Митрополит Андрей Шептицький на Заході 1920-1923.- Вінніпег-Едмонтон, 1981.- С. 27]. В розмові з українським дипломатичним представництвом в США А.Шептицький зазначав, що “коли б сталося таке, що Рада Амбасадорів віддала б Галичину Польщі, я почував би за собою вину, що будучи в європейських столицях і в Вашингтоні, не робив усього можливого, щоб заступитись і оборонити нашу справу” [Там само.- С. 28].

15 березня 1923 р. Рада Амбасадорів вирішила справу Східної Галичини на користь Польщі. Українські землі відтепер ставали частиною Польської держави. Перебуваючи в такий відповідальний для українського народу момент у Парижі, Митрополит на аудієнції у прем'єр-міністра Франції Р.Пуанкаре висловив протест проти визнання прав Польщі на Східну Галичину [Громадський Вісник.- 1923.- 24 берез]. Позитивних наслідків для України розмови А.Шептицького із главою держави та впливовими політиками не дали.

Після трьохрічної відсутності Митрополит вирішив повернутися до Львова. Польська громадськість не могла пробачити йому боротьби за державну незалежність українського народу. Президія дирекції поліції у Львові звернулась 9 липня до Міністерства внутрішніх справ у Варшаві, висловивши занепокоєння, що повернення Митрополита може викликати “небажані форми протесту” польської громадськості [ДАЛО.- Ф. 1 (Львівське воєводське управління, м.Львів, 1920-1939 рр.).- Спр. 79 (Листування з польськими буржуазними організаціями і староствами про приїзд у Львів уніатського митрополита А.Шептицького. 28 січн. 1922 р.- 16 липн. 1923 р.).- Арк. 18].

Польський уряд поставив Митрополиту умови, виконання яких зробить можливим його повернення. А.Шептицький повинен був: “видати пастирський лист до духовенства і віруючих, в якому Митрополит засвідчував би своє послухенство польським властям; не повідомляти дати свого приїзду до Львова і в перші дні повернення скласти візит президенту Польщі для засвідчення своєї лояльності до держави” [Красівський О. За українську державу і церкву. Громадська та суспільно-політична діяльність митрополита Андрея Шептицького в 1918-1923 рр.- Львів, 1996.- С. 38].

12 липня А.Шептицький підготував пастирський лист французькою мовою, узгодивши його зміст із папою Пієм XI. Зміст листа не задовільнив вимог варшавського уряду, оскільки в ньому Митрополит не торкався політичних питань. Польська влада не дала згоди на спробу О.Бачинського опублікувати пастирське послання А.Шептицького у

Львові. Розглядаючи лист на спеціальному засіданні Політичного Комітету Ради Міністрів Речі Посполитої, польські державні діячі прийшли до висновку визнати звернення Шептицького “як незадовільне”. “В ньому немає навіть згадки про Польську державу, ні про визнання зверхності влади; в тон же час є в ньому місця, які недвозначно засвідчують, що Митрополит не змінив свого неприхильного ставлення до Речі Посполитої і не планує стати щодо неї на шлях лояльності”, - зазначалось у протоколі засідання [AAN. Protocoly Posidzen Komitetu politycznego Rady Ministrow.- р. № 50, 17.07. 1923.- S. 196]. Передбачалось запропонувати Митрополиту написати нового пастирського листа, який відповідав би урядовим вимогам. Проте, було уже запізно: він виїхав з Риму до Відня, а далі – у напрямку Галичини.

А.Шептицький розумів, які труднощі очікують його при поверненні до краю. Він навіть приготувався до найгіршого, тобто до смерті. Про це свідчить його лист до Папи, написаний напередодні виїзду з Риму (липень 1923 р.), в якому митрополит пише про можливу смерть як “допуст Божої волі”, як наслідок виконання своїх завдань та обов’язків перед церквою і вірними [Гринчишин М. Митрополит Андрей – пастир Христового стада // Світло.- 1991.- Ч. 10.- С. 385-386].

22 серпня хворого А.Шептицького (загострення поліартриту) на носилках занесли до спального вагону поїзда, який вирушав з Відня до Катовіц. По дорозі його було інтерновано в Познань, за версією влади - для гарантії безпеки. Міністр віросповідань і просвіти Гломбінський в одному із інтерв’ю звинуватив А.Шептицького в антипольській агітації та активній підтримці віденського уряду Є.Петрушевича. Цим насправді пояснювалось тимчасове затримання владики у Познані [Марунчак М. Митрополит Андрей Шептицький на Заході 1920-1923.- Вінніпег-Едмонтон, 1981.- С. 40].

На захист митрополита Андрея виступив папа Пій XI, який вбачав у діях польського уряду приниження авторитету Церкви, а також папський нунцій у Варшаві Л.Лаурі. 14 вересня під тиском світової громадськості та українців Галичини польський уряд прийняв рішення дозволити А.Шептицькому повернутися до Львова, поставивши умову, що Митрополит повинен засвідчити свою лояльність Польській державі візитом до президента С.Войцеховського. 4 жовтня А.Шептицький зустрівся із С.Войцеховським у літній резиденції президента в Спалі. Після 10-хвилинної аудієнції Митрополит вирушив до Львова.

Трирічна подорож Митрополита країнами Західної Європи та Америки не досягнула основної політичної мети. Добитись на міжнародній арені незалежності Галичини не вдалося. На заваді стала несприятлива для українців зовнішньополітична розстановка сил. Країни

Антанти зробили ставку на сильну Польщу, як буфер перед загрозою більшовицької експансії. Щодо внутрішньополітичних причин поразки українських національно-визвольних змагань, то сам А.Шептицький розкрив їх після приїзду до Львова. Виступаючи на конференції перед студентами-богословами, Митрополит зазначив, що як українська інтелігенція, так і військо багато недопрацювали. На його думку, справу погубили: “бунти в Золочеві-Дрогобичи, бунти Гнилиць, Мокротина і інших сіл, опущені фронти”, “поміч наших придніпрянців”, “гниль і прогріхи нашого Правління, що нам копали яму” [Цит. за: Забава І. Три моменти з життя ювілята митрополита Галицької України Андрея Шептицького // Місіонар (Філадельфія).- 1930.- Ч. 11.- С. 368].

Але боротьба Митрополита не була марною. Його заслугою було те, що він зумів звернути увагу міжнародних політичних кіл та світової громадськості на складне політичне становище українського народу. Тому подорож Митрополита, попри все, була результативною. Суспільно-політична діяльність А.Шептицького в 1918-1923 рр. сприяла подальшій боротьбі українського народу за свої політичні, національно-культурні та релігійні права.

IV

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

*І.Воробйова** (м. Київ)

КУЛЬТ СВЯТОЇ ВАРВАРИ У КИЄВІ

Київ – “Єрусалим землі Руської” з його святинями, чудотворними іконами, церквами, монастирями завжди приваблював тисячі паломників. Здавна однією з найбільш популярних святих Києва була великомучениця Варвара.

Народилась вона в єгипетському місті Гелиополі в шляхетній заможній родині. Її мати рано померла, а батько Діоскор, який сповідував язичницьку віру, був грубою, жорстокою і дуже впливовою людиною.

* ВОРОБЙОВА І.П.- аспірантка відділу історії України середніх віків Інституту історії України НАН України.

Він любив свою дочку, і, коли дівчинка підросла, пропонував їй наречених – найкрасивіших і найбільш знатних юнаків. Але Варвара відмовлялась від них. Незабаром Діоскор дізнався, що його донька таємно хрестилась. Це був час правління імператора Максиміліана, відомого масовими переслідуваннями християн. Сповідування християнської віри тоді розцінювалось як державний злочин, прихильників нової релігії очікували тортури і смерть.

Діоскор сам відвів Варвару до начальника області Мартіана з проханням піддати її жорстоким тортурам. Він погрожував відмовитися від дочки, якщо вона не повернеться до віри батьків. У 306 р. Варвару засудили до страти. Батько сам виконав вирок, відтявши їй голову. Тієї ж миті Діоскор був спалений блискавкою [Филарет. Жития святих, чтимых православною церковию, со сведениями о праздниках Господских и Богородичных, и о явленных чудотворных иконах (декабрь).- М., 1888.- С.25-30.; Аверинцев С.С. Софія – Логос. Словник.- К., 1999.- С.46-47].

В Києві центром культу св. Варвари став Михайлівський Золотоверхий монастир, закладений 1108 р. київським князем Святополком-Михайлом. Головною святинею обителі були моці великомучениці, які зберігались у церкві Архістратиґа Михаїла. Появу моців св. Варвари в Києві пояснювали тим, що перша дружина Святополка Варвара, дочка візантійського імператора Олексія Комніна, нібито принесла їх із Царгорода [Макарий. История Русской Церкви.- М., 1995.- Кн. 2.- С.238] Насправді, Олексій Комнін не мав дочки на ім'я Варвара. Таким чином, обставини появи в Києві моців св. Варвари ще сховані під покровом таємниці.

1240 р., під час навали Батия, моці св. Варвари сховали під кам'яними сходинками, які вели на хори. Михайлівський собор, як і весь монастир, був розграбований монголо-татарами, але моці святої великомучениці вціліли.

Відродження обителі почалось на початку XVI ст. стараннями ігумена Макарія. Моці св. Варвари були поставлені за лівим кліросом поблизу північної стіни храму Архістратиґа Михаїла. Там їх бачив Еріх Лясота, який скурпульозно занотував, що на лівому боці навпроти головного вівтаря лежить у домовині тіло св. Варвари, доньки одного царя, дівчини років 12-ти [Петровский С. Златоверхий Михайловский монастырь в Киеве.- Одесса, 1902.- С.50-54]

За свідченням мандрівників, у першій половині XVII ст. моці великомучениці знаходились вже в особливому приділі. Точна дата спорудження приділу невідома. Вперше про нього згадував 1631 р. Іов Борецький, який замовив київському столяру Роману два нових іконостаси для Введенського і Ваваринського приділів. На початку XVIII

ст., старанням київського генерал-губернатора Дмитра Голіцина приділ був перебудований. В ньому було поставлено новий іконостас, що мав форму кола. Кияни не шкодували грошей, щоб прославити святу великомученицю Варвару. У 1775 р. на кошти статського радника Якова Шуйського споруджений трьохярусний іконостас. На іконах другого та третього ярусів були зображені страждання святої великомучениці. У 1818 р. приділ св. Варвари розписали сценами, які ілюструють події Священної історії. На кошти київського купця І.Зеніна іконостас Шуйського у 1877 р. замінили новим, також трьохярусним.

Гетьман Іван Мазепа пожертвував срібну раку для мощів св. Варвари, а князь Дмитро Голіцин спорудив балдахін. Графиня Ганна Олексіївна Орлова-Чесменська пожертвувала у 1847 р. храму Архістратиґа Михаїла нову раку. Мощі св. Варвари були вміщені у чудову срібну гробницю, що стояла в центрі приділу на великому випуклому срібному п'єдесталі, оточеному чавунною решіткою. По кутках знаходились чотири ангела. Рака була оздоблена сценами страждань і загибелі святої великомучениці, а над гробницею – зображення св. Варвари з короною на голові. З внутрішнього боку кришки на срібній дошці, що виготовлена у 1883 р. на пожертвування купця Шапошнікова, можна було побачити образ св. великомучениці. Дорогоцінна рака і срібний балдахін важили 24 пуди 16 фунтів. На них пішло 18 золотників срібла 84 проби. Виготовив їх петербурзький майстер срібних справ Данило Андреев. Раку, яку пожертвував Іван Мазепа, перенесли у південний приділ храму, де вона прийняла срібний ковчег із вкладеними в нього частками мощів інших християнських святих [Закревский Н. Описание Киева.- М., 1868.- Т.2.- С.533-536].

Головна святиня Михайлівської обителі збирала тисячі паломників. Вважалось, що той, хто доторкнеться до нетлінних мощів, буде врятований від тяжких і невиліковних хвороб, а також вбережеться від раптової смерті. 4 грудня (за ст. ст.), в день пам'яті св. Варвари і 8 листопада, у храмове свято, на ранній літургії мощі св. великомучениці урочисто обносили навколо Михайлівського Золотоверхого собору.

В Анфологоні, виданому Києво-Печерською типографією у 1619 р., Іов Борецький серед шанованих церквою святих вмістив і пролог св. Варварі. Феодосій Софонович склав опис чудес великомучениці, а Дмитро Ростовський (Туптало) кодифікував житіє Варвари, яка була його покровителькою, у своїх „Книгах житій”. Архімандрит Києво-Печерської Лаври Йосиф Кроковський створив на честь св. Варвари акафіст, до якого приєднав житіє великомучениці із творів Іоанна Дамаскіна, Симона Метафраста і Четьї-Мінеї [Макарий. Великия Минеи-Четии (Декабрь. Дни 1-5).- М., 1901.- л.118а].

По вівторках перед обіднею щотижнево служили молебен з акафістом і читанням житія св. великомучениці Варвари. Службу відправляв сам настоятель Михайлівської обителі з численним хором певчих. У святкові дні на раку вішали золоту лампаду з брильянтовою кісткою, на нетлінні мощі клали покров. І лампада, і покров були пожертвовані російською імператрицею Катериною II. При співанні акафіста на честь св. Варвари, а також у свята, в голові гробниці ставили ікону, на якій було зображення відтятої голови святої великомучениці. Ікону оздоблювали дорогоцінні каміння, персні, пожертвовані тими, хто отримав зцілення від мощів св. Варвари. Серед них – персні Єлизавети Петрівни та Анни Іоанівни. Олександр I подарував Михайлівському храму ікону Архістратиґа Михайла. Петро Андрійович Аракчєєв 1830 р. приклав до раки великомучениці перстень, пожалуваний йому Олександром I.

Цікава доля мощів святої Варвари. У 1644 р. за митрополита Петра Могили Київ відвідав канцлер польського королівства Георгій Осолінський. Він був впевнений: той, хто шанує св. Варвару, не помре без сповіді та причастя, і просив дати частку від мощів св. великомучениці. Йому була дана частина пальця правої руки святої. 1656 р. з подібним проханням звернувся прибулий до Києва вклонитися мощам св. Варвари Антиохійський патріарх Макарій. Частина мощів святої зберігалась у Москві в церкві святої великомучениці, на Варварці, а також на Афоні, у Пінську, Почаєві (перед тим – в родині гетьмана Івана Виговського), у Дмитра Туптала, який отримав їх 1678 р. від ігумена Михайлівської обителі Мелетія [Ростовский Димитрий. Жития святых. - К., 1999. - Кн. 4. - С.73-88].

Після захоплення Києва литовський гетьман князь Януш Радзівіл висунув вимогу, щоб йому передали дві частки мощів св. великомучениці Варвари. Одну частку гетьман віддав своїй дружині, княгині Марії, дочці Молдовлахійського господаря Василя. Після смерті Марії та частина мощів дісталась Київському митрополиту Йосифу Тукальському, який переніс їх до Канева. Пізніше вони потрапили до Батуринського монастиря св. Миколая Чудотворця. Другу частку мощів Януш Радзівіл відправив у подарунок Віленському католицькому єпископу Георгію Тишкевичу, який зберігав їх у пишно оздобленому ковчезі. Пожежа знищила будинок єпископа, але на попелищі знайшли не постраждали від вогню мощі св. великомучениці Варвари.

У 1350 р. в Константинопольському храмі св. Варвари Стефан Новгородець бачив голову св. великомучениці. З Греції в середині XVII ст. грек Мозель, який походив з царського роду Кантакузинів,

привіз руку св. Варвари. Він віддав реліквію у Хрестовоздвиженську церкву міста Луцька Волинської губернії. Через деякий час церква була буцім-то пограбована євреями, які намагались знищити святі мощі, але крадіжку було виявлено. Ковчежець з мощами св. Варвари з хресним ходом у супроводі собору та величезної кількості народу був внесений до Луцької соборної церкви св. Іоанна Богослова. Луцький єпископ Гедеон, пізніше київський митрополит, передав руку св. Варвари на зберігання до Софійського собору м. Києва. Більша частина голови св. Варвари знаходилась у ризниці церкви св. архidiaкона Лаврентія у Римі.

Популярність св. Варвари підтверджується численними легендами про її чудеса [Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх.- К., 1992.- С.260-264]. Лазар Баранович розповідав під час свята на честь св. великомучениці, що вилікувався він завдяки її мощам від тяжкої хвороби, бо з вірою пив воду, в яку було опущено руку св. Варвари. Настоятель Михайлівського Золотоверхого монастиря ієромонах Феодосій свідчив: 1655 р., за благословенням Київського митрополита Сильвестра Косова, взяв він під своє керівництво обитель. Прийшов до нього якийсь меланін з Луцька, що приніс з собою зроблену з срібла руку. Він звернувся з проханням повісити цю руку при мощах св. Варвари, щоб віддячити їй за зцілення власної руки.

Наступне “чудо”, пов’язане з мощами сталося 1670 р. Тоді киянин Іоанн Софонович тяжко захворів. І згадав він про дивовижні зцілення від мощів св. Варвари. Послав у Михайлівський монастир за водою, а тим часом рідні радили йому випити води, щоб збити жар. Іоанн Софонович відмовився, заявив, що нічого не буде пити, доки не принесуть води з руки св. Варвари. А коли напився води від святих мощів і заснув, з’явилась йому св. великомучениця Варвара і промовила, щоб усім розповідав він про своє дивне зцілення.

У різдвяний піст 1666 р. двоє служилих, Андрій і Федір, вирішили вкрати з церкви св. Михайла золото та срібло, що оздоблювали раку з мощами великомучениці Варвари. Якось вночі вони увійшли до церкви і простували до раки. Раптом пролунав страшенний грім і посипались вогняні іскри. Один грабіжник став глухим, а другий позбавився розуму. Прийшовши до тям, перший зрозумів, що спіткала їх кара Бога та св. Варвари. Він вивів свого товариша з церкви. Нічого не взявши, вони відправились додому. А через сім днів повідали про те, що сталося ієромонаху Симеону на сповіді.

За свідченням іншої легенди, 12 серпня 1669 р. один воїн, вклонившись мощам св. Варвари, розповів пономарю, як одного разу, коли був він у своєму полку, поїхав він з товаришами на сінокіс. На них напали татари, захопивши всіх у полон. Уцілів лише він один. Шкодуючи про долю товаришів, воїн подякував Богові за врятування, і тут з'явилась йому свята Варвара. Тому відправився цей воїн до святих мощів великомучениці, щоб віддячити їй за захист і розповісти всім про таке чудо.

1666 р. на воєводство до Києва прибув боярин Петро Васильович Шереметьєв з дружиною Ганною Федорівною, яка шанувала св. Варвару. Дружина Шереметьєва була вагітною і тяжко захворіла. Боярин відправив слугу до Михайлівської обителі, щоб відслужили молебень при мощах св. великомучениці Варвари. Коли слуга повернувся з повідомленням, що молебень відспівали, Ганні Федорівні стало краще. Незабаром народився в неї син Володимир.

Через деякий час у Шереметьєвих захворів син Василь, йому не допомагали ніякі ліки. Бояриня Ганна, стоячи перед образами, звернулася до св. Варвари з проханням дарувати її сину життя та здоров'я. Василь Шереметьєв видужав. Виконуючи обітницю, бояриня Шереметьєва сприяла поширенню віри у чудодійну силу св. Варвари.

Під час міжусобної боротьби 1660 р. ієромонах Феодосій переживав з приводу бідності Михайлівського монастиря. Уві сні він побачив, що св. Варвара лежить у раці, повній елею. Свята сказала, щоб Феодосій не турбувався про стан обителі, що вона їх не залише.

Афанасій Алезійович Ушаков в районі Остра був обстріляний ворогом, коли плив Десною від Чернігова. Під час перестрілки, за порадою стрільця, Ушаков звернувся за допомогою до св. Варвари. Противник змушений був відійти, оскільки на березі з'явилась допомога. Після прибуття до Києва Афанасій Ушаков замовив молебен при мощах св. великомучениці Варвари.

А 24 серпня 1668 р. якогось слюсаря Георгія мало не вбила одна людина, яка не бажала платити за виконану роботу. Георгій тяжко захворів. Видужав він, коли дав обітницю святих великомучениці. Як свідчить Феодосій Софонович, таким шляхом зцілились Іоанн Колцедан, ієромонах Йосип, чернець Гавриіл.

Серед чудес св. Варвари – свідчення стрілецького голови Івана Алезійовича Мещерінова, який завжди при необхідності звертався за допомогою до св. великомучениці, вклонившись її мощам. Так діяти Мещерінов радив і своїм стрільцям.

Настоятель Михайлівської обителі ієромонах Феодосій Софонович у травні 1659 р. прийшов у Печерський монастир на свято

св. Феодосія, де дізнався про хворобу ієродиякона Афанасія. Феодосій порадив йому прийти у вівторок до мощів св. Варвари і відслужити Божу службу в її приділі. Він нагадав, що великомучениця зцілює від хвороб. Афанасій відслужив в Михайлівській обителі, поцілував мощі святої і одужав.

А в 1660 р., у великій піст, всупереч звичаю, за яким кожний вівторок в приділі при мощах відправляли службу і молебень святих Варвари, Феодосій вирішив не співати молебен. Було йому видіння: прийшов Феодосій у церкву Архістратига Михаїла і бачить, що св. Варвара сидить криво у домовині. Він попрохав, щоб Варвара лягла, бо не можна так сидіти. Великомучениця лягла, звісивши руку та ногу. Феодосій знов попрохав її лягти прямо. Варвара звернулась з проханням допомогти їй. Там, де Феодосій трохи доторкнувся до мощів, вони відразу лягли прямо. І він зрозумів, що неправильно вчинив, коли відмінив молебень при мощах св. великомучениці.

Саме втручанням св. Варвари ченці Михайлівської обителі пояснювали те, що монастир не постраждав від епідемій морової виразки (1710-1711, 1770-1771 рр.) та холери (1830, 1847 рр.), які лютували в Києві.

Св. Варвара була популярна як серед православних, так і католиків. Західна церква шанувала великомученицю Варвару і як покровительку гірняків, захисницю при негоді та пожежах, їй присвячувались численні дзвони. З появою в Іспанії та інших країнах вогнепальної зброї св. Варвара стала покровителькою артилерії, арсеналів та порохових погребів. Порохові камери на іспанських та французьких кораблях називали *Sainte Barbe*, *Santa Barbara* [Якушев Я. Житие св. Великомученицы Варвары.- К., 1916.- 242с]

Протягом століть Михайлівська обитель збирала тисячі паломників, які приходили вклонитися мощам святої великомучениці Варвари, але у 30-ті роки ХХ ст. доля не пощадила Золотоверхий храм [Мицько І. До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні // *Mediewalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.*- К., 1998.- Т. V.- С. 41-43]. Він був зруйнований, рака св. Варвари знищена. Мощі великомучениці перенесли до Десятинної церкви. А у 1935 р., перед другою загибеллю Десятинного храму, їх передали до Антирелігійного музею Володимирського собору. Християнська реліквія вціліла. І зараз мощі св. великомучениці – одна із святих Володимирського собору, де по вівторках урочисто звучить, як і раніше, акафіст святих Варвари.

Петру Лаврентійовичу ЯРОЦЬКОМУ – 70 років!

19 червня 2002 року відзначатимемо 70-річний ювілей відомо українського вченого, одного з засновників сучасної школи вітчизняного релігієзнавства Петра Лаврентійовича Яроцького. Ця дата усвідомлюється колегами й учнями Петра Лаврентійовича з огляду на його величезний науковий доробок. Він є одним з небагатьох представників української науки, який і в несприятливі для вільної творчості радянські часи спромігся на виважене, глибоке опрацювання складного матеріалу з релігійних проблем, знаходив можливість конструктивної реалізації своїх дослідницьких талантів в різних державних та наукових установах. “Бойове хрещення” вимогливої журналістської школи з її уроками комунікативності, мобільності, енциклопедичної компетентності, й не менше - притаманний йому доброзичливий, поважний підхід до людей взагалі дозволяв Яроцькому пожинати плідну жатву “польових досліджень”, не зловживаючи відвертістю тих, хто з ним спілкувався, сприяти максимально можливому позитивному вирішенню гострих проблем релігійного життя. Зокрема, його фундаментальна праця з єговізму може служити прикладом висококваліфікованого, спокійного аналізу релігієзнавця органічно толерантної культури.

Творення, по суті, нової спеціальності „релігієзнавства” в незалежній Україні – було для Петра Лаврентійовича не вимушеною “революцією мислення”, а закономірним етапом його наукового розвитку, реалізацією давно народжених задумів і планів. Придалися до справи численні нароби минулих років, великий досвід вивчення типових та малодоступних для ока пересічного фахівця феноменів релігійного життя, глибокі аналітичні дослідження церковних

документів. Це дозволяє Петру Лаврентійовичу бути незамінним автором й редактором фундаментальних праць академічного центру галузі – Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди Національної Академії наук України. Серед цих праць, зокрема, томи десяти томного видання “Історії релігії в Україні”, „Україна між Сходом і Заходом”. Його наукове життя – це близько півтисячі актуальних досліджень, статей в професійних виданнях, десятиліття цікавого, неординарного викладання, десятки вдячних учнів, серед яких багато, за привабливим прикладом керівника, уже є теж докторами наук!

70 плідних, яскравих років. Але хто ж вгадає такий вік цієї енергійної, оптимістичної людини, динамічного, незаспокоєного на досягнутому науковця, шляхетного, уважного, врешті – цікавого чоловіка? Молодечій активності П.Яроцького, його відкритості до нового, до оригінальних ідей і підходів можуть позаздрити молоді колеги. А надто – повчитися його мудрості й душевній невичерпності. Адже Петро Лаврентійович спілкується з учнями з щедрістю, терплячістю й повагою, ділиться своїм досвідом, ідеями, уважно й ненав’язливо обговорює наукові пошуки молодих. Він володіє унікальним Божим даром, навіть при потребі, критикувати так, що це сприймається як допомога у відкритті ще не задіяних потенцій думки учня, допомога, яка радує самого Петра Лаврентійовича й відкриває нові обрії, окриляє того, хто в нього вчиться

З ним легко і приємно працювати, бути поруч й разом і в радості, і в складних ситуаціях життя, ділитися як досягненнями, так і проблемами, сперечатися, планувати й домагатися реалізації задуманого. Можна без перебільшення сказати, що Петро Лаврентійович є добрим світочем у Відділенні, що, маючи талант життєлюбності, вміє бути щасливим сам і робити щасливими оточуючих.

То ж дай, Боже, можливість Петру Лаврентійовичу залишатися таким у подальшому щасті творчої роботи, спілкуванні з рідними йому по крові й по духу людьми, при молодечому здоров’ї та натхненні на многії і благії літа!

Вас, Петре Лаврентійовичу, люблять, цінують і шанують!

*Колеги з Відділення релігієзнавства,
релігієзнавці України та зарубіжжя.*

ІНФОРМАЦІЯ З РЕЛІГІЙНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В ІНТЕРНЕТІ

Загальні питання

<http://express.irk.ru/pub/rel/index.htm>; alt.religion; alt.religion.all-worlds; alt.religion.apologetics; alt.religion.asatru; alt.religion.computers; soc.religion.eastern; talk.religion.misc; <http://www.religioustolerance.org>; <http://www.lib.ru/> (Бібліотека Максима Мошкова); [http://www.pantheon.org/cgi-bin/wwwwais/wwwwais.cgi?keywords=Od in&maxhits= 10&sorttype=score](http://www.pantheon.org/cgi-bin/wwwwais/wwwwais.cgi?keywords=Od+in&maxhits=10&sorttype=score) [Міфологічна енциклопедія (англ.)]

Окремі релігії

Зороастризм: <http://www.avesta.org/zfaq.html>; alt.religion.zoroastrianism
І-цзин (Книга змін): <http://www.easycom.ru/izin/>
Конфуціанство: <http://www.boban.bizland.com/religion/dao/kon.htm>
Даосизм: <http://www.rarebook.spb.ru/tolek/myfav3.htm> (Міжнародний форум Фен-шуй); <http://store.in.ru/anna/FengShui/index.htm> (Фен-шуй – центр)
Індуїзм: <http://www.hinduismtoday.kanai.hi.us/htoday.html>; <http://www.hindunet.org/>; <http://www.spiritweb.org/spirit/vedaverview.html>; <http://www.webboard.land.ru/wb.htm?board=870&fs=0> (Конференція з інтегральної йоги); http://lg.lamt.ru/_win/yogator.htm (Центр Шрі Ауробіндо та Матері в Москві); soc.religion.hindu
Джайнізм: <http://www.cs.colostate.edu/~malaia/jainhlinks.html>
Сикхізм: <http://www.sikhs.org> soc.religion.sikhism
Іудаїзм: <http://www.shamash.nysenet.org/>; <http://www.cs.cmu.edu/afs/cs.cmu.edu/user/clamen/misc/Judaica/Readme.html>; <http://www.chabad.org> (Хасидизм); Usenet: alt.music.jewish; alt.religion.aishadas; soc.culture.jewish
Каббала: <http://kabbalah.da.ru/>
Буддизм: <http://www.ciolek.com/www.vl-buddhism.html>; <http://www.dharmenet.org/>; <http://www.nef.carleton.ca/dharma/introduction>; alt.religion.buddhism.nichireu; alt.religion.buddhism.nkt; alt.religion.buddhism.tibetan; talk.religion.buddhism.
Дзен-буддизм: <http://www.io.com/~shewton/zen>
Християнство: <http://www.christianity.net/search/>; <http://www.interlog.com/~moehler/allinone>; alt.christnet.christiaulife; alt.christnet.ethics; alt.christnet.hypocrisy; alt.christnet.philosophy; alt.christnet.prayer; alt.christnet.theology; alt.religion.Christian; alt.religion.christian-teen; alt.religion.christian.20-something; soc.religion.Christian; soc.religion.christian.youthwork
Біблія: <http://www.cynet.cjm/Jesus/time.htm>; <http://www.gospel.com.net/bible>; <http://ecel.wheaton.edu/www.sb/>; alt.bible; alt.bible.prophecy; soc.religion.christian.bible-study

- Православ'я:** <http://www.wco.ru/biblio/> (Бібліотека православного християнина); <http://infobusiness.com.ua/forum/news/read.php3?num=1&id=16&loc=0&thread=16> («Мир» - православний огляд); <http://www.wco.ru/biblio/worlden d/Anti I/main.htm> (Слова Святих Отців про Антихриста); [http://goa.goarch.org/acces/actiontime/faith](http://goa.goarch.org/acces/actiontime/faith;); <http://www.nauticjm.net.www/balouris/orthodox.html>; <http://www.theologic.com/links.html>; <http://www.kuraev.ru:8101/>
- Католицизм:** <http://www.cs.cmu.edu/web/peop-le/spoc/catholic.html>; <http://www.knight.org/advent>
- Протестантизм:** alt.christnet.evangelical; alt.religion.christian.anabaptist.bre-thren; alt.religion.christian.boston.church; alt.religion.christian.calvary.chapel; alt.religion.Christian.last-days
- Англiканство:** <http://www.ai.nuit.edu/people/mib /anglican/anglican.html>; <http://www.anglican.org.uk/>; <http://www.ecusaanglican.org/>
- Єпископальна церква:** <http://www.episcopalian.org/>; <http://www.geocities.com/Athens/ Delphi/8787>
- Коптська церква:** <http://pharos.bu.edu/Coptic/Menu.html>
- Іслам:** <http://www.wam.umd.edu/~ibra-him>; <http://www.hti.umich.edu/relig/koran/>; http://www.utexas.edu/students/a mso/quran_html; alt.islam.sufism; alt.religion.islam; soc.religion.islam
- Язичництво:** http://www.chat.ru/~d_astra/; <http://www.Cascade.net/arachne.html>; <http://www.landfield.com/faqs/pa-ganism.faq/>; <http://www.pagan.net/~jaz/pagan>; <http://www.arcana.com/shannon/voodoo/voodoo.html> (релігія та магія Буду); alt.pagan; alt.pagan.druid; alt.religion.goddess; alt.religion.triplegoddess; soc.religion.paganism
- Секти, духовні вчення та інші:** <http://www.omen.orc.ru/>; <http://www.FL35.HTM>; <http://perm.psu.ru/science/rbp/> («Російське бюро передсказаний»); <http://www.anastasia.ru/>; <http://www.anastasia.ru/club/club.html> (Читацький клуб «Анастасії», книги В.Мерпе); <http://www.acropolis.org> (Товариство «Новий Акрополь»); <http://www.mindspring.com~scott/r/end.html> («Життя після життя»); <http://geon.donetsk.ua/public/RERIK H/index.html> (Реріхівська бібліотека); <http://dbserv.iner.su/~Roerich> (Московський Реріхівський центр); <http://koi.qigong.ru/home.html> (Ці-гун, школа майстра Сюї Мін-тана)
- Магія:** <http://www.nada.kth.se/~nv911-asa/magick.html>; alt.magick; alt.magick.tantra; alt.magick.serious;
- Атеїзм:** <http://www.athwist.org/>; <http://www.ingidels.org>; alt.atheism; alt.Atheism.moderated; soc.atheism; talk.atheism
- Сатанізм:** <http://www.inner~sanctum.com/cos/>; alt.satanism

V

SUMMARY

In the 22nd issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy and Anthropology of Religion” there are in particular the following papers: “Problem of classification of religions in Religious Studies” by V.Soloviyev, “The myth and mythology” by V.Harin, “Metaphysical measurements of transition process from myth to folk-tale” by V.Yatchenko, “Anthropological aspects modern Protestant preaching (content-analysis consequent)” by A.Zhalovaha.

In the rubric “History, Ethnology and Culturology of Religion” there are published papers: “Vyacheslav Lypyns’kyi opines about the peculiarities of nation building and role of religion in this process” by Z.Shved, “The conception of the early Hassidism: sources and development” by O.Rybak, “National and religious self-identification Ukrainian Greek-Catholics in Poland” by O.Volynets, “To the problem of Christian antinomies in the baroque preach” by O.Rozumna.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “Lessons of a tragically history of Church and Religious life in Ukraine” by N.Stokolos, “Union initiatives in life of Orthodox Church of *Rech Pospolyta* of a beginning Counter-Reformation, them motivational underlying theme and public perception” by V.Shevchenko, “Struggle of the Metropolitan Andrey Sheptuts’kyi for the establishment of WUMP” by Ya.Bilas.

In the rubric “For Assistance to the Lecturer on Religious Studies” there are published paper “Cult the Saint Varvara in Kiev” by I.Vorobyova.

In addition the Bulletin presents articles “To Petro Yarotskyi – 70”, “The information on religious subjects in the Internet”.



ДО ВІДОМА АВТОРІВ

ОСНОВНІ ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації у наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді дос-файлу у форматі Microsoft Word 7.0 (95) чи 97 на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 18-20 тис. знаків з пропусками). Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел у кінці статті не подається.) Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі.

Приклад оформлення посилання:

Цитата в тексті: „Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73].

Або, наприклад, якщо джерело знаходиться в Інтернеті: [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

Посилання на тексти Біблії також подавати згідно з прийнятим стандартом (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші). *Наприклад:* Мк. 1:9 (де „Мк.” – *Євангелія від Марка*, „1” – *розділ 1*, „9” – *вірш 9*). Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

На першій сторінці тексту статті автор обов’язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім’я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні пошта (а за наявності й електронна) адреса і телефон.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов’язково містити ім’я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.