

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



Українське релігієзнавство

№27-28

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;
Л. Филипович, доктор філософських 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 № 19 від 11 листопада 2003 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України, 2003

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2003

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Вигovskyкий Л.</i> Система функціональності релігії та рівні її вияву ..	4
<i>Васильєва О.</i> Духовність та духовний світ особистості	14
<i>Бодак В.</i> Християнський моральний імператив: культуротворчі можливості	22
<i>Семчинський К.</i> Порівняльний аналіз концепцій війни і миру в мусульманській та християнській традиціях	32
<i>Марченко О.</i> Духовні пріоритети православної етики господарювання: сучасний український контекст	40

II. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Колодний А.</i> Язичництво як релігійний феномен	48
<i>Ятченко В.</i> Про тотемічні уявлення в давньоукраїнській міфології	59
<i>Волинець О.</i> Критерії християнського світогляду у стародавніх віруваннях українців	67
<i>Жилюк С.</i> Утвердження і розвиток Обновленської церкви в Україні в 20-х роках ХХ століття	76

III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

<i>Беднарчик Т.</i> Формування основ рідновірської релігійної ідеології Володимира Шаяна	90
<i>Харьковецько Є.</i> Роль кирило-мефодіївської традиції у формуванні особливостей київського християнства	101
<i>Коханчук Р.</i> Воєнно-гуманітарна проблематика в богословській спадщині греко-католицизму	110
<i>Дуйкін В.</i> Ідея Абсолюту у філософсько-історичній концепції П.Тейяра де Шардена	119
<i>Панков Г.</i> Богословсько-юридична концепція спокути у дзеркалі православно-богословської критики наприкінці ХІХ – напочатку ХХ ст.	128
<i>Мурашкін М.</i> Досвід самодостатності у містицизмі ХХ століття ...	137
<i>Павленко П.</i> Постать Ісуса Христа в контексті релігієзнавчих досліджень	146

ІНФОРМАЦІЇ	158
SUMMARY	160
ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	161

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

*Л.Виговський** (м. Хмельницький)

СИСТЕМА ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ РЕЛІГІЇ ТА РІВНІ ЇЇ ВИЯВУ**

Сьогодні у суспільному житті релігія, без сумніву, виступає важливим фактором соціальної взаємодії людей, який може суттєво впливати на процес стабілізації чи дестабілізації суспільства, зумовлювати напрям його розвитку. Більша частина населення нашої країни, як свідчать конкретно-соціологічні дослідження, розглядає знання про функціонування релігії та принципи організації її інституалізованих форм як суспільно-значимі й необхідні для людини.

Проблема функціональності релігії, механізм її реалізації завжди цікавила релігієзнавців. Ця тематика тією чи іншою мірою була об'єктом дослідження В.Гараджі, Ю.Левади, М.Пісманика, О.Сухова, Д.Угриновича, М.Яблокова. Помітним є внесок у розвиток цього питання українських релігієзнавців М.Бабія, А.Колодного, Б.Лобовика, Л.Филипович та ін. Проте система функціональності релігії ще не була темою окремого дослідження.

Як відомо, термін “функція” досить широко використовується в науковій літературі. Проте він є багатозначним. В математиці, для прикладу, під функцією розуміється залежна змінна величина, тобто величина, яка змінюється в міру зміни іншої величини, яка називається аргументом. В біології вона розглядається як специфічна діяльність органу й організму (функція психіки, серця, підшлункової залози і т.д.). В кібернетиці функцією є направлена дія якоїсь системи чи підсистеми.

Зазначений термін може вживатися для характеристики будь-яких динамічних структур чи систем, що зумовлюється пізнавальними завданнями тих наук, в яких він використовується (математика, фізика,

* Виговський Л.А. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Хмельницького інституту регіонального управління та права.

** © Виговський Л.А., 2003

філософія, релігієзнавство). Таким чином, в більшості випадків з функцією пов'язується вибірково направлена дія системи (структури, цілого) на певні сторони зовнішнього середовища.

Аналіз застосування поняття “функції релігії” свідчить, що на сьогоднішній день в релігієзнавстві відсутній єдиний підхід до його розуміння. Багатоманітні підходи в релігієзнавчій літературі можна звести до того, що в кінцевому підсумку під “функцією релігії” розуміється або соціальне призначення релігії, або направлений релігійний вплив на суспільні відносини, або і те й інше разом взяті.

Останнє зумовлене тим, що як соціальне призначення, так і напрями її впливу на суспільні відносини, якщо їх брати окремо, не вичерпують собою поняття “функції релігії”. Якщо під “функцією релігії” розуміти тільки її соціальне призначення, то в цьому випадку це поняття буде мати надто загальний характер. При розумінні “функції релігії” тільки як певного напрямку релігійного впливу на суспільні відносини втрачаються деякі моменти тієї дії. У цьому зв'язку варто звернути увагу на недоцільність ототожнення або протиставлення напрямів релігійного впливу соціальному призначенню релігії і навпаки.

Поняття “функції релігії” повинно охоплювати одночасно як призначення релігії, так і зумовлений з цього напрямку вплив її на конкретні суспільні відносини. Тому, розглядаючи зміст певної функції релігії, слід мати на увазі зв'язок призначення релігії з напрямками її впливу.

“Поняття “функціонування”, “функції”, “функціональність”, – зазначає М.Бабій, – постають суттєвими елементами характеристики релігії як суспільного феномену і перебувають у тісному зв'язку й взаємозумовленості. Однак кожне з них має свій конкретний зміст, свою структуру, своє, образно кажучи, “предметне поле” вияву та реалізації” [Бабій М. Функціональність як сутнісна характеристика релігії // Академічне релігієзнавство.- К., 2000.- С. 554].

Варто зауважити, що в плані співвідношення терміни “функції релігії” і “функціональність релігії” є досить близькими, певним чином навіть тотожними за змістом, але поняттями, котрі не співпадають за обсягом. Іншими словами, вони розкривають один і той же зміст поняття, але з різних позицій. “Функціональність релігії в її філософсько-соціологічній експлікації, - пише М. Бабій, - можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні й інституційні) задовольнити специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот, соціуму, і які на практиці реалізуються через інтегративну сукупність конкретних функцій” [Там само.- С. 555].

Поняття “функції релігії” розкриває форми, способи, напрями, рівень впливу релігії на суспільство та особистість. В той же час, виступаючи виявом іманентних властивостей сутності релігії, її функції не можуть зводитися до них і не є їх простою “проекцією”. Тому не варто механічно пов'язувати функції і сутність релігії, оскільки явище завжди має елемент незалежності від сутності.

Функціональність релігії, по-перше, характеризує такий напрям впливу релігії на суспільні відносини, потреба в здійсненні якого зумовлюється історичною необхідністю її існування як соціального явища (запровадження, регулювання і охорона певного виду суспільних відносин).

По-друге, функціональність релігії виражає найбільш суттєві, головні риси самої релігії і направлена на реалізацію завдань, котрі стоять перед нею на певній стадії її розвитку.

По-третє, функціональність релігії, як правило, представляє напрям активної дії релігії, котра упорядковує певний вид соціальних відносин. Тому однією із важливих ознак функцій релігії є їх системність і динамізм.

По-четверте, необхідною ознакою функціональності релігії на суспільному рівні є стабільність, концептуальність, конкретний час дії. Про постійний характер функціональності релігії можна говорити в тому плані, що вона постійно притаманна релігії. Але це зовсім не означає, що незмінним лишається механізм і форми її здійснення, котрі змінюються і розвиваються у відповідності з потребами конкретно-історичного суспільства.

З метою чіткого усвідомлення поняття “функціональність релігії” необхідно виявити різницю між близькими за змістом із нею поняттями “роль релігії” і “функціональність релігії”. Поняття “роль релігії” розкриває значення релігії в житті людини і суспільства на певних етапах їх розвитку. Відповідаючи на питання, яка була (чи буде) роль релігії в розвитку того чи іншого суспільства, з необхідністю доведеться звернутись до з'ясування здійснюваних релігією функцій, котрі якраз і характеризують соціальне значення релігії. Тому поняття “роль релігії” є більш загальним від поняття “функції релігії”. Саме в цьому фіксується їх різниця.

Поняття “функціонування релігії” відображає механізм дії релігії в конкретно-історичній соціальній системі. Якщо “функції релігії” є збірним поняттям в тому плані, що воно відображає не тільки сьогодишнє і майбутнє релігії, то “функціонування релігії” відображає дію релігії зараз (звичайно, за умови, що інше спеціально не обумовлене).

Оскільки на практиці досліджувані процеси і явища носять системний характер, то і їх виявлення повинне мати системний підхід.

Системність виявляється у всіх сферах і на будь-яких рівнях об'єктивного світу. Системою виступає сукупність визначених елементів, між якими існує закономірний зв'язок чи взаємодія. Через те системою може виступати кожний предмет чи явище реальності, які складаються з реально виокремлених частин, організаційно поєднаних в єдине ціле.

Розгляд функціональності релігії як єдиної цілісної системи дозволяє упорядкувати знання окремих функцій релігії, знайти критерій, на основі якого їх можна згрупувати. Такий аналіз дозволяє повніше зрозуміти зміст кожної функції, проникнути в їх сутність. Адже загальновідомо, що можливості пізнання є малоефективними, якщо воно обмежується рівнем одиничності, якщо за окремими елементами воно не прагне виявити систему.

Справа ще й в тому, що в реальному житті функції релігії не існують ізольовано одна від іншої. Вони, будучи змістовно тісно взаємопов'язаними між собою, в процесі реалізації можуть набувати взаємодоповнюючих форм, доповнювати або підсилювати одна іншу. Саме із-за цього жодна із функцій не може бути достатньо з'ясована без врахування її взаємодії з іншими функціями, тобто без вивчення її взаємодії в системі функціональності.

Система функціональності релігії, як вже зазначалося вище, являє собою складне, багаторівневе утворення. Тому є потреба розрізняти функцію релігії як цілого і функції цього цілого. “Співвідношення між цими рівнями, - вказує Л. О. Филипович, - підпорядковується загальнофілософським закономірностям між загальним (суспільством), особливим (етнос) і одиничним (індивід)” [Филипович Л.О. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення.- К., 2000.- С. 76]. Функціональність релігії на цих рівнях має специфіку свого виразу як у змісті, так і у формі.

Питання про співвідношення у загальній системі функції релігії має важливе значення, оскільки. її структурним елементам притаманні функції, які мають відому специфіку, зумовлену предметом і методом регулювання даних елементів і їх призначенням в релігійному комплексі. В даній системі та чи інша функція релігії (чи їх сукупність) може більшою чи меншою мірою конкретизуватись функціями дещо нижчого рівня. Крім того, потрібно мати на увазі те, що загальні функції релігії не охоплюються (і не можуть охопити) всієї багатоманітності конкретних форм і шляхів впливу релігії на всю гамму суспільних відносин. Вони можуть “деталізуватись” в дії інших груп функцій релігії.

Складність самої системи функцій релігії, багатоманітність їх виявів зумовили неоднозначний підхід до розуміння їх сутності. В

релігієзнавстві з цього питання в загальному склалися два підходи. Так, представники першого в системі функціональності релігії намагаються знайти, виявити “специфічно релігійну функцію”. Зокрема, відомий релігієзнавець Д.Угринович вважає, що такою є ілюзорно-компенсаторна функція. Представники другого підходу, наприклад, О.Сухов, стверджує, що всі функції релігії носять “специфічний характер”. З точки зору М. Яблокова останній підхід є більш переконливим, оскільки шукає не специфічні для релігії функції, а специфіку виконання релігією тих чи інших соціальних функцій, котрі зумовлені потребами суспільства, соціальних груп та індивідів [Див.: Яблоков Н.И. Социология религии.- М., 1999].

Зрозуміло, що в системі функціональності релігії за ступенем впливу на людину і суспільство можна виокремити основні і неосновні функції. Основні функції – це найбільш загальні, найважливіші напрями впливу релігії на особистість, людські спільноти та структурні елементи суспільства. До них більшість релігієзнавців відносять світоглядну, компенсаційну, регулятивну, комунікативну, терапевтичну, аксіологічну, культурозберігаючу, етноформуючу та інші [Див.: Релігієзнавчий словник / За редакцією професорів А.Колодного та Б.Лобовика.- К., 1996.- С. 361; Васильєв Л.С. История религий Востока.- М., 1999.- С. 7-8; Релігієзнавство: Підручник/ За ред. В.Лубського та В.Теремка.- К., 2000.- С. 35-37; Черній А.М. Релігієзнавство.- К., 2003.- С. 49-53.]. При цьому частина дослідників підкреслюють, що зазначені функції не вичерпують всього обсягу соціального виміру релігії. Більше того, в цій системі є й такі функції, які не мають прямого відношення до релігії. “Той чи інший елемент релігії, - пишуть А.Єришев і М.Лукашевич, - може забезпечувати і таку діяльність, яка не стає функцією інших елементів (наприклад, релігійна організація і її різні ланки можуть вести виробничу, екологічну, просвітницьку й іншу діяльність” [Єришев А.А., Лукашевич Н.Н. Социология религии.- К., 1999.- С. 60]. Таким чином, можна говорити і про неосновні функції релігії, які, будучи складовим структурними частинами основних функцій, являють собою напрям діяльності релігії в більш вузьких сферах суспільного життя, для прикладу, в освіті чи благодійництві. Вони можуть проявлятися епізодично, локально, своєрідно. Звичайно, при цьому не варто забувати, що сам термін “неосновні функції” є досить умовним. По перше, його вживання правомірно лише постільки, оскільки допомагає відокремити більш широкі за обсягом і загальні за змістом функції релігії. По-друге, в певних суспільствах під впливом тих чи інших чинників неосновна функція на деякий час може стати основною, домінуючою для тих чи інших верств населення. При цьому потрібно не забувати і про те, що

функції релігії можуть носити амбівалентний характер, тобто існувати і як дисфункції. “Найважливіше полягає в розумінні того, - зазначає В.Гараджа, - що в різних суспільствах різні релігії виконують неоднакові функції, тобто не можливий універсальний функціоналізм як спроба просто перерахувати функції релігії, котрі вона виконує в будь-якому суспільстві, або ... повинна виконувати [Гараджа В.И. Социология религии.- М., 1995.- С. 102]. При цьому потрібно розглядати конкретно-локальну специфіку складної взаємодії і взаємо опосередкування особистісного, групового і суспільного типів суб'єктів функціонування. Так, для прикладу, релігія може виконувати інтегративну функцію, оскільки об'єднує віруючих однієї конфесії. Водночас їй характерна і дисфункція, котра проявляється в роз'єднанні громадян за конфесійною ознакою. Для ілюстрації достатньо навести приклад Північної Ірландії, де сутички католиків з протестантами на релігійному ґрунті часто закінчуються кровопролиттям, а то й смертю.

Розглядаючи систему функцій релігії, потрібно пам'ятати, що вона не є раз і назавжди даним, незмінним утворенням. Зумовлені розвитком суспільства зміни в ньому можуть породжувати й відповідні зміни і в змісті, і у формах реалізації функцій релігії. "Традиціоналізована конфесійна структура, - слушно зауважує А.М. Колодний, - зазнає помітних змін в процесі розвитку суспільства. Зокрема зростає роль в релігійній системі її віроповчального елементу, спостерігається спрощення культової практики, все більше ієрархізованою стає організація релігійного життя, з'являється велике різноманіття позакультових релігійних об'єднань" [Колодний А.М. Феномен релігії.- К., 1999.- С. 20].

Таким чином, функціональність релігії не може виступати як незалежна змінна, оскільки зумовлюється історично, соціально і конфесійно. Розгляд її функцій в такому контексті дозволяє подолати апологетичність характеристик історичних типів релігій, виявити їх динамічну специфіку і системні відносини в суспільстві. Тому виникнення нових релігій можна розглядати, як реакцію на те, що “стара” релігія в умовах об'єктивно трансформованого суспільства більше не здатна задовольняти його нові духовні потреби.

Функціональність релігії певною мірою можна звести до сукупності ролей, котрі релігія виконує щодо спільноти людей. Вона носить соціальний характер життєспрямованості людей, а також визначає або корегує майже всі форми поведінки індивіда, його активності із-за його залежності від соціального оточення. Число функцій релігії досить велике і вони проявляються практично у всіх сферах життя людини та суспільства. Вони не однопорядкові, тому створюють певну ієрархічну структуру.

Всю сукупність функцій релігії, виходячи з соціальної ролі, форм та засобів виявів, можна звести до координаційної та ієрархічної структурованої системи, головними елементами якої є світоглядно-сенсотворяча, соціально-організаційна, ціннісно-регулятивна та комунікативна-трансляційна функції.

Системоутворюючим елементом всієї системи функціональності релігії виступає світоглядно-сенсотворяча функція. Це пояснюється тим, що при всьому розмаїтті завдань і функцій релігії тим не менше має досить конкретне призначення, оскільки покликана дати індивіду розуміння сенсу життя. Це реалізується через світогляд, котрий, виступаючи способом духовно-практичного освоєння дійсності людиною, відповідно детермінує соціальну направленість її діяльності. В цьому плані зазначена функціональність релігії проявляється не тільки в тому, що вона дає людині картину світу, але, як справедливо зауважує А. Єришев, проявляється “перш за все в тому, щоб, завдячуючи цій картині, вона зуміла знайти сенс життя. Саме тому світоглядну функцію релігії ще називають функцією сенсопокладання або функцією значення” [Єришев В.О. Религиоведение.- К., 1999.- С. 45]. Зрозуміло, що саме світогляд зумовлює розуміння сутності сенсу життя індивіда й детермінує його конкретні життєві цілі і тим самим спонукає до діяльності по їх реалізації.

“Світогляд, - зазначає Л.Кривега, - визначає горизонт бачення людиною світу, формує її позицію до всіх життєво важливих моментів її буття. До того ж, позицію не тільки теоретичну, але й практичну, яка визначає не тільки цілі, ідеали і сенс життя й життєдіяльності індивіда, але й засоби їх реалізації, а також сам спосіб соціальної активності” [Кривега Л.Д. Світоглядні орієнтації особи в умовах трансформації суспільства.- Харків, 1999.- С. 4]. Таким чином, саме світогляд визначає конкретну життєву програму особистості. Для її реалізації вона змушена відповідно корегувати зміст і форми власної діяльності або, у певних випадках, від деяких відмовитися. Зрештою, діяльність людини “визначається сенсом життя, якщо таким є примноження речового багатства, то природно це веде до гіпертрофованого розвитку матеріальних потреб. І навпаки, ставши метою життя, духовний розвиток зумовлює в структурі особистості відповідні потреби” [Коган Л.Н. Цель и смысл жизни.- М., 1984.- С. 223].

Світоглядно-сенсотворяча функція, даючи людині відповідь на питання про сенс життя і цим зумовлюючи зміст її діяльності, надає цілісності і єдності всім елементам системи функціональності релігії, виступає її інтегративним началом. Це пояснюється тим, що вона в ієрархії функцій даної системи займає провідне місце. Знаходячись у корелятивному зв'язку з іншими функціями системи, вона надає їм

відповідної світоглядно-ідейної орієнтації. Тому світоглядно-сенсотворяча функція зумовлює відповідний зміст інших функцій релігії, задає їм відповідну соціальну направленість, котра відповідає інтересам тієї чи іншої конфесії.

Звичайно, при цьому не потрібно забувати, що ступінь впливу цієї функції на складові елементи даної системи носить діалектичний характер. Тому він не є однозначний, оскільки і вказані елементи мають відносну самостійність у певних світоглядних межах. Деякі з них можуть знаходитись під безпосереднім або опосередкованим впливом світоглядно-сенсотворячої функції. Тому світоглядна функція більш оперативно й активніше впливає на соціально-організаційну функцію, ніж, скажімо, на комунікативно-трансляційну. Саме така відносна самостійність і певна “відокремленість” елементів в загальній системі функцій релігії дає можливість існувати в ній і функціям з різним світоглядним “відтінком”, звичайно, в певних межах. Тому поведінка віруючої людини у певних ситуаціях може не відповідати конфесійним вимогам.

У релігійному світогляді вузловою є проблема усвідомлення власної смертності і умов досягнення безсмертя. Вона вирішується шляхом формування концепції безсмертя людини, що, відповідно, зумовлює і зміст цінностей земного життя. “Ідея смерті, - як зазначає К.Кастанеза, - це єдина річ, яка гартує нам дух” [Кастанеза К. Отдельная реальность. - М., 1991. - С. 42]. Тому основний зміст, наприклад, православної концепції безсмертя полягає в тому, що в дуальній людині душа є безсмертною і буде вічно існувати в потойбічному світі. Але, щоб цього досягнути, людина повинна відповідно діяти в земному житті, тобто дотримуватись сукупності релігійних норм, приписів релігійної моралі. Тому релігійний світогляд з точки зору вічності “піднімає” людину над повсякденними турботами, “мирською суетою”, робить їх другорядними і, відповідно, зумовлює цінність майбутнього потойбічного життя. “Функціональна спроможність релігії, - зазначає О. Бучма, - виходить далеко за межі індивідуальної свідомості, коли постає як стверджуючий дієвий чинник для людської спільноти. Саме в такий спосіб релігія набуває суспільного значення” [Бучма О. Людина, суспільство, релігія. Духовні трансформації на зламі тисячоліть // Українське релігієзнавство. - 1999. - №8. - С. 12].

Відтак сутність соціально-організуючої функції релігії проявляється в тому, що вона, виступаючи засобом соціалізації людей, є основою забезпечення стабільності суспільства, його постійного відтворення, демаркації (відділення) однієї людської спільноти від іншої. Вона інтегрує людей в певні спільноти на різних рівнях (колектив, держава і т.д.). Тому “в процесі розвитку і диференціації суспільства релігія посідає

особливо значуще місце в його житті, вона інституалізується і, поряд з виконанням своєї первинної функції соціалізації індивіда, вирішує завдання легітимзації державного ладу, моралі, права” [Релігієзнавство: Предмет, структура, методологія. / за ред. проф. А. Колодного та проф. В. Лобовика.- К., 1979.- С. 193].

Ціннісно-регулятивна функція релігії виступає як засіб регуляції соціальної поведінки людини через відповідні релігійні норми і цінності, котрі зумовлюються релігійною картиною світу. На їх основі формуються стабільні взірці взаємодії людей, їх поведінки на мікро- і макрорівнях.

Як вже зазначалось раніше, сама система цінностей людини, суспільства зумовлюється розумінням сенсу життя. Відтак, зумовлена релігійним типом світогляду, система цінностей індивіда позначається на всіх сферах його духовної діяльності, об'єднує інші функції відповідними ідейними, етичними та естетичними засобами. Тому релігійне розуміння цінностей (земних, небесних) виступає джерелом безпосередніх мотивів діяльності віруючої людини, для якої головним виступає життєва мета - досягнути спасіння душі в потойбічному світі. Через те для неї пріоритетними є не стільки матеріальні, як духовні цінності, котрі наближають її до Бога і Царства Божого. Особистісні цінності відображаються у свідомості в формі ціннісних орієнтацій – найважливіших елементів внутрішньої структури особи, закріплених життєвим досвідом індивіда, всією сукупністю їх переживань. Вони відмежовують значиме, істотне для даної людини від неістотного, не значимого.

Комуникативно-трансляюча функціональність релігії є досить важливою і безпосередньо проявляється в процесі соціалізації, передачі життєвозначимої інформації, обміну досвідом, зміцнення зв'язків між членами колективу, конфесії. Спілкування є першою життєвою необхідністю людини, а це - обмінюватись з іншими інформацією, співпереживанням, співчуттям, а також самоутвердження в соціальній групі, колективі, суспільстві.

Слід зауважити, що комуникативно-трансляюча функція релігії теж знаходиться в корелятивному зв'язку із світоглядом. Тому релігійний світогляд суттєво впливає як на зміст цієї функції, так і на форму її реалізації. Тому утвердження цінності спілкування людини з іншою на релігійних засадах дозволяє їй утверджуватися як особистості.

Зрозуміло, що функціональність релігії не підлягає прямому чуттєвому спостереженню. Її не можна зафіксувати за допомогою певних вимірювальних приладів. Це свідчить про те, що ми маємо справу з ідеальністю. Тому дослідження функцій релігії передбачає розгляд

суб'єктів їх впливу. Таким суб'єктом насамперед постає конкретна особистість, котра “виступає як соціальний вияв кожної людини, виражений у конкретній та індивідуальній характеристиці” [Філософія. / За ред. І.Ф. Надольного.- К., 1997.- С. 407]. Тому релігія не існує в абстрактній самостійності, а функціонує як “трансформована”, “вплетена” в індивідуально-конкретні потреби, цілі кожної особистості. Через те можна говорити про функціональний вплив релігії на особистість. Зрозуміло, що особистість існує в першу чергу у суспільних групах, котрі поєднують людей на ґрунті родинних зв'язків (сім'я), місця проживання, професії тощо. Це – мікрорівень, для якого характерним є безпосереднє стійке спілкування членів сім'ї, групи, колективу. Цей рівень постає основою формування і вияву групових релігійних уявлень, цінностей та норм поведінки.

Наступний рівень впливу функціональності релігії – макрорівень. Він характеризується ступінню практичного вияву її функціональності в межах великих соціальних груп, етнічних спільностей (племен, народностей, націй), вікових груп (діти, молодь, пенсіонери), об'єднань за статтю (чоловіки, жінки), а також держави. Як бачимо, це – численні об'єднання людей. Саме тому безпосередні особисті контакти тут значно послаблені. Ці спільноти об'єднуються вже не на засадах особистої зацікавленості, а на основі фундаментального інтересу, що зумовлюється певним світоглядом, котрий зумовлений конкретною релігією.

В умовах формування планетарної свідомості людини можна говорити і про новий рівень вияву функціональності релігії – мегарівень. Для нього характерним є перехід до нової соціокультурної реальності в умовах постмодернізму, котрий зумовлює трансформацію традиційного відтворення релігійності.

Звичайно, реалізація функціональності релігії на макро- і мегарівні можлива лише через поєднання з мікрорівнями, оскільки носієм релігійності в першу чергу є конкретна особистість.

Таким чином, функціональність релігії виступає системним явищем, в якому її функції структуровані в координаційну й ієрархічну систему, що має конфесійну визначеність і направленість, оскільки реалізується через діяльність релігійних інститутів, організацій, віруючих людей.

ДУХОВНІСТЬ ТА ДУХОВНИЙ СВІТ ОСОБИСТОСТІ**

Проблема духовності належить до тих філософських проблем, які прийнято називати “вічними”. Вона особливо актуалізується у драматичні періоди людської історії, який і переживає сьогодні Україна, коли принципово нові життєві явища та обставини коригують способи і засоби життєвого вибору, соціального самовизначення індивідів. Радикальні зміни у світовідношенні людини змушують кожного особисто осмислити нові суспільні реалії, визначити свої світоглядні установки, усвідомити місце і роль особи у процесі суспільної трансформації. За таких обставин проблема духовності набуває найважливішого статусу в структурі духовного світу особистості.

Вітчизняні вчені спромоглися зробити гідний внесок в теоретичне обґрунтування проблем духовності та духовного світу особистості на рівні надбань світової філософської думки. Серед опублікованих робіт слід назвати публікації В.Андрушенка, І.Бичка, В.Шинкарука, С.Кримського, О.Яценка та інших дослідників філософського напрямку.

У вітчизняній інтелектуальній традиції останньої чверті ХХ ст. досліджується широкий спектр компонентів духовного світу людини:

- знання та його види (І.Бойченко, В.Храмова та ін.);
- віра та переконання (П.Копнін, М.Михальченко, В.Шинкарук та ін.);
- оцінки, цінності і ціннісні форми свідомості (В.Возняк, М.Зелінський, Л.Сохань та ін.);
- цілі, ідеали, норми, орієнтири та інші регулятивні компоненти діяльності (В.Малахов, І.Надольний, В.Ярошовець, О.Яценко та ін.).

Важливим підґрунтям для новітніх досліджень проблем духовності слугувала потужна традиція, що склалася в українській філософії та українській духовній культурі загалом. У “філософії серця” Г.Сковороди, М.Гоголя, П.Куліша, І.Франка, П.Юркевича, є “ідея серця” як такого центру внутрішнього світу людини, котрий визначав її індивідуальність.

Метою даної публікації є філософський аналіз духовності та духовного світу як важливих чинників самовизначення людини.

* Васільєва О.С. – аспірантка кафедри теорії та історії культури Львівського Національного університету імені Івана Франка.

** © Васільєва О.С., 2003

Наукова новизна публікації полягає в тому, що в ній, на основі феноменологічного та структурно-функціонального підходів до аналізу людського буття, експлікується структура і зміст категорії духовного світу, розкривається значення духовності як чинника самовизначення людини.

Найактуальнішими проблемами сьогодення є проблеми духовності, світоглядної зрілості й моральності людини. Нині широко тлумачиться питання духовної кризи, шляхів пошуку духовності, чинників її відродження. Кожен дослідник намагається феномен духовності охарактеризувати, виходячи з власного бачення і розуміння. Для одних – це цілісність психічної діяльності людини (Коган М.), інші пов'язують духовність зі світом людських емоцій та відчуттів (Буртін Ю., Ксенофонов В.), ототожнюють її з творенням цінностей (Г. Парсонс) чи людської свідомості (Федотова В., Кемеров В.) тощо.

Античні мислителі, насамперед Платон та Арістотель, виявляли особливий інтерес до природи людської душі та духовного буття. Зокрема, у Арістотеля є вчення про “ентелехію” (гр. “ентос” – всередині, “телос” – мета і “ехо” – мати). Ним визнавалося існування деякої причини, яка є “причиною для самої себе”. Ентелехія – це спрямованість душі, це рушійна сила, активне начало, що перетворює можливість у дійсність. Цю ідею розвинув у вченні про монади Г.Лейбніц.

З розвитком філософської думки проблема духовності поглиблювалася, набирала на кожному етапі різних форм. Середньовічна філософія намагалася збагнути цей феномен через осягнення природи “віри”; німецька класична філософія – через “абсолютну ідею” (Гегель) і “любов” (Фейербах); феноменологія – через механізм “розуміння”; представники екзистенціалізму апелюють до самоцінності “духовного виміру” самого життя тощо.

Поняття “духове” не тотожне поняттю “ідеальне”. Ідеальні речі (думки, настрої, вольовий акт, прагнення тощо) оформляють (в ідеальній формі) дух, але не репрезентують його безпосередньо. Дух залишається за ідеальними речами. Те ж стосується і матеріальних речей, які “оформлюють” дух у матеріальну форму. Те, що ідеальні речі “оформлюють” дух “більш безпосередньо”, а матеріальні “більш опосередковано” (через ідеальні), не змінює суті справи [Франк С. Реальность и человек.- М., 1997.- С. 56].

Важлива також всебічна оцінка й аналіз духовних чинників, об'єктивне розкриття місця й ролі як релігії, так і вільнодумства в духовному світі особистості. Тим паче, що українському народові характерний плюралістичний світогляд як результат складності і суперечливості його історичного буття. З доволі поширеною релігійністю,

як зазначає відомий дослідник проблем релігієзнавства професор Колодний А., його свідомості, як і свідомості багатьох інших народів світу, притаманні також й елементи вільнодумства, що знайшло свій вияв у релігійному інакодуманні, пантеїзмі, деїзмі, антитеїзмі тощо. Тобто духовне життя українства – складна світоглядна панорама, але водночас вона постає як єдиний цілісний духовний процес, ідейні відтінки якого існують не для взаємовиключення чи протистояння, а як взаємодоповнювальні явища [Колодний А., Любовик Б., Филлипович Л. та ін. Релігія в духовному житті українського народу.- К., 1994.- С. 4-5].

Нехтування духовними цінностями як культурними надбаннями, вбиває духовність особи, призводячи до деспотизму і здичавіння, відчаю й страху. Якщо взяти, наприклад, філософську антропологію, то вона має справу не просто з фактом людини як об'єкта наукового пізнання (біологічного, психологічного чи соціального), а з фактом людини як суб'єкта найвищої самосвідомості, з фактом надприродним. Вона, за словами М.Бердяєва, "...розпізнає природу людини як образ і подобу абсолютного буття, як мікрокосмосу, як верховний центр буття і проливає світло на таємничу двоїстість природи людини" [Бердяєв М. Смысл творчества.- Париж, 1991.- С. 91].

Конкретне життя протікає на ґрунті єдності душевного і тілесного буття, єдності життя, актуальності (потенційності, ідеальності і реальності). Двосидина сутність людини полягає в тому, що її тіло, плотське життя, зовнішній вияв душевного життя як об'єктивна дійсність утворює гармонію, деяку інтимну злитість із внутрішнім духом.

Зрозуміти суть духовного життя неможливо без розуміння добра і зла у людському житті. "Добро – те, що служить збереженню і розвитку життя, зло є те, що знищує життя чи перешкоджає йому" [Швейцер А. Культура і етика.- М., 1993.- С. 42].

Для повноцінного духовного становлення людині необхідна свобода. Так, ще Перикл розумів свободу, як свободу особистої дії. Пізніше цю думку висловив А.Шопенгауер, який вважав, що людина вільна, "якщо може робити те, що хоче" [Шопенгауер А. Свобода воли и нравственность.- М., 1992.- С. 48].

Сам факт морально-духовного життя з його відмінностями й оцінками передбачає свободу. Людина як вільна істота є не тільки втілювачем законів добра, але і творцем нових цінностей. Моральна свобода є реалізація морального обов'язку і дотримання добра: людина повинна стати тією, якою вона може бути.

Отже свобода, що дається від народження, що адекватна людській природі є основою духовного життя. Відсутність визначення змісту понять

“духовне”, “духовність”, розуміння їх, як чогось певного та очевидного, звісно, й спричинялося до одностороннього трактування й пояснення зв'язку духовного світу людини з різними явищами предметно-зовнішнього світу.

Людина завжди є усвідомлювальним, самоусвідомлювальним суб'єктом, що є необхідною умовою формування її духовного світу. Духовний світ особистості є утворенням ідеальним, яке належить до суб'єктивної реальності. Духовні процеси є доступними нашому самостереженню, матеріальні – сприйняттю, вивченню, практичній дії. Духовні і матеріальні принципи тісно взаємодіють між собою. Однак сучасна наука в деталях ще не розкрила цієї взаємодії, хоча й нагромадила велику кількість фактів для наукової відповіді на поставлене питання. В недалекому минулому зв'язок матеріального і духовного був ще більш загадковим. Згадаємо дитинство і наступний період нашого індивідуального становлення. Ось перша закоханість: ми відкриваємо в собі це почуття раптово, а не формуємо його самі. Те саме стосується, наприклад, почуття сорому, переходу від сприйняття явища до його розуміння і т.д.

Наприклад, всім відомо, що людина, перш ніж щось зробити, пускає в рух думку чи уяву. Цілеспрямованість – одна з найважливіших рис людини і її свідомості. В той самий час без матеріального утворення, соціально-культурних процесів неможлива не тільки цілеспрямованість, але і саме існування людини, особистості як такої [В.Петрушенко, Г. Щербаківа. Вера в духовном мире личности.- Львов, 1989.- С. 18].

Увесь духовний капітал, яким ми живемо і який становить наше єство, у своїй першооснові не є надбанням нашого уособленого і замкненого в собі “Я”, а успадкований і набутий тільки нами через активне спілкування: наші душевні потенції духовного світу реалізуються значною мірою тільки через обмін інформацією. Подібно до того, як наше фізичне життя можливе тільки через живлення, постійне включення в себе предметів і явищ навколишньої фізичної природи, так і наше духовне життя здійснюється лише завдяки спілкуванню, через колообіг духовних елементів, спільних як для нас, так і для інших людей.

Людина і відчуженість – явища, що виключають одне одного. Бути відчуженим означає бути відтятим від світу, не мати можливості користуватися своїми людськими силами, бути беззахисним, неспроможним активно діяти на навколишній світ. Такий стан породжує тривогу, є джерелом внутрішнього дискомфорту, що активізує стихію душевного життя, послаблюючи дії його “формуючої єдності” і за певних умов (передусім тривалості) веде до вивільнення душевної стихії з-під

влади цієї єдності – досить болісної процедури, яка може мати негативні наслідки. Звідси, за переконанням Е.Фромма, й впливає одна з найглибших потреб людини – потреба в подоланні своєї відчуженості, вивільненні з полону самотності. Абсолютна неможливість досягти цієї мети веде до божевілля, бо тягар повної самотності можна здолати, тільки повністю ізолювавшись від зовнішнього світу, і почуття самотності зникне постільки, оскільки зникає сам цей зовнішній світ, від якого був відчужений індивід.

Ось чому в людей завжди є внутрішня потреба в спілкуванні, співпереживанні, співчутті й самоповазі, зміст і форми задоволення яких сприяють формуванню їхнього духовного світу [Пролеєв С. Духовность и бытие человека.- К., 1992.- С. 65].

Потрібно також підкреслити роль мистецтва у формуванні духовного світу особистості. Мистецтво володіє великим духовним потенціалом, який дозволяє через призму розвитку даної форми суспільної свідомості прослідкувати процес посилення його впливу на духовний світ особистості.

Використання мистецтва в ролі цілеспрямованого виховного засобу стало можливим, починаючи з епохи Відродження, коли відбулося його виокремлення з єдиного синкретичного життєвого ансамблю як самостійної діяльності. В художньому мистецтві закріпились принципи індивідуалізації та неповторності, об'єктивного і суб'єктивного.

Розширення естетичної сфери діяння, пов'язаної з художнім прогресом в епоху Ренесансу, дозволило в ході розкріпачення людської особистості підняти рівень духовності, так як відроджені ідеали несли великий світоглядний та емоціональний заряд, здатний виявити вплив як на раціональну, так і на емоціональну сфери духовного світу особистості.

Звичайно, найвищий вияв творчості й досі доступний лише небагатьом обраним геніям людства, справедливо зауважив Л.Виготський [Выготский Л. Воображение и творчество в детском возрасте.- М., 1967.- С. 7], але в повсякденному житті, що оточує нас, творчість є необхідною умовою існування, і все, що виходить за межі рутини і в чому міститься хоча б йота нового, зобов'язане своїм походженням творчому процесу людини.

Творчість зумовлена самим способом людського існування і знаходить свій вияв у будь-якому фрагменті або різновиді діяльності кожного індивіда, бо вона завжди індивідуальна, неповторна. Це може бути “творчість як комбінування”, “як процес вирішення нестандартних завдань”, “суб'єктивне нове” і т.ін. “Все, що викликає перехід із небуття в

буття – творчість”, - писав Платон, започатковуючи у філософії категорію “творчість”.

Отже, творчість – це не просто важлива риса людини, а сама її сутність, яка формується, відкривається в онтогенезі поступово, з розширенням і поглибленням масштабів людської діяльності.

Традиційно у гуманітарних науках духовне асоціюється з моральним, духовне зводять до морального. Так, філософ С.Кримський під духовністю розуміє здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на моральній основі. Духовність в кінцевому наслідку, на його думку, призводить до своєрідного смислового об’єднання образу з моральним законом особистості. Вона виступає як “внутрішня людина”, людина-серце, сокровенний суб’єкт власних творчих інтенцій. Духовність “пов’язана з вибухом свого власного образу, своєї долі і ролі, одним словом із зустріччю з самим собою” [Юнк К. Современность и будущее.- Мн., 1992.- С. 30].

Людина є моральною із-за здатності до симпатії, до співпереживання. А. Швейцер вважав, що було б логічним визнати таку симпатію формою егоїстичної потреби щастя. Людина, щоб бути справді щасливою, повинна бачити навколо себе щастя. Але таке співчуття нерідко є продовженням стурбованості за власний добробут. Людина побоюється, що нещасні задрять їй, а тому будуть всіляко шкодити їй, зазіхати на її добро.

Є великі труднощі наукового пізнання духовного. Так, довести чи заперечити буття Бога, залишаючись на позиціях раціоналізму і формальної логіки не можна. Це означає, що безперспективним є спроби зрозуміти явища індивідуальної духовності з позицій як послідовного атеїзму, так і агностицизму. Але необхідність зрозуміти духовне диктується не можливостями однієї (нехай навіть і дуже “поважної”) методології пізнання, а важливістю цього розуміння для розв’язання життєвих завдань людини – духовного розвитку.

Аналіз духовності не можна здійснити в межах чистого позитивістсько-наукового аналізу об’єктивної дійсності. Людське мислення ще надто слабке у цій сфері. Раціональне мислення розглядає відношення між людиною і Богом як відношення між двома розділеними і якісно чужорідними інстанціями буття. У цьому ми приходимо до безвихідного антагонізму, бо людина перестає бути людиною, втрачаючи своє ставлення до Бога. Вихід із цього антагонізму полягає у деякому надраціональному синтезі, у якому залежність поєднувалась би із свободою самостійного буття [Франк С. Духовные основы общества.- М., 1992.- С. 125]. Тому ключові питання дослідження моральних і духовних

здатків людини А. Швейцер поставив у ракурсі пошуків тієї істинної життєвої позиції, яка призвела людину до внутрішньої гармонії та вдосконалення.

У духовний світ людини проникнути не просто, хоч він виявляється ззовні (манера ходити, одягатися, говорити, смаки у харчуванні, особливості збудливості та спокою). Для вивчення духовності потрібна велика інтелектуальна сміливість, бо тут завжди залишається місце загадці, таємниці, запитанням, на які немає повних та однозначних відповідей.

Духовне життя недоступне зовнішньому об'єктивному спостереженню, де обов'язкове розрізнення між суб'єктом і об'єктом. Воно схоплюється лише зсередини, бо відмінне від фізичної і психічної дійсності. Воно є глибинним пластом, а тому наша самість часто зникає з нашої уваги, хоч вона є постійним супутником всього життя (внутрішнього і зовнішнього).

Прагнення до духовності характерне для людини і тільки для людини. Сучасна цивілізація породила комп'ютерні системи, які в деякому розумінні “розумніші” людини, але вони можуть тільки імітувати духовність, однак не мати її. І навіть людина в своєму природному, гріховному стані, наскільки б вона не була освічена й начитана, на якому б високому інтелектуальному і інтелігентному рівні вона не знаходилась, - все одно духовний світ залишиться для неї таємницею.

Формою буття індивідуальності є духовність як результат своєрідного самобудування особи, виходу найвищих ціннісних інстанцій власного конституювання, формування менталітету. Це – результат досягнення того, що не здійснюється самоплинним природним шляхом, а є наслідком самозадоволення людиною своїх внутрішніх потреб.

Серед найглибших і найпоширеніших джерел такого задоволення є релігія – феномен, нерозривно пов'язаний з людським буттям. Ще за античних часів вважалось, що на планеті нема народів, позбавлених релігійної віри. В.Вернадський писав, що одну з найважливіших ролей в історії людства відіграла релігія і що немає жодного народу, в якого би була виявлена відсутність релігійних вірувань.

Тому важко віднайти в духовному житті людей фактор, який би впродовж тисячоліть відіграв більш вагомійшу роль, ніж релігія. Від кам'яного віку й до сучасної космічної ери, зазнаючи дивовижних змін і метаморфоз, живе вона в нерозривному зв'язку з людським духом, як і з світовою культурою.

Єгипетські величні храми й вавилонські гімни, Біблія Парфенон, європейське малярство і скульптура, “Божественна комедія” Данте і творча

спадщина Гоголя, думки Платона, К'еркегора, музика Гайдана, Баха, Бетховена – все це, за справедливим твердженням О.Меня, сягає своїм корінням релігії, завдячує їй своїм існуванням [Мень А. Истоки религии.- М., 1991.- Т. 1.- С. 13].

Релігія була вирішальним імпульсом у багатьох історичних рухах. Прийняття Азією буддизму, поширення християнства в Європі, експансія ісламу, реформація Західної Церкви – події, що стали відчутними віхами в житті людства і значною мірою визначили масштаби, темпи, тенденції світового розвитку.

На основі аналізу духовного світу особистості ми можемо зробити наступні висновки: земне життя постійно змінюється, в результаті духовного впливу різко зростають здібності людини. Вона відчуває, як у неї входить дух, який дає змогу їй здійснити неможливе у звичайному стані. Так, ріст здібностей до розуміння виявляється в розширенні й очищенні свідомості, в загостренні інтуїції, сприйнятті чистих смислів потаємного. Складні питання отримують кінцеві й зовсім визначені відповіді. При цьому людина відчуває естетичні переживання, що недоступні у звичайних станах. Свідомість заповнюють образи незвичайної краси.

Релігія для людини є ґрунтом абсолютної реальності, системою орієнтирів і в навколишньому світі, і у власному бутті. На думку П.Юркевича, релігія утверджується на містичному ґрунті духовного людського ества, на глибинній позадушевній суттєвості, а саме – в серці людини. Серце для філософа – основа й носій усіх фізичних, душевних і духовних сил людини, осереддя її морального та релігійного життя, пізнавальної діяльності, джерело невичерпного багатства її внутрішнього світу. “Натура людського серця”, як вважав П.Юркевич, містить у собі всю безпосередність буття, створеного Богом [Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения.- М., 1990.- С. 93-94].

“Духовність” – це міра людськості людини, її основна атрибутивна властивість. Це – не характеристика, а конститутивна особливість: духовність просто властива людині, як, скажімо, тілесне й психічне притаманні і тваринам. Духовність – це те, що надає людині неповторної унікальності з-поміж усього живого на планеті, а те, що притаманне їй і тільки їй. До того ж, духовний світ особистості не є зовнішньо сформованим, а є надбанням активності самої людини як діяльної цілісності, самоспрямованої на задоволення своїх внутрішніх природних потреб.

Духовний світ особистості формується в процесі засвоєння відповідних цінностей культури. До його до складу входять різні види діяльності людини, наукові знання, юридичні норми, моральні і естетичні цінності. В сукупності вони складають цінність суспільної свідомості.

В.Бодак (м. Дрогобич)

ХРИСТИЯНСЬКИЙ МОРАЛЬНИЙ ІМПЕРАТИВ: КУЛЬТУРОТВОРЧІ МОЖЛИВОСТІ**

Щодо культури релігія історично виконувала функцію формування нормативних меж. Це забезпечувало існування, репродукцію і розвиток культури, а, отже, суспільства. Саме тому аналіз культуротворчих можливостей релігійного морального імперативу постає актуальним завданням для сучасної культури, що шукає вихід з духовної і моральної кризи. У статті всебічно аналізуються основи, аргументація, можливості впливу на особистість і суспільство християнського релігійного морального імперативу, проводиться порівняльний аналіз з аналогічними можливостями впливу на культуру світської етики.

Спроби створити в ХХ ст. атеїстичне суспільство і «безбожну» мораль закінчилися крахом і кризою духовності в культурі постмодерну. Встановлення тоталітарних, репресивних режимів, масове насильство, загибель мільйонів людей, негативні наслідки науково-технічної революції, екологічна криза й інші глобальні проблеми людства привели зрештою до усвідомлення необхідності відродження духовності, повернення до загальнолюдських цінностей, що історично трансливалися через культуру релігією і релігійним морально-етичним імперативом.

До Нового часу існувала не тільки синкретична єдність релігії і культури, але й релігійних моральних норм і моральності. Тому проблема християнської етики була центральною для теології. Згодом ця цілісність починає розпадатися, але проблема релігійного морального імперативу залишається однією з основних для богословів і релігійних філософів.

Богослови твердять, що релігійні цінності не формуються в процесі діяльності, а даються Богом як вічні і незмінні істини, здатні самі визначати життєдіяльність людей. Провідній ролі релігії у формуванні системи цінностей приділяється значна увага в багатьох сучасних філософських і релігійно-філософських працях по аксіології. Представники неокантіанства

Г.Ріккерт і В.Віндельбанд відзначали, що в ієрархії цінностей вище місце належить релігійним. Тільки релігія, говорить Г.Ріккерт, підтримує і змінює життя в сьогоденні і майбутньому, додаючи йому смислу [Ріккерт Г. *Философия жизни: Введение в трансцендентальную философию.*- К., 1998]. Подібні ж погляди висловлював представник філософської антропології М.Шелер. Сутність людини він вбачав у наявності душі з її потребами, що протистоять емпіричному буттю. Головна людська якість, як зазначав М.Шелер, - це прагнення до Бога, уявлення про якого пов'язані з переживанням абсолютних цінностей. Віра в його уявленнях є вічним антропологічним ядром особистості [Шелер М. *Избранные произведения.*- М., 1994].

До проблеми морального імперативу зверталися не тільки богослови. Це – центральна тема і основа філософської етики. Неможливо, говорячи про культуру, не торкнутися питань етики, у тому числі й релігійної. До цієї теми зверталися мислителі з часів Стародавньої Греції і по сьогоднішній день. Однак в основному акцент робився на культурозберігаючій функції релігійної моралі, а не на культуротворчих можливостях релігійного морального імперативу як в смислі духовної культури людини, так і суспільства. Тому в даній праці ми ставимо завдання прагматичного аналізу можливостей релігійного морального імперативу у формуванні моральності сучасної культури на прикладі християнського релігійного догмату.

У силу об'єктивності вимоги людської природи (у тому числі соціальної), морально-етичні норми доцільні, життєво необхідні. Може скластися враження, що вони нібито опускаються «зверху» – державою, релігією, ідеологією. Однак існують інші думки. Ще у XVIII ст. шотландські моралісти висловлювали ідеї про те, що норми моральності, принципи моральної поведінки людей не створюються правителями, політиками, священиками й іншими суспільними діячами, а формуються повільно і поступово в процесі самоорганізації людей під впливом мінливих умов їхнього життя. Подібна думка у вітчизняній науці висловлювалася В.Малаховим: «Подібно до моралі, звичаї також складаються в житті конкретних людських спільнот. Порівняно з правом і мораллю звичаї найглибше вкорінені в первісному синкретизмі, в давній історії людства» [Малахов В. *Етика.*- К., 2000.- С. 55]. Коли морально-етичні принципи сформовані, закріплені в культурі, то вони стають частиною буття універсуму культури і впливають на свідомість людей.

Релігія в культурі задає аксіологічні координати, ієрархію цінностей, повідомляє культурній діяльності вищу єдність і смисл. Дезактуалізація релігійного морального імперативу для сучасної цивілізації

безпосередньо пов'язана з фоновими уявленнями в культурі – більше інтелектуальній, ніж інтуїтивній, більш раціональній, ніж містичній. Це наслідок зміщення аксіологічних акцентів в культурі, пов'язаний із домінуючою картиною світу.

Вседозволеність, насильство як норма, культ грошей, насаджувани масовою культурою, створюють зовсім нові масові звички, Характерно, що громадська думка реагує на це терпимо. На думку Папи Івана Павла II, це відбувається тому, що існуюча масова культура й ідеологія далекі від концепції «життя після смерті» і вважає смертними як окремих людей, так і людство в цілому [Енцикліка «*Dominum et vivificantem*», 1986 р.]

Сучасна цивілізація стає все більше матеріалістичною, фонове уявлення в культурі більше інтелектуальне, ніж інтуїтивне, більше раціональне, ніж містичне. В цілому сучасна культура віддає перевагу людському розуму. Під час відсутності релігійної однозначності моральних норм, даних у Заповідях Божих і обов'язкових до виконання, людина і культура стають перед проблемою самостійного вибору змістів, цінностей, істини, моральних пріоритетів. У такій ситуації моральний суб'єктивізм неминучий. З одного боку, це привід для моральної свободи, з іншого боку – для деградації моральних норм. Історія показує, що суспільство часто прагне замінити одну однозначність іншою, що може виявитися небезпечним експериментом: при сучасному рівні розвитку науки, технології досягають сьогодні такого рівня впливу на людину, що без звертання до етики й моралі суспільство приречене на самознищення.

Одне з формулювань категоричного імперативу Канта, введене ним в «Критиці практичного розуму», говорить: «Поводься згідно тільки такої максими, керуючись якою, ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом» [Кант И. Соч.- Т.4.- Ч.1.- М., 1965.- С. 260]. Друге формулювання того ж імперативу: «Поводься так, щоб ти завжди відносився до людства й у своєму лиці, і в лиці всякого іншого так само як до цілі і ніколи не відносився б до нього тільки як до засобу» [Там само.- С. 270]. Установка, яка подається Кантом, – це фактично тільки видозмінене «Золоте правило» - одна з найдавніших моральних заповідей, що міститься в народних прислів'ях, приказках і т.п.: «не роби іншим те, чого не хочеш, щоб заподіювали вони тобі». Ця істина висловлювалася мудрецами Стародавнього Сходу, Стародавньої Греції, а також увійшла в Євангеліє. Але, крім цього, в кожній релігії існує докладне зібрання моральних заповідей, яким повинен слідувати вірний її вченню.

Абстрактно-формальний характер категоричного імперативу Канта критикував Гегель, вказуючи на те, що людині потрібні конкретні вказівки відносно її дій, а також обґрунтування цих вказівок. Сприйняття подібних

норм - частина соціалізації, частина картини світу, соціокультурної традиції, в якій живе людина, частина уявлень людей, що її виховують, оточують. Для адекватної поведінки в конкретній культурі людині необхідне уявлення про ієрархію цінностей. Вона повинна знати, що прийнято як норма, хоча не завжди вона робить цю норму своїм моральним імперативом.

Зростання інтересу до релігії наприкінці ХХ ст. обумовлене трьома факторами: а) об'єктивністю наявності в людини ірраціональної складової психічної структури, що вимагає своєї актуалізації і формалізації; б) нездатністю світської культури задовольнити весь діапазон духовних потреб особистості й суспільства; в) необхідністю для людини і суспільства ідеї, що володіє смисломалежною цінністю. Поза релігією її відшукати в культурі ХХІ століття складно. Аксиологічний аспект у сучасній культурі набуває онтологічного значення. Зростає роль релігійного морального імперативу в сучасній культурі. Як це не парадоксально, вибираючи ті чи інші шляхи свого розвитку, ті чи інші цілі й цінності, людина і культура не можуть цього свідомо зробити, не відповівши для себе на питання про відношення до релігійних моральних цінностей і на питання про існування надприродного початку людини й світу.

Ситуація постіндустріального суспільства, його економічна і соціальна реальність створює нові цінності. Природна різнонаправленість (амбівалентність) людського існування доведена до межі розладом між різними інтересами, між його потребами і можливостями, як внутрішніми, так і зовнішніми. Зрештою це веде до психічних захворювань як наслідку багатомірності існування. Однозначна ієрархія цінностей і змістів усуває цю небезпеку для людини. Однак якщо ця ієрархія вибудована довільно, без обліку можливого конфлікту складових, без обліку наслідків для людини і культури обраного шляху, то це може закінчитися катастрофічно.

Релігійна мораль узагальнює досвід створення морально-етичних цінностей, накопичених людством за всю історію його існування. Зараз виникає ситуація, коли освічена людина, але духовно і морально незріла, яка переживає серйозні внутрішні проблеми, береться сама визначати, що є добро, а що зло, межі дозволеного і недозволеного, сама встановлює власні істини, від яких страждає вона, її оточення і суспільство в цілому. А це тому, що її цінності далекі від загальнолюдських, а її мораль далека від моральності. Діалектика багатомірності й однозначності очевидна. Колись релігійна однозначність гальмувала розвиток суспільства, науки, мистецтва, але в сучасному суспільстві вона може врівноважити граничну інваріантність як існування, так змістів і цінностей культури постмодерну.

Релігія в суспільстві виступає своєрідним регулятором соціальних відносин, поведінки, уявлень, цінностей людей, виходячи з яких вони діють. В суспільстві немає більш сильного регулятора моральної установки, ніж релігійний. Насамперед тому, що неможливо, висунувши щось як цінність, норму поведінки, норму моралі послатися на більш високий авторитет, ніж Бог, який заповідав поняття цінностей, належних дій і думок. Його авторитетом підкріплене поняття гріха, неналежного, недозволеного, покарання, які може викликати на себе людина, яка порушує моральні норми. Висунута аргументація для свідомості людини, що знаходиться всередині релігійного опису світу, має силу закону, який не можна порівняти з жодним соціальним законом. Соціальні закони, право, мораль охоплюють тільки зовнішні дії людини і не створюють морального імперативу в точному змісті слова. Це – зовнішній примус, що регулює відносини в соціумі. Однак формування внутрішнього імперативу пов'язане не з зовнішнім примушуванням, а із засвоєною в культурі традицією, звичаями. Релігія в будь-якій культурі (аж до XX ст.) була основою духовної традиції, здійснюючи вплив на уявлення про цінності і норми поведінки.

Релігійні моральні норми перетворюються у внутрішній імператив, якщо людина добровільно приймає як основну цінність налагодження своїх відносин з Богом, визнає церковний догмат про спасіння душі й покарання за гріхи. Внутрішній імператив відрізняється від зовнішнього примусу. Концептуальною основою його служить базовий принцип християнської релігії. Поведінка релігійної людини найкраще контролюється її власною вірою, її уявленнями про добро і зло, про праведність і гріховність, що дані їй Богом, причому у зовсім конкретному переліку гріхів, благословінь та заповідей.

Маючи уявлення про ієрархію цінностей, прийнятих догматом, зробивши їх власним внутрішнім імперативом, людина, проте, може зробити вчинок, що суперечить її уявленням про належне. Але якщо це відбувається, то це сприймається суб'єктом уже як гріх, у якому він кається, зберігаючи при цьому пріоритет внутрішнього імперативу. Йому не прийде в голову цим похвалитися чи оцінити як норму, тим більше – навчити цьому дітей. Таким чином, релігійний моральний імператив не гарантує його порушення, але залишає людину на усвідомлено прийнятих ціннісних позиціях.

Задані соціумом норми і цінності змінювалися протягом історичного розвитку суспільства. Однак слід зазначити, що незмінним ядром у них залишалися ідеї гуманізму, загальнолюдські цінності, що мають не тільки аксіологічне, але й екзистенційне, антропологічне

значення. Подібного роду норми, цінності не суперечать релігійному моральному імперативу. Для особистості роль релігійного морального імперативу може полягати не тільки в наданні моральних, смислових орієнтирів, але насамперед у наданні методу подолання екзистенціальних проблем, викликаних передусім самопоглинанням. Релігійні обряди і ритуали значно знімають самопоглинання людини (у тому числі сповідь, покаєння). Усунення самопоглинання означає для людини оптимізацію діяльності її психічної структури.

У Заповідях Мойсея на вихідне місце поставлені суто релігійні настанови. І тільки після них говориться про вимоги і заборони морального характеру, що не мають, на перший погляд, логічного і сутнісного зв'язку з вірою в надприродне і зберігають своє значення і поза релігійною системою. Таке положення речей зберігається й у християнстві. (Див.: Мт. 22:36-40). Першою заповіддю і найбільшою чеснотою для віруючого є: «Люби Господа Бога свого всім своїм серцем, і всією душею своєю, і всією своєю думкою». У цій заповіді відображається головна цінність релігійної свідомості – любити Всевишнього сильніше, аніж себе самого. З атеїстичної ж точки зору це – взагалі не цінність.

Наступні за значимістю заповіді – «Люби ближнього, як самого себе», «любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто вас проклинає», «не судіть, щоб і вас не судили». Фактично, крім високоморального змісту, тут присутній дуже доцільний спосіб напрямку психічної енергії людини – не на руйнування, а на творення, не на осудження когось, а на працю над собою. У протилежному випадку одиниці уваги відволікаються на негатив, туди ж спрямована довільна увага людини. Це позбавляє людину як енергії, так і можливості творчості, тому що довільна увага одночасно не може бути спрямована відразу на декілька об'єктів. З цього погляду моральний імператив релігійної культури має для людини не тільки регулююче значення, а й доцільне зі врахуванням витрат енергії.

У моралі оцінюються не тільки практичні дії людей, але й їхні мотиви, спонукання та наміри. У зв'язку з цим у моральній регуляції важлива здатність особистості самостійно визначати і направляти свою лінію поведінки, без повсякденного зовнішнього контролю. Звідси ж впливають такі поняття моралі, як совість, почуття особистої гідності, честі – у світській моралі, і співвіднесення своїх вчинків, помислів, мотивів з даними Богом заповідями – у релігійній. Тут цікаво згадати працю “Буття людини в культурі”: “Розуміння культури як способу людського буття дозволило по-новому підійти до проблематики морального самовизначення людини, ... до необхідності з'ясувати онтологічну своєрідність моральної культури особистості, що не зводиться ні до

суб'єктивного, ні до зовнішнім чином обумовленого акту морального вибору, дозволило доторкнутися до одного із загадкових явищ моральності – рухам душевного життя і розумінню душі” [Бытие человека в культуре.- К., 2000.- С. 25].

На процеси секуляризації чи сакралізації вирішальний вплив мають прийняті в даному хронотопі культури методи доведення і способи аргументації істини, а також ціннісні переваги даної епохи. Ослаблення ролі релігійного імперативу в культурі Нового часу пов'язане з розвитком наукової картини світу і по суті атеїстичного світогляду, перевагою емпіричного і логічного доказу іманентних фактів ірраціональним способам аргументації трансцендентних істин. У результаті відбувся розпад синкретичної цілісності «релігійні норми – моральні норми», а релігія стала виглядати як складова культури, що втрачає свою актуальність. Різниця між світською етикою і релігійним моральним імперативом насамперед у базових посилках картини світу. У першому випадку в центрі світу стоїть людина, що встановлює закон, змінює його, порушує, якщо вважає потрібним. У другому – в центрі світу стоїть Бог, який встановив закон для людини, обов'язковий для виконання, що володіє однозначністю й незмінністю, що не дає можливості людині ні змінювати його, ні трактувати за своїм розсудом.

Розбіжність релігійної і світської моралі відбувалася в світоглядному контексті розуміння місця людини у світі, її можливостей і меж впливу на власне життя і на оточуючу її дійсність. Перша передбачає уявлення про те, що дійсно ідеальною людиною є та, яка безмежно віддана Богу: «Коли людина в гордині своїй вважає себе сильною, тоді Бог залишає її. Для Бога не залишається місця в серце людському... Тільки усвідомлюючи свою нікчемність, свою неміч, він (апостол Павло – В.Б.) став сильним духом» [Гритченко В. В немоци – сила Божия // Братский вестник.- 1956.- №1.- С. 32]. Протилежна установка – всемогутність людини, її право встановлювати власний закон, норми, правила і цінності. Відзначимо, що остання позиція в історії культури, як і вільнодумства, існувала завжди, але фактично, а не номінально вона не поширювалася на всіх членів суспільства. Однак така аргументація не створює внутрішнього імперативу в точному змісті слова, породжуючи насамперед нігілізм. Однозначність зникає, а це не завжди йде на користь культурі й суспільству, крім того суспільство постійно прагне замінити одну однозначність іншою, в залежності від конкретно-історичних умов свого буття.

Мораль впливає з картини світу, а не інакше. Якщо ж істота звершує життєво доцільну дію автоматично, не усвідомлюючи причин і

мотивів своїх дій, то це називається інакше – інстинкт, рефлекс, але не мораль, а тим більше не моральний імператив. Моральні норми, виникнувши і закріпившись в культурі, здійснюють на неї більший вплив ніж інші складові феномену культури. Діючи, людина виходить із власних моральних установок, запозичених у соціокультурної традиції. Зроблений нею вчинок закріплює ці установки і породжує наступну дію. Тому можна сказати, що мораль творить культуру такою ж мірою, як і культура створює мораль. Закріплюючи в культурі чи дозволяючи закріпитися тим чи іншим зразкам поведінки (що ідентично зразкам моральних норм), суспільство повинне розуміти, що воно транслює визначені моделі поведінки як цінності, які хтось вибере для себе як моральні орієнтири і закріпить власними вчинками.

Як писав Ж.-П.Сартр, «коли ми говоримо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідальна тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей... Немає жодної нашої дії, яка... не створювала б водночас образ людини, якою вона, в нашому розумінні, повинна бути. Вибирати себе так чи інакше означає одночасно утверджувати цінність того, що ми вибираємо» [Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманизм // Сумерки богов.- М., 1989.- С. 324]. Те, що людина чи культура транслює як норму, породжує уявлення про добро і зло, формує цінності, внутрішні установки, виходячи з яких відбувається дія.

Релігія через свій морально-етичний комплекс транслює моделі поведінки і моральні установки, що роблять людину і суспільство життєздатним, забезпечуючи можливість розвиватися культурі. Довести зворотне складно, оскільки прийдеться релігійному моральному комплексу протиставити серйозну аксіологічну альтернативу. Релігійний моральний імператив має стійкі основи як у есенціальних, так і в екзистенційних характеристиках культури, оскільки як окрема людина, так і суспільство загалом прагнуть до виживання, а не самоліквідації. Сила релігійного морального імперативу зростає, будучи підтриманою в культурі звичаями, державною ідеологією, церквою, мистецтвом. Немає жодної функції релігії, яка б у культурі не реалізовувалася і не підтримувалася всіма її способами. Це відбувається із-за важливості тієї чи іншої функції як для окремої людини, так і для суспільства.

Для того, щоб досягти внутрішнього благополуччя, у християнстві передбачається насамперед дотримання заповідей, що, по суті, є релігійним моральним імперативом, а також таїнства покаяння (сповіді), під час якого людина не просто розповідає священику про свої нерозважливі вчинки, а в першу чергу сама засуджує їх як гріх, підтверджуючи тим самим цінність

даного догматом морального імперативу. У світській моралі, права, ідеології немає можливості знати людські думки, але Богу, згідно догмату, відомо все. Подібних аргументів у світській моралі привести неможливо. Цим визначається зовсім інша якість внутрішнього закону віруючого. Він позбавлений можливості думати одне, а робити інше безкарно. Тому в Нагорній проповіді є слова: «Не кожен, хто каже мені: «Господи! Господи!» увійде в Царство Небесне, але той, хто виконує волю Мого Отця, що на небі» (Мт. 7: 21).

Добро і зло – суть фундаментальні поняття у світі етичних переживань. І справа не тільки в їх граничній смисловій моральній протилежності. Добро є субстанційна онтологічна реальність людського буття. Зло – це не просто відхилення від вірної і точної етичної норми, але й руйнування цієї норми. Будь-які етичні тексти позарелігійного походження завжди виявляють суб'єктивну реальність автора чи часу - така реальність культурної динаміки. В релігійних же текстах саме претендування на поза- і надлюдське походження цих текстів додає їм, принаймні серед послідовників таких вчень, силу вищого авторитету і безумовної достовірності.

В силу авторитету і достовірності християнських моральних норм, стає обов'язковим їхнє сприйняття і практичне виконання для тих, хто визнає себе вірним йому. Визнається вірним вектор моральної діяльності, викладеної у вченні. У цьому сила релігійного морального імперативу. Однак для людини постмодерну з її суб'єктивізмом у моральному відношенні, еkleктичністю картини світу й історичним досвідом «богоборства» отримання такої однозначної віри в авторитет стає важким завданням.

Людина, яка розвинула свій розум до таких меж, що він став геопланетарним фактором, який одержав назву «ноосфера», що створила інший світ, «другу природу», поставлена сьогодні в ситуацію вибору цінностей, тому що цим вибором визначається ціль і смисл її подальшого руху, а також результат, та точка, в якій вона виявиться внаслідок руху в обраному напрямку. У роботі «Церква і культура» кардинал Поль Пупар говорить: «Культура виражає «цінності», тобто ідеали життя і думки, що виявляються в нормах суджень і дій. Ці пошуки й утвердження «цінностей» можуть, якщо не приділяти їм достатньої уваги, вступити в конфлікт із християнством, протиставляючи йому позитивну цінність знання, гуманістичну цінність прогресу і самоствердження, цінність успіху, а відтак гординю і людську самовпевненість» [Поль Пупар. Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума.- Милан-М., 1993.- С. 87].

Мораль генетично пов'язана з картиною світу. Дія, якщо вона

усвідомлена, внутрішньо завжди мотивована й обґрунтована виходячи з картини світу, а значить і з ціннісної установки, яку неминуче ця картина світу припускає. Л.Фейербах, наприклад, як і багато інших, дещо однобоко розглядає взаємини моралі і релігії: «Самі по собі спочатку релігія і мораль, - у тому смислі, в якому ми тепер цю мораль розуміємо, - не мають між собою нічого спільного по тій простій очевидній причині, що в моралі людина встановлює відношення до себе, до своїх близьких, а в релігії – до інший, відмінної від людини сутності» [Фейербах Л. Приложения и примечания к «Лекциям о сущности религии» // Избранные философские произведения. В 2-х т.- М., 1955.- Т.2.- С. 822-823]. Але слід зауважити, що, незважаючи на те, що в релігії насамперед встановлюється відношення до Бога і з Богом, саме з цих відносин виникають норми поведінки людини, оскільки відносини з Богом встановлюються не інакше, як через відношення людини до світу, через її відношення до себе, до ближнього. Тому відношення до Бога нероздільно пов'язане з відношенням до себе, до світу, до ближнього, до соціуму. у такий спосіб, мораль і релігія виявляються пов'язаними праксеологічно.

Релігійний моральний імператив і світська етика істотно відрізняються в першу чергу світоглядними посилками, що впливають з картини світу, а отже – способом обґрунтування дозволеного і недозволеного, цінного і згубного, оскільки наявне різне розуміння істини, законів і основ світу. У роботі «Свет невечерний» С.Булгаков досить яскраво ілюструє те, що релігійні ідеї й образи є не тільки проекцією людської сутності, початків розумності і моральності, але й говорить про існування над людиною вищого, надлюдського закону, вищого розуму, шляхи якого йому невідомі [Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения.- б/м., 1917.- С. 46-48]. Світська ж етика не потребує для обґрунтування своїх норм апелювати до авторитету Бога. Тому норми світської етики інші, постають як встановлені людьми, декларуватися не можуть, що робить їхнє порушення більш легким, а моральний суб'єктивізм при формуванні внутрішнього морального закону майже неминучим.

Дієвість релігійного морального імперативу задається в першу чергу аксіологічним аспектом – цінністю не Бога самого по собі, а відносин з Богом, якості цих відносин. Наявність трансцендентної мети здатна трансформувати людину, а, отже, і її вчинки. Аксіологічний аспект світської етики – цінність вчинку самого по собі. Світська етика не ставить завдання внутрішньої трансформації, оскільки не може забезпечити це завдання гідною метою й авторитетом, а тому дає зразки для наслідування, але не створює морального імперативу в точному змісті цього слова. Крім

того, людська свідомість споконвічно діалогічна. У випадку слідування релігійному моральному імперативу людина знаходиться в стані постійного діалогу з Богом, у випадку світської етики діалог ведеться із самим собою, із власною совістю. Саме тут і є неминучим елемент суб'єктивізму.

Релігійний моральний імператив допускає моральну працю, протистояння гріху, злу, моральну боротьбу. У випадку ж морального суб'єктивізму якщо навіть якась моральна норма і входить в особистісний моральний комплекс, вона виконується лише в тому випадку, якщо для цього не потрібно ніяких зусиль (або ж самих мінімальних). Труднощі морального вибору полягають також у тому, що слідування йому так чи інакше потребує зусиль. Але одна з особливостей людини постмодерну полягає в тому, що саме моральних зусиль вона докладати відвикла. Можливо, що саме в цьому криється одна з причин кризи духовності в сучасному світі. Тому при конструюванні моделей культурного розвитку суспільства варто враховувати не тільки цінність релігійного морального імперативу самого по собі, але і методологічні можливості християнського опису світу, що може виявитися корисним в оцінці ролі релігії в сучасному світі, наслідків секуляризації культури і моральних норм.

*К. Семчинський** (м. Київ)

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЙ ВІЙНИ І МИРУ В МУСУЛЬМАНСЬКІЙ ТА ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЯХ**

Теологи неодноразово звертались до питань про спільне і відмінне в ісламі та християнстві. Щодо концепцій війни та миру, незважаючи на певні відмінності, існує дуже багато спільного в тому, як вони розглядають конфлікт із застосуванням насильства і як вони обмежують шкідливі наслідки такого конфлікту. Обидві релігійні традиції оцінюють війну як зло. Наголос робиться на необхідності миру як основи для людського існування. Заповідь “не вбий” в такій чи іншій формі подається як у Біблії, так і в Корані: “ Ісус же йому відказав: “...знаєш заповіді: не вбивай...” (Біблія (далі - Б.): Мр. 10:17-19); "Хто б не вбив ба навіть одну душу - за винятком покарання за вбивство чи поширення непокору на землі - це наче

* Семчинський К. – аспірант кафедри філософії Національної аграрної академії (м. Київ).

** © Семчинський К., 2003

він убив усе людство" (Коран (далі - К.): 5:32). Застосування військової сили - неминуче зло і дозволяється лише у крайньому випадку. Обидві традиції погоджуються з тим, що не повинно бути примусового навернення до релігії, а також у тому, що повинні бути стримуючі умови для обмеження застосування сили, насильства і ведення війни. Ці обмеження традиційно поділяються на ті, що стосуються ініціації війни (умови *ad bellum*) і ведення війни (умови *in bello*).

Серед умов *ad bellum* для визнання війни справедливою потрібні справедлива причина, праведні наміри, авторитетна влада, розумна оцінка сил. Справедлива причина полягає у відновленні порушеної справедливості. Цей принцип, названий ще Блаженним Августином, присутній і в Корані: зло не повинне тріумфувати (К. 2:251), а тим, кого образили, дозволено себе захистити (К. 22: 39-41). Коран забороняє зухвальство, забороняє радіти, тоді коли все ж ведеться війна (К. 28:83). І в цьому пригадуються слова Августина й Аквіната, про те, що неприйнятним є жорстокий та непримиренний дух. Сьогодні більшість країн підтримує Статут ООН в питаннях обмеження справедливої міжнародної війни підтриманням чи відновленням міжнародного миру та безпеки (Ст. 42) та самообороною окремої держави чи групи держав проти агресора (Ст. 51). Звичайно, поняття самооборони тлумачитися по-різному, але сучасне міжнародне право з цього питання офіційно прийняте усіма державами.

Для Августина, Граціана та Аквіната *праведні наміри* означають "слідувати добру й уникати зла", а битву треба вести заради встановлення миру. "Війна приводить нас до миру як до своєї кінцевої мети [Гроцій Гуго. О праве войны и мира. М., 1994.- С. 67]. З цим погоджується іслам: "Дім ісламу" є землею справедливості і миру, де люди підкорюються волі Аллаха. Звідси, зміна страху на почуття безпеки є нагородою для віруючих і доброчинців (К. 24:55). Коран наголошує, що мусульмани беруться за зброю, не з причин, які того не варті, шукаючи наживи, самозвеличення, слави.

Щодо принципу *законна влада*, Августин наполягав на тому, що особа не повинна вбивати нападника навіть з міркувань самозахисту. Лише у військових діях, які веде офіційно визнана суспільством влада, вбивство може бути припустимим. Мусульманська традиція говорить майже так само: сила може бути застосована лише під проводом відповідного імама чи вождя, обраного з урахуванням його набожності і почуттям справедливості. Але в мусульманській традиції є принципова відмінність: *мусульманам не заборонено вбивати ворога* не тільки у випадку самозахисту, але й у випадках захисту своєї спільноти та інтересів ісламу.

Класичний іслам розглядає питання про законність влади, що починає війну, під іншим кутом зору. За часів Аббасидського Халіфату лише голова мусульманської “держави” міг забезпечити процедури, пропонувані Кораном щодо війни: зокрема, запрошення опонентові прийняти іслам чи сплачувати податок, визначення наскільки вірогідною може бути перемога. Принцип законної влади в ісламі і в християнстві мав обмежити засоби та застосування військової сили тими, кому довіряли і хто мав відповідальність. Сьогодні обидві релігійні традиції погоджуються, що лише суверенні держави мають право ініціювати війну, як це визначено статтями 42 і 51 Статуту ООН.

Обома релігіями визнається *раціональна оцінка можливого успіху* як необхідна, бо запобігає непотрібним стражданням та руйнуванням, вимагаючи відповідальності в прийнятті рішення про війну та пошуків мирного вирішення конфлікту. Як зазначалося вище, за часів Аббасидів в обов’язки каліфа входило прогнозування можливих втрат у разі військових дій.

Окремо потрібно сказати про такий принцип справедливої війни як *крайній захід*. Ця умова звертає увагу відповідальних осіб на пошуки усіх можливих мирних вирішень конфлікту, і лише тоді, коли вони вичерпані, та при виконанні інших принципів доктрини можна звернутися до воєнних дій. Цей принцип важко застосувати на практиці, але обидві релігії погоджуються з ним майже в однакових формулюваннях, хоча це виявляється більш проблематичним і менш прийнятним для мусульман, оскільки ставить під сумнів інші принципи ісламу. Навряд чи можна встановити офіційну вимогу до сторін конфлікту, аби кожна із них випробувала весь спектр можливих варіантів розв’язання конфлікту. Так, завжди можна припинити вогонь і скласти зброю, але Коран не дозволяє мусульманам підкорятися тиску. Вони зобов’язані боротися із переслідуваннями всіма можливими за мусульманським вченням способами (К. 4:75). З іншого боку, Коран дозволяє мусульманам відступити для досягнення стратегічних цілей.

Інший спосіб уникнути війни – застосувати дипломатичні методи вирішення конфлікту до застосування сили, але це опосередковано суперечить такому ісламському критерію ініціювання війни як “вірогідність успіху”, особливо якщо успіх справді здається надзвичайно вірогідним. За класичним ісламом, крайній захід як принцип справедливої війни найбільше відповідає вимозі або прийняти іслам, або сплатити податок до моменту початку війни, і тоді цієї війни можна уникнути.

За *принципом пропорційності* війну можна розпочати лише якщо завдана шкода не повинна перевищити те благо, заради якого ведеться

війна. Тут ми бачимо збіг у поглядах двох традицій, хоча існують деякі акцентуальні відмінності. В християнській традиції критерії пропорційності є однаково важливим як в аспекті *ad bellum*, так і в аспекті *in bello*. При вирішенні питання, чи брати участь у війні, влада зважає на збитки, спричинені війною, та здобутки у разі перемоги, з одного боку, й негативні наслідки неучасті у війні, з іншого. Точне обчислення правильної відповіді на питання, чи розпочинати війну, не завжди просте, бо має враховувати велику кількість чинників. Частіше, як відомо з історії, перевага просто надається власному погляду, до якого пізніше добираються необхідні обґрунтування. Упродовж війни кожна бойова операція, кожне стратегічне чи тактичне рішення повинно прийматися так само з урахуванням цього принципу, адже не всі засоби ведення війни є легітимними. Коран, очевидно, спираючись на давній принцип “око за око”, повторює його у вигляді формулювання: “Хто б не нападав на вас, нападайте на них так само” (К. 2:194). Хоча це можна тлумачити як прояв непримиримості, інше тлумачення цього тексту може бути узгоджене з принципом пропорційності: не можна завдавати більшої шкоди, ніж завдано вам, усувати несправедливість більшою несправедливістю. Коран також пропонує милосердя (К. 5:45) і закликає мусульман відганяти зло тим, що є кращим.

Принцип пропорційності в аспекті *in bello* особливо важливий, якщо брати до уваги сучасні види озброєнь, зброю масового знищення. Використання її з великою вірогідністю може привести до обопільного знищення, зруйнування та вбивства невинних людей. Тому сама можливість використання та застосування такої зброї заради справедливої причини повинна бути поставлена під сумнів, бо принцип пропорційності тут недовірливий. За часів холодної війни і після її закінчення було написано чимало праць про те, що використання ядерної зброї суперечить загальнолюдській етиці і здоровому глуздові. Більшість мусульманських держав усвідомлює небезпеку ядерного конфлікту. Питання пропорційності у випадках погроз використати ядерну зброю іноді викликає суперечливі погляди. Мусульманам не дозволяється погрожувати сусідам, хоча вони й можуть утримувати потенційних ворогів від нападу демонстрацією своєї могутності (К. 8:59). Але згідно з рішенням Гаазького міжнародного суду однаково є незаконними і загроза, і саме використання сили [“Законність погрози чи використання ядерної зброї”. Міжнар. суд юст. Гаага. 8.7.1996, №47. Див. також «Статут ООН».- Ст. II, № 4.].

Принцип *диференціального підходу* до питання, проти кого можна вести бойові дії, розглядається обома релігіями подібно: не можна воювати проти цивільного населення і тих, хто безпосередньо не бере участі у війні.

Християнська традиція засуджує вбивство невинних: “Всілякі воєнні дії, спрямовані, без ніякої різниці, на знищення цілих міст і великих регіонів із їхніми жителями, є злочином проти Бога і самої людини, злочином, який повинен бути суворо і без вагань засуджений” [Катехізм католицької церкви. Синод УГКЦ.- 2002.- Ст. 530; II Ват. Соб, Паст. Конст. “Gaudium et spes”, 80]. Вбивство цивільних можна виправдати лише через принцип “подвійного ефекту” (ненавмисні наслідки легітимних воєнних дій). В мусульманській традиції відомий і широко цитований аят Корану: “Бийтеся на шляху Аллаха з тими, хто б’ється проти вас, але не переступайте” (К. 2:190; підкреслено мною – К.С.) дозволяє воювати проти власне бійців, але не проти цивільних. Поняття “переступати” означає ініціювати зіткнення з тими, з ким було укладено угоду, битву без попередження ворога і без пропозиції миру та ісламу, знищення врожаю, а також вбивство тих, кого потрібно захищати. Але за часів Середньовіччя цим принципом нехтували. І християнський теолог Віторія і мусульманський теолог Ібн Рушд піддали сумніву принцип недоторканості невинних в умовах облоги укріпленої фортеці. З приводу використання пророком Мухаммадом катапулт проти Таїфу серед теологів ісламу виникла дискусія. Одні вважали, що слід заборонити використання катапулт як неприпустиме. Інші, посилаючись на аят: „ Якби вони не відділилися, Ми б, звичайно, покарали тих із них, хто не вірував, страшною карою” (К. 48:25), визнавали використання катапулт.

Відповідна непослідовність існує сьогодні і щодо ядерної зброї в обох традиціях. Християнство засуджує використання ядерної зброї, але при цьому християнська традиція виправдовує оборонну війну в ядерний вік. Лідери деяких історично християнських держав не відмовляються від зброї масового знищення, а їх військові доктрини передбачають застосування її за певних умов. В той же час християнська традиція засуджує виробництво і нагромадження зброї, як і торгівлю нею, оскільки “гонка озброєнь не забезпечує миру” [“Катехізм католицької церкви. Синод УГКЦ.- 2002.- Ст. 530]. Деякі мусульманські автори стверджують, що смерть невинних через застосування зброї масового знищення може розглядатися просто як “помилка”. Вони посилаються на аяти восьмої сури Корану (“Приготуйте для них, скільки зможете сили” (8:60)) для виправдання думки про накопичення зброї й нарощування збройних сил. Але існує низка теоретичних принципів ісламського права, які вступають у суперечність з ідеєю застосування ядерної зброї:

1) ядерна зброя застосовує вогонь для знищення ворога, а це заборонено пророком Мухаммадом (хадис Бухарі свідчить, що Мухаммад говорив: “не карайте нікого Божою карою (вогнем)”);

2) ядерна зброя спричиняє “руїну на землі”, а це забороняє Коран (К. 2:60);

3) через ядерний вибух може загинути багато людей, які не беруть участі в бойових діях, а це заборонено і Мухаммадом, і Кораном (К. 2:19);

4) застосування ядерної зброї – самогубство, що також заборонене в ісламі.

У мусульманській літературі впродовж останнього десятиріччя проводилася широка дискусія щодо принципу диференціального підходу за використання сучасної зброї масового знищення. Якщо раніше це етичне питання не піднімалось взагалі або вирішувалося більш-менш одноставно (не можна завдати шкоди цивільному населенню), то тепер думка, що виправдовує застосування такої зброї, принаймні як засобу стримування та впливу у міжнародних відносинах, більше поширена у мусульманському світі. Втім, ісламські держави беруть активну участь у міжнародних конференціях з роззброєння, непоширення і знищення зброї масового знищення.

У питанні про *військовополонених* існує найбільше розбіжностей між ісламом та християнством. За середньовічним тлумаченням Корану (“Він віддав їх вам у вашу владу” (К. 8:71)) єдиним припустимим варіантом був такий: імам повинен був убити всіх здорових полонених чоловічої статі, хоча можна було зробити їх рабами, звільнити за викуп чи взагалі відпустити. Інші вчені того періоду вважали, що полонених не можна вбивати, бо пророк Мухаммад показав приклад доброго ставлення до них. Мусульманські держави сьогодення офіційно приймають міжнародні конвенції щодо військовополонених, але на практиці у них сьогодні трапляються приклади середньовічного ставлення до полонених.

У той же час, іслам дуже рано, у порівнянні із християнством, став опікуватися питаннями захисту довкілля під час воєнних дій. В Корані йдеться про заборону знищення врожаю чи заборону руйнації на землі. Мусульманська релігія наполягає, що люди не володарі землі, а лише намісники на ній. Про це нагадують аяти Корану 2:20, 2:30, 3:10, 7:56, 30:26, 30:41. Та ж сама ідея захисту довкілля висувається і в біблійному Повторенні закону, в Наказах про війну: “Коли будеш облягати місто багато днів, щоб воювати з ним та щоб здобувати його, то не знищиш його дерева, і не піднесеш сокири на нього, бо з нього ти їстимеш, і його не будеш стинати...” (Б.: Повт. Зак. 20:19-20).

Єднає християн і мусульман, але не робить честі жодній із сторін, войовничий дух часів Хрестових походів, прагнення силою навести до своєї релігії, знищити або підкорити невірних. Священні війни проти

невірних в обох релігійних традиціях перекичували справжній зміст Священних Книг. Хоча ці події відбувалися давно, сьогодні існують політичні сили, які використовують у власних інтересах стародавню ворожість між християнами та мусульманами.

Погляди християн і мусульман збігаються в питанні про внутрішні війни в державі: повстання проти влади завдають більше шкоди, ніж користі. На думку Томи Аквінського, тиранічна влада краща за її відсутність [Aquinas, Summa Theologiae. ІІа, ІІае, Q. 42.]. В кальвіністській традиції справедливе повстання проти тирана було справою нижчих чинів: якщо правитель стає тираном, його слід усунути тим, хто стоїть на нижчих щаблях правлячої ієрархії. У хадисі Абу Дауда Пророк Мухаммад сказав: найкращим джихадом на шляху Аллаха є слово справедливості, сказане несправедливому правителю. За хадисом Мусліма Мухаммад негативно відповів на запитання, чи усунути поганих правителів за допомогою меча. Якщо погані правителі пропагують іслам, їх можна ненавидіти, але їм слід підкорятися. В хадисі Бухарі продовжується така думка: якщо правитель не кориться Аллаху, не слід коритися правителю.

Деякі сучасні мусульманські пропоненти внутрішньої війни, зокрема, послідовники трактату “Знехтуваний обов’язок”, виправдовують убивство солдата регулярної армії тим, що Бог буде розсуджувати і правих, і неправих, і праві все одно отримують достойну нагороду у раю. Така аргументація для християн є абсолютно неприпустимою. За християнською традицією, Бог справді буде розсуджувати правих і неправих, але той, хто вбиває, то бере на душу гріх. Разом із тим, *і правий, і неправий християнин може бути прощений*.

Погляди ісламу і християнства різко розходяться і в оцінці пацифізму, принципової відмови брати участь у будь-якій війні. Таке ставлення до військової служби найяскравіше виявилось у протестантів, особливо у тих, чії церкви вирішили не взаємодіяти з державою, зокрема у квакерів, баптистів, а також православних старообрядців. До Другого Ватиканського собору Римо-католицька церква відкидала ідею пацифізму, бо це вияв занедбання обов’язку захищати співвітчизників. Східне православ’я також вважало, що не можна відкидати участь у будь-якій війні, що потрібно розрізняти справедливі і несправедливі війни. Сучасний пацифізм як відмова брати до рук зброю, вбивати будь-кого поєднується із готовністю до альтернативної служби в армії. Другий Ватиканський собор визнав, що пацифізм не суперечить християнському вченню, і схвалив його за умови, що пацифіст готовий до альтернативної служби [Другий Ватиканський собор. Gaudium et Spes (1965), § 79].

В мусульманській традиції пацифізм чи не відкрито засуджується. Разом з тим, у пошуках спільного двох релігій, підкреслимо, що священна книга мусульман забороняє вбивство людей (К. 5:32) і мусульман зокрема (К. 4:92). Мусульманам забороняється підкорятися заклику з боку держави, якщо він суперечить Божій волі. За хадисом Бухарі, Мухаммад говорив: не підкорюйтесь тим, хто підбурює вас на злі вчинки, підкорення вимагається лише заради добра. Коран закликає всіх мусульман встати за справедливість як Божих свідків (4:13), при цьому перевага надається мирним засобам: “найкращий джихад на шляху Аллаха – говорити слово справедливості гнобителю-правителю” (х. Мусліма). Якщо це можливо, просто переїхати, щоб уникнути переслідувань (К. 16:14). Для того, щоб уникнути конфлікту, краще словом переконати віруючих інших релігій (К. 29:46, 16:12, 42:38).

Якщо виникає конфлікт між двома групами мусульман, інші мусульмани повинні їх примирити (К. 49:9), навіть якщо це вимагає застосування сили. Відомо, що пророк Мухаммад був суддею між двома ворогуючими кланами з Мекки. За Кораном (8:63), треба радіти, що Аллах може поєднати серця людей, коли люди не можуть це зробити. Однак якщо ці дві групи не прислухаються до добрих слів і розпалюють ворожнечу, переслідування чи утиски, то дозволяється застосувати силу, щоб їх зупинити і щоб захистити тих людей, які хочуть жити в мирі. У такому контексті відмова воювати на шляху Аллаха суворо засуджується (4:75), хоча і не називається покарання для пацифістів. Втім, в ісламі не існує військової повинності.

Порівняльний аналіз виявив відмінності в християнстві та ісламі. Перше, це ставлення до військовополонених. Те, що ісламське право припускає можливість їх убивати, робити рабами, звільнити їх за викуп, є неприйнятним для християнства. Але мусульманські держави сьогодення як юридичні особи підтримують міжнародне право і закони про військовополонених. Друге, це - пацифізм. Якщо християнський пацифістський рух підтримується офіційною церквою, то в мусульманській традиції пацифізм чи не відкрито засуджується. Деякі аспекти сучасного трактування диференційного підходу до визначення ворога також несумісні в християнстві та мусульманстві. Зокрема, аргументація ісламських екстремістів, що убивство безвинних може бути не тільки виправданим, але й заслужити нагороду і стати перемогою для ісламу.

За всіх відмінностей у розглянутих доктринах, мусульманство і християнство мають багато спільного в трактуванні питань війни і миру. Обидві релігії ґрунтуються на Божественному повелінні миру і згоди між

усіма людьми. Вони погоджуються в тому, що завжди треба шукати мирних вирішень конфлікту між державами чи групами в межах держави. Застосовувати силу дозволяється лише в крайньому випадку. Обидві релігії визнають, що за певних ситуацій може виникнути необхідність застосування військової сили, яке повинне бути обмежене критеріями справедливості у веденні війни. Критерії здебільшого збігаються в обох релігійних традиціях і з положеннями міжнародного публічного права. Обидві релігії погоджуються з тим, що використання сили чи примусу не прийнятне в навершенні до ісламу чи християнства. Обидві релігії підтримали положення статті I-ої Статуту ООН: “Підтримувати міжнародний мир та безпеку”. За обома релігійними традиціями, обов’язок кожної держави - співпраця з ООН та агенціями цієї організації, включаючи Міжнародний суд. Цей обов’язок включає визнання рішень суду та пошуки ефективних переговорів, які б вели до ядерного роззброєння під контролем міжнародної спільноти. Обидві релігії визнають верховенство міжнародного права в усіх аспектах, а також те, що кожна держава повинна виконувати свої міжнародні зобов’язання.

*О.Марченко** (м. Черкаси)

ДУХОВНІ ПРІОРИТЕТИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕТИКИ ГОСПОДАРЮВАННЯ: СУЧАСНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ**

Сучасний стан нашої духовності – це наслідок впливів конкретних обставин життя. Безумовно, істотно впливають на характер процесів, що відбуваються в духовній сфері, загальні зміни в соціальних, політичних та економічних орієнтаціях суспільства. Перехід на рейки ринкових реформ, утвердження принципу прагматизму як своєрідного мірила ефективності людської життєдіяльності, пріоритет економічних цінностей над іншими, зокрема духовними цінностями, призводить до поглиблення кризи духовності, кризи людини. І цілком слушними в зв’язку з цим видаються слова М.Бердяєва, якими він застерігав від некритичного сприйняття цінностей західної цивілізації, що, до речі, є досить характерним для сучасного українського суспільства: “Економізм нашої історичної епохи і є

* Марченко О.В. – кандидат філософських наук, доцент Черкаського державного університету імені Богдана Хмельницького.

** © Марченко О.В., 2003

порушенням істинного ієрархізму людського суспільства, втратою духовного центру” [Бердяев Н.А. Новое средневековье.- М., 1991.- С. 18]. І далі: “Автономія господарського життя призвела до його панування над всім життям людських спільнот. Мамонізм став визначальною силою віку” [Бердяев Н.А. Новое средневековье.- С. 18].

Співзвучною занепокоєності мислителя домінуванням матеріальних цінностей над цінностями духовними в людському житті є широка гуманістична традиція російської філософської думки, різні виміри якої представлені творчістю М.Бубера, Е.Фромма, М.Хайдеггера, А.Швейцера, Ф.Достоевського, М.Бердяєва, Л.Шестова та ін.

Особливості духовних пошуків особистості в умовах соціальних змін, що відбуваються в нашій країні, знаходять своє висвітлення в працях провідних українських філософів Є.Бистрицького, С.Кримського, В.Малахова, В.Табачковського. Особливої актуальності в цьому контексті набуває тема ролі і значення релігійних цінностей, зокрема цінностей православ'я, яке є духовною основою вироблених у нашому суспільстві традиційних цінностей, в процесі світоглядного самовизначення особистості. Ця тема стає предметом дослідження в працях В.Бондаренка, С.Головащенко, А.Колодного, Б.Лобовика. Але потребує подальшої розробки (спроба якої здійснюється в даній статті) проблема місця й ролі духовно-практичних цінностей православ'я, настанов православної трудової етики в суспільній свідомості сучасної України, впливу економічних чинників на духовне життя людини.

Історія свідчить (і своєрідним підтвердженням її правоти є сучасний стан українського суспільства), що соціально-економічна криза досить часто призводить, з одного боку, до різкого зниження духовності народу, а з іншого – до різкого зростання релігійності населення, намагання у такий спосіб компенсувати духовний спад.

Відчуття втрати твердого опертя під ногами і бажання набути його для багатьох пов'язане зі сферою релігійно-духовного досвіду. Їхня релігійність є передусім виявом спонтанних духовних пошуків і прагнення знайти в релігії відповіді на актуальні сенсожиттєві питання, вбачати в ній засіб регуляції міжлюдських відносин, і пояснюється також духовною невдоволеністю секуляризованою культурою, потребою набуття найвищого сенсу життя.

У той же час наступ ринку, часто в нецивілізованих формах, призводить до певної трансформації усталених елементів духовності, традиційної релігійності, які завжди відігравали роль своєрідного стрижня, символу національної культури, сприяли збереженню і захистові моральних цінностей на побутовому рівні. Ринок потребує прагматизму,

розрахунку, переважання логічного над інтуїтивним, сердечним. Це часто йде врозрід з традиційним способом життя і звичними релігійними та моральними формами його регулювання. Зраціоналізований особі стають цілком непридатними ортодоксальні й немобільні форми життєвої мотивації та сенсожиттєвих орієнтацій, регуляції міжлюдських стосунків.

Зростаюче поширення католицизму й протестантизму в Україні, на нашу думку, пояснюється насамперед спробами прискореного формування капіталістичних відносин, релігійним обґрунтуванням яких є певною мірою католицизм і особливо протестантизм з його прагматизмом та індивідуалізмом, орієнтацією на земне життя та земні блага. Добрий християнин, в їх розумінні, - це старанний, благочестивий громадянин, який є підприємливим і несамовитим у боротьбі за земні блага.

На відміну від католицизму й протестантизму, православ'я, яке є духовно-моральнісним базисом вироблених у нашому суспільстві традиційних цінностей, більш опосередковано пов'язане з господарсько-економічною сферою, більш дистанційоване від господарсько-економічних проблем. Чужими йому є протестантські ідеї про те, що саме в професійній діяльності проявляється любов до Бога і ближнього, що саме за свою професійну майстерність людина отримує винагороду в іншому світі і що професійне покликання є безпосереднім виявом Божественної волі, "засобом переконатися у власній обраності" [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму.- К., 1994.- С. 179].

У цьому зв'язку слід відзначити, що в цілому християнство звеличує працю і не ставиться до господарювання з презирством. З його точки зору, людина є не лише пізнавальним, а й господарським логосом світу, господарем творіння. Господь, як зазначав Ориген, створив людину "істотою, що відчуває потребу в праці". Необхідність здобувати "хліб насущний" розглядається ним як Божественний задум, завдяки якому людина була просто вимушена працювати й творити [Ориген. Против Цельса.- М., 1998.- С. 20]. Їй належить право й обов'язок праці в світі як для власного існування ("трудящому хліборобові належить першому покуштувати з плоду" (2 Тим. 2:6)), для надання допомоги ближньому, так і для здійснення загальної справи людської на Землі, на виконання заповіді Божої володіти нею. В господарстві міститься свій позитивний Богом закладений встановлений сенс, - олюднення людини шляхом олюднення природи, участь людини в справах Божих, в преображенні світу.

Залишається незаперечним, відзначав С.Булгаков, що "християнство звільнило й реабілітувало *будь-яку* (курсив мій – О.М.) працю особливо господарську, і воно вклало в неї нову душу. В ньому народилась нова господарська людина, з новою мотивацією праці"

[Булгаков С.Н. Православие.- М., Харьков, 2001.- С. 234]. Християнством не заперечуються і не відкидаються ніякі сфери людської діяльності, як такі: “Нехай кожен лишається в стані такому, в якому покликаний був” (1 Кор. 7:20), повчав ап. Павло, і, проте, у всьому хай буде християнином. Через це внутрішнє духовне роблення створюється світ християнських цінностей в державі, господарстві, в культурі, виникає те, що називається *духом* життя.

Християнським ідеалом є не *анти*економізм, а *наде*економізм. Це означає, що християнство не заперечує господарювання, але орієнтує його духовно й моральнісно, підпорядковуючи працю і всю господарсько-економічну діяльність вищим цілям, перетворює її в релігійне служіння. Так праця набуває сенсу, котрий лежить вище господарства як такого, стаючи засобом удосконалення, одухотворення світу і людини, піднесення земної горизонталі в небесні висоти.

Для православ'я найважливішим є внутрішнє, духовне життя людини та внутрішні її устремління. Православна етика виховує насамперед серце, і саме серце є в православ'ї містичним осереддям духовного простору, в якому відбувається діалог людини з Богом. Таким чином, все зовнішнє визначається внутрішнім, прихованим, сокровенним. Стверджуючи, що *внутрішнє, духовне* визначає зовнішнє, православ'я тим самим вибудовує певну систему цінностей, в якій дух володарує над матерією, *духовне* зумовлює тілесне, *вічне* визначає тимчасове й минуше. Встановлення належного співвідношення духу і плоті складає центральний нерв етики православ'я. С. Булгаков у цьому зв'язку підкреслював, що етика праці є в решті-решт питанням про панування духовного начала над матеріальним [Див.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства.- М., 1990].

Принципові засади вирішення цього питання ми можемо знайти в Євангелії. Так, у молитві “Отче наш” сам Ісус висловлює прохання про хліб щоденний: “Хліба нашого насущного дай нам кожний день” (Лк. 11:3). Безумовно, це можна розглядати як своєрідне освячення земної праці і господарювання. Та разом з тим у своєму першому спокушанні в пустелі Ісус, уявляючи людину переважно істотою духовною, говорить спокуснику, котрий вбачав у людині істоту переважно тілесну: “Не хлібом самим буде жити людина, але кожним словом, що походить із уст Божих” (Мт. 4:4). Так відновлюється належне співвідношення турботи про їжу духовну та їжу тілесну. Людина не звільняється від зовнішнього тягара господарської необхідності, від заповіді трудитися, але “приймає *зсередини* цей тягар заради Господа, заради християнського послуху” [Булгаков С.Н. Православие.- С. 236]. І ця релігійна настанова визначає духовний тип господарського діяча, котрий здійснює своє господарське

служіння, до якого б соціального стану він не належав, з почуттям релігійної відповідальності. Тому, з одного боку, для православ'я є неприйнятним визнання особистого інтересу єдиним стимулом до праці, бо це б означало “відбирати у самої праці значення всезагальної заповіді, робити її чимось випадковим” [Коваль Т.Б. Экономика и нравственность в суждениях ранних Отцов Церкви // Общественные науки и современность.- 2002.- № 6.- С. 418]; з іншого боку – будь-яка праця гідна поваги.

Внутрішня, що виходить із серця й прихована в серці, мотивація праці, духовне життя людини в кінцевому рахунку визначає цінність праці в православ'ї. Корисність праці, таким чином, вимірюється перш за все її корисністю для людської душі. Праця, перетворена на релігійне служіння, спрямована на розкриття даного Богом таланту, на вдосконалення і виховання душі, визнається в християнстві, безумовно, благою працею, угодним Богові робленням людини на землі. Так праця набуває сенсу, котрий лежить вище господарства як такого, стаючи засобом удосконалення, одухотворення світу й людини, піднесення земної горизонталі в небесні висоти. Навпаки, праця, метою якої є самоствердження, самодостатня праця заради праці, визнається у православ'ї суєтною, позбавленою сенсу, а часом – і просто згубною для душі.

Принцип визначення зовнішнього внутрішнім проявився і в тому, що внутрішня духовна праця – “умное делание”, молитовний подвиг, споглядання – визнається в православ'ї вищою формою праці. Та й яка творчість, стверджує С.Франк, може зрівнятися з чистою духовною творчістю, співтворчістю з Богом в робленні і вдосконаленні себе самого, своєї душі. Саме тому праця подвижника, який присвятив себе цій праці, визнається в православ'ї вищою формою людської діяльності [Див.: Франк С.Л. Духовные основы общества.- М., 1990]. Протестантизм же, базуючись на вченні про виправдання однією вірою і всесвященстві, заперечує як сам інститут подвижництва, чернецтва, так і ідею про те, що молитовна праця є якісно вищою від будь-якої іншої праці.

У цьому зв'язку слід відзначити, що православ'я закликає “молитися і трудитися”, в той час як формула католицизму – “трудитися і молитися”, а протестантизм переконаний в тому, що праця і є молитвою. Чернечий ідеал завжди служив у православ'ї духовним орієнтиром для кожного благочестивого християнина. Саме чернечий ідеал кликав до свободи від улаштування в земному житті. Завдяки цьому інтерес до практичного господарського життя був витіснений орієнтацією на вічне й позачасове, шуканням абсолютного добра й абсолютної правди. Одним із

важливих наслідків такого погляду на світ було визнання православною свідомістю праці, якою б корисною вона не була, дійсно благою лише остільки, оскільки вона служить вищим цілям і сприяє основній справі людини в цьому житті – духовному робленню. Переконаність вітчизняної православної свідомості в тому, що саме внутрішні, духовні якості людини визначають ступінь її досконалості, вела до формування ідеалу “бути”, а не “мати” (за термінологією Е.Фромма).

Ніякі земні блага, з точки зору православ'я, не можуть самі по собі стати гідною метою життя. Ніякі зовнішні блага неспроможні надати сенсу людському життю, оскільки всі вони тимчасові, випадкові й минуші. Зрозуміло, це зовсім не означає відмови від земних благ, заборони користуватися ними. Власність і багатство – одночасно і духовні, і матеріальні категорії. Вони можуть привести як до добра, так і до зла. Все залежить від самої людини, котра і наповнює матеріальну категорію духовним змістом. В самій природі речей немає зла, і Євангеліє засуджує не саме користування майном, а неправильне, внутрішнє ставлення до нього, прив'язаність до земних благ, перетворення багатства та майна із засобу на мету, що неминуче призводить до втрати свободи та істинного сенсу життя, до гріха як “форми несвободи й егоцентризму, прагнення до використання світу замість його преображення” [Клеман О. Истоки. Богословие Отцов Древней Церкви.- М., 1994.- С. 138].

Світ людини не повинен перетворюватись на світ “естетичної людини” (С.К'єркегор), людини, котра не може знайти себе і хоче здобути своє буття і свою ідентичність в спробуванні всіх речей, але тим самим остаточно втрачає своє буття і свою ідентичність. Людина, яка живе під диктатом повсякденності, для якої день минає за днем, справа – за справою, чії психічні стани змінюються, але немає цілісного життя, втрачає субстанційність душі, можливість причетності до вічності, до абсолютних духовних цінностей, а врешті і здатність реалізувати себе як особистість. У хибній ясності, створеній усвідомленням того, що всі речі можуть бути зробленими, втрачається необгрунтована внутрішня присутність далекого безумовного, абсолютно цінного. Людський дух, який приписує собі панування над своїми творами, в понятійному сенсі знищує абсолютність і абсолютне, а із втратою абсолютності він взагалі знищує і власну абсолютність.

З точки зору протестантизму, багатство заслуговує осуду лише у тому випадку, коли воно приховує в собі спокусу піддатися лінощам і грішним мирським насолодам, а прагнення до багатства – коли воно викликане сподіваннями на майбутнє і веселе життя. Як “наслідок же виконання професійного обов'язку багатство не лише морально

виправдане, а й приписане” [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму.- С. 167], не лише законне, а й бажане Богові.

Таким чином, ми бачимо, що православна етика, на відміну від протестантської, найповніше відповідає ідеалу надекономізму, котрий, не заперечуючи самого господарства, виступає проти моральної безконтрольності економіки та поневолення духу господарсько-економічними проблемами. Православ'я постійно нагадує нам, що соціальна “функція”, професійна належність, займана посада, характер діяльності самі по собі ще нічого не говорять про сутність людини, про її душу й серце. Для православної свідомості, як вже відзначалось, важливим є саме внутрішнє, вічне, а не зовнішнє – мінливе й тимчасове; в її межах вищою визнавалась і визнається праця молитовна, споглядальна, що передбачає найвищу творчість – творчість самого себе у співпраці з Богом.

Зрозуміло, в цьому контексті впадає в очі “непрактичність” православ'я, його спрямованість до вищого й вічного. Та, з іншого боку, відомо, що саме зосередженість протестантизму на господарсько-економічних питаннях часто призводила до втрати духовних висот. Обравши “справу”, професійне покликання і, відповідно, раціональну життєву поведінку в ролі своєї сутності, людина тут досить часто стає своєрідним заручником цієї “справи”, в жертву якій приноситься сама гуманістична ідея “гармонійної, прекрасної людини” [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму.- С. 205-207]. “Непрактичність” значною мірою пов'язана і з тим, що православ'я не вважає (подібно до протестантських сповідань), що саме в професійній діяльності і саме в ній людина й зможе проявити свою віру, “довести” успіхами в своїй праці своє спасіння. Проте звинувачення православ'я в світозапереченні має бути відкинутим. Його можна, на нашу думку, застосувати хіба що до однієї із його історичних форм, що сформувалась під однобічним й надмірним впливом східного чернецтва з дуалістичним і псевдоесхатологічним песимізмом у ставленні до світу. Але воно ніякою мірою не може бути застосованим до всього православ'я, котре “сповнене світла Преображення і Воскресіння” [Булгаков С.Н. Православие.- С. 216].

Православний ідеал надекономізму залишається в силі і в епоху переорієнтації традиційних цінностей, форм власності чи господарських укладів. Будь-яка форма власності – як приватна, так і суспільна – в однаковою мірою може стати спокусою для людини і в однаковій мірі може бути використана на благо. Принципи трудової й господарської етики православ'я - обов'язковість праці для кожної людини, незалежно від її соціального та майнового стану; визнання благом такої праці, що здійснює засади любові до Бога й на благо ближнього, а не в ім'я

задоволення егоїстичного інтересу; розумне використання майна; милосердя й благодійність – є актуальними і для сучасного суспільства. Православна етика праці орієнтує не на “формальну раціональність” економіки, не на прагнення до ефективності заради ефективності чи до прибутку заради прибутку, а на мету, що лежить поза економікою та поза господарством як таким, перевищує їх, ставить духовні блага вище матеріальних і в такий спосіб “запобігає від поклоніння багатству і внутрішньої залежності від нього” [Коваль Т.Б. Економіка и нравственность в суждениях ранних Отцов Церкви.- С. 166]. Православна етика праці й господарювання, власності й багатства містить у собі великі можливості для того, щоб досягти гідного рівня життя всіх прошарків суспільства, але при цьому не втратити духовні орієнтири внутрішнього життя.

У цьому контексті питання примирення між західним та східним християнством, їх синтезу, яке актуалізується в світлі реалій сучасного українського суспільства, розширюється до більш загального питання про можливість поєднання діловитості з добродійністю. Це означає, що потрібно знайти таку душевну позицію, при якій ми могли б бути діяльними в світі речей без того, щоб порушувати світ моральних вимог. Діловитість без добродійності, продуктивність без людяності надзвичайно небезпечні, бо в руках людини, позбавленої любові, дивовижні сили, якими вона володіє, ведуть лише до руйнування.

Як бачимо, стимульовані глобалізацією модернізаційні процеси породжують нове світовідчуття і нові потреби, передати й задовольнити які неможливо лише на ґрунті традиційного культурного ареалу і традиційних цінностей. У такій ситуації перед українським суспільством постає надзвичайно складне і важливе завдання – здійснити синтез властивих йому базових соціальних і культурних цінностей із новаціями сучасного західного способу життя. Захід, як відзначав С.Булгаков, може компенсувати свою сухість надихаючим змістом православ'я, православний же Схід може багато чому навчитись в сфері релігійного регулювання буденного життя у християнського Заходу [Булгаков С.Н. Православие.- С. 219]. Звертаючись до традицій Заходу, ми повинні враховувати негативні уроки споживацького ставлення до існуючого, адже проповідуючи утилітарний погляд на життя, ми, замість того, щоб намагатись бути, прагнемо мати, і в багатьох випадках наше володіння стає більш реальним, ніж наше буття. Сприйняття чужого досвіду може бути справжнім лише в тому випадку, коли воно буде творчим перекладом західних ідей і принципів на мову національної культури.



*А.Колодний** (м. Київ)

ЯЗИЧНИЦТВО ЯК РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН**

Язичництво – надто невизначений термін як в науці взагалі, так і в релігієзнавстві зокрема. Він набуває різного смислового навантаження залежно від того, хто і для чого ним користується. Академічні релігієзнавці частіше до нього звертаються для позначення етапу розвитку релігійних вірувань, що передували етнічним (національно-державним), а тим більше – світовим релігіям. Водночас дехто з дослідників до язичництва відносить не родоплем’яні вірування, а власне етнічні релігії того чи іншого народу. Відтак для українців язичництвом тоді постають вірування умовно об’єднані “Володимировим пантеоном”.

Характерно, що термін “язичник” довгий час взагалі не мав релігійного змісту. Послідовники дохристиянських вірувань тоді не називалися кимсь язичниками і самі себе вони так не називали. Між ними навіть не віднаходилося щось спільне, бо ж їхні вірування мали тоді своє чітке конкретне, насамперед обрядове, вираження, а їх визнавці поставали як прихильники якогось відомого може лише їм божества. Поняття “язичництво” виокремилася лише в християнському середовищі. Оскільки християнська релігія поширювалася переважно в містах, а дохристиянські вірування зберігалися в сільських поселеннях, то язичниками (поганами, селяками) звали сільських жителів, а їх віру - язичницькою. З часом цим поняттям позначалися не лише вірування, які існували в різних народів до появи християнства, і послідовників всіх дохристиянських вірувань, а й взагалі все нехристиянське. Нині ж, більше того, кожна християнська конфесія розглядає навіть вірування свого “християнського сусіда” певною мірою як язичництво.

* Колодний А.М. – доктор філософських наук, професор, заступник директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Колодний А.М., 2003

Характерно, що подібної позиції дотримуються послідовники всіх так званих історичних релігій. Вони дещо погордливо ставляться до всіх вірувань, що існують поза ними, іменують їх поганством із набутим опісля усім негативним підтекстом цього слова. Нині дійшло до того, що терміном “язичництво” йменується подеколи навіть все секуляризоване людське суспільство. Але зауважимо, що при цьому термін “язичництво” вже втрачає будь-який духовний зміст.

Для сучасної людини язичництво постає часто як набір різних язичницьких богів, імена яких нічого для неї не значать, яких вона, власне, не знає, байдужа щодо них, а відтак і до тієї релігійності, сутнісний зміст якої вони становлять. А між тим язичництво, як це аргументовано показує американський дослідник Гус Ді Зеріга в своїй книзі “Християни і язичники” (Москва, 2002) – це людина в контексті природного життя, це духовний пошук нею себе у навколишньому світі, в якому ми часто ще губимося. Якщо в трансцендентних релігіях світ втрачає свою сакральність, постає як зібрання об’єктів, що не мають внутрішнього смислу, самоцінності, бо ж уявлення про Бога як щось повністю трансцендентне робить його вище цього світу, то язичництво божественне віднаходить всередині самого навколишнього світу. При цьому останній, не як творіння Божественного, а як його частинка чи вмістилище, не відокремлюється від священного, бо ж має свою самоцінність, до якої слід ставитися поважливо. Тому у язичника відсутня екзистенційна туга із-за якоїсь там безглуздості буття. Для нього священне явлене у світі і в останньому немає чогось такого, що було б відокремленим від нього. Все тут має священну силу і варту поклоніння. Язичник молиться на докільля, молиться всюди, бо ж все навколо є проявом священного. Для нього важливою є не втеча від світу, а досягнення гармонії з ним, бо ж світ не є чимось “занепалим”, гріховним, а виявом священного, до якого слід прилучатися, жити з ним, а не поза ним. Саме поклоніння світовій гармонії, як це слушно зауважує згадуваний вище Гус Ді Зеріга, є характерною рисою багатьох язичницьких традицій, саме цим вони в основному й відрізняються від релігійного монотеїзму. “Оскільки Дух іманентний, то він осягається людиною різними способами, які є неможливими для трансцендентального божества. Акцент на гармонії, а не на особистому спасінні, приводить до надто більшого устремління до духовного преображення і зв’язку з Божественним в цьому житті, а не до божественного благословення в потойбіччі.

Якщо трансцендентні релігії все своє віровчення формують винятково на основі якогось одкровення Божого, даного нібито заради блага людини, а всі індивідуальні одкровення в них є істинними, коли вони

співзвучні із Священними Писаннями, то в язичництві домінує особистісне сприйняття Божественного через обряд, медитацію, споглядання, транс, духовний пошук і т.п. Для язичника не так важливою є спільність вірувань, як спільність обрядових дійств, які при цьому все ж утримують великий простір для індивідуальних варіацій за умови збереження певних успадкованих від предків форм.

Язичник шанує лише своїх, звиклих для нього богів, але при цьому не заперечує силу чужих щодо нього богів. Жодне язичницьке вірування не засвідчує свою єдинодостовірність й не закликає при цьому всіх до обов'язкового і беззастережного поклоніння своїм богам. Таке розуміння язичниками Божественного і можливих форм відносин з ним виключає якусь їх місіонерську діяльність. Оскільки в язичництві домінує індивідуальне сприйняття Божественного і ніхто в ньому не може претендувати на якусь винятковість своїх поглядів на природу духовної реальності, то будь-яка форма виявлення вірувань тут є істинною і не заслуговує нивільювання або обов'язкового наслідування.

Для язичника не важливим і значимим є якийсь там освячення кимсь його храму, як просто факт його розміщення на священному клаптику землі, від якої цей храм і одержує свою священну силу. Язичник молиться на все в довкіллі, оскільки в світі будь-який предмет має духовну силу, а відтак - і заслуговує на поклоніння йому. Це лише на початкових етапах розвитку язичницьких вірувань існувало поклоніння якимсь там ідолам, що нібито втілювали в собі Божественну силу, були тотожні їй. З часом це зникло і язичницькі боги постали вже в дещо абстрактній, духовній формі.

У язичника також немає якогось там особливого таїнства причастя якимись визначеними істивними стравами. Для нього будь-яке сприйняття їжі вже є священним актом, бо ж все предметне є проявом священного.

Трансцендентні релігії абсолютизують наявність у світі якогось фундаментального зла і, власне, тримаються в історії, в життя окремої особи на основі пропонування шляхів відвернення його негативної дії. Без чорта і Бог був би непотрібним, говорить народне прислів'я. На відміну від них у язичників світ не постає як арена титанічної боротьби між добром і злом, бо ж він є священним і в ньому немає місця для нечистої сили як невід'ємної його складової. Остання постає як щось залітне, звідкись кимсь привнесене, привнесене тим, що боїться світу, а тому існує десь потаємно поза ним і виявляє себе підступно. На відміну від християн, язичники радісні у своїх обрядах, не прихнюплени постійно. Знаючи добре довкілля, вони постають в ньому як господарі, а не як гості. Тому воно їх не лякає, орієнтує на діяльність у світі, а не очікування якихось благ і невідомо коли, де і від кого.

Язичник вірить у потойбічне життя після смерті, але воно у нього постає не як якийсь там бездіяльне райське блаженство, що ми маємо в християнстві, ісламі чи в тому ж індуїзмі. Для нього сенс життя в самому житті. Спостерігаючи циклічну природу зовнішнього світу, коли все після зимової сплячки-смерті весною знову оживає для буйного розквіту влітку і нової смерті восени, язичник в цьому віднаходив незаперечну істину “вічної присутності”. Світ поставав для нього не як історія з її часовою протяжністю, а як плинність циклів, в яких все повторюється і не губиться, а лише перевтілюється. Окреме людське життя язичнику також уявлялося як цикл народження, смерті і нового народження. Потойбіччя при цьому поставало не як якийсь судилище, а як невід’ємний елемент вдосконалення, оновлення, підготовки до нового життя, як окремий етап самореалізації.

Відтак язичник не осмислює світ як щось існуюче поза ним, а живе в цьому світі, відчуваючи в ньому себе невід’ємною його часточкою. Він не протистоїть природі, а взаємодіє з нею, шукає себе в ній. І якщо для тієї чи іншої її частини людина шукає якогось покровителя, то він (лісовик, польовик, домовик і т.п.) не є для неї злою силою, а виявом господаря, через спілкування з яким можна досягти бажаного. Господар цей скоріше є уособленням природи функціонування певної частини світобудови, ніж чимось надприродним, а тому не потребує для засвідчення свого існування якихось особливих доказів. Для язичника він просто є і з ним слід рахуватися.

Враховуючи вище сказане про язичництво як специфічний пласт духовної культури, не можна абсолютно погодитися з тими негативними підходами до нього, примітивними оцінками, які побутують не лише в іноязичницьких віруваннях, а навіть в деяких історичних працях. Християнство, як і всі інші історичні релігії, має порівняно незначну історію. За умов їх відсутності передуюча цим релігіям віра цілком успішно виконувала свою світоглядну, виховну та орієнтаційну роль, виявляла належну суспільну та етичну функціональність. Вона поставала як своєрідна картина природи і господарки людини в ній. Саме тому з приходом нових вірувань остання не змогла зникнути безслідно. Більше того, стала функціонувати з ними паралельно, подеколи в чистому своєму вигляді, але частіше асимільовано в нові вірування.

Відомо, що будь-яка релігійна система зорієнтована на встановлення особливого зв’язку її послідовників із надприродним, священним. Тому різні релігійні традиції неминуче мають багато спільного не лише в змісті, а й у формі. Співіснуючи поруч, релігійні традиції допомагають одна одній краще зрозуміти природу вираження трансцендентного.

Відтак язичництво – це особливий вид духовності, який хоч і співзвучний з іншими віруваннями, але має свої, лише йому притаманні особливості. На думку М.І.Костомарова, сутність язичництва полягала в обожненні природи, визнанні якоїсь містичної сили за предметами і явищами довкілля, поклонінні Сонцю, небу, воді та землі, вітру, деревам, птахам, камінню тощо. “Релігійні уявлення слов’ян частково втілилися у формі ідолів, але у них не було ні храмів, ні жерців. Вони мали досить неясні уявлення про людину після смерті, потойбічний світ вважався їм продовженням справжнього життя”.

Нам нині складно, а часто й неможливо реконструювати в повному обсязі віроповчальної і обрядової складових язичництво. Як правило, якісь письмові джерела про цей пласт релігійності не збереглися. Дещо для цього нам дають хіба що пам’ятники усної народної творчості, які беруть свій початок ще з дохристиянської доби, хоч почали їх записувати лише з XVIII-XIX століть і вони виявилися значною мірою християнізованими або по-християнському інтерпретованими. Значно більше інформації дають предмети матеріальної культури – археологічні знахідки, мистецькі витвори того часу тощо. Дослідники звертаються ще й до виокремлення тих елементів давніх вірувань, які були асимільовані до себе сучасними релігійними системами.

Варто зауважити, що й самі язичницькі вірування не залишалися незмінними, оскільки через них виявлялася значною мірою культура народних мас. Навіть наші давньоруські письменники не визнавали язичництво чимось сталим і прагнули простежити еволюцію прадавніх вірувань своїх предків. Так, в “Повісті врем’яних літ” під 986 роком вміщено “Промову філософа” – грецького проповідника, який прибув до Києва, щоб повернути в християнство князя Володимира. Промовець виокремлює два основні етапи у розвитку язичництва. Якщо перший характеризує поважання людиною навколишньої природи і просте поклоніння їй, то на другому вже з’явилося виготовлення ідолів і вшанування їх шляхом принесення жертв.

Історично більш вірогідну періодизацію язичницьких вірувань знаходимо в “Слові св. Григорія, ізобретено и толцех о том, как первое погани суще языци кланялись идолам и требы им клали; то и ныне творят” – пам’ятці XII століття. Тут виокремлюються три головні періоди еволюції релігійних уявлень давніх слов’ян: 1/ поклоніння берегиням й упирям; 2/ поважання Рода і Рожаниць; 3/ моління Перунові, Хорсу, Мокоші та Вилам.

Українці завжди були землеробською нацією. Постійний зв’язок із землею, зрозуміло, позначився на їхній духовності, наклав на неї відбиток

селянськості. Тому культ Землі, землеробської праці є основою світобачення українського селянина. Земля, яку він називає ненею, в його фольклорі навіть стоїть над Богом і святими. Згадаймо принагідно тут колядку “Святі орачі”. В ній святий Миколай за плугом ходить, святий Михайло волоньки гонить, Господь-Бог ріллю всіває, Син Божий її зволочає, а Мати Божа їм їстоньки носить. Лише філософія Землі українця, згідно з якої праця на ній є священною справою, дала йому можливість включити божественні сили у землеробський цикл і не вважати такий хід мислення чимось гріховним. Саме це зумовлює той факт, що вірування українця не могли бути і не є чисто християнськими.

Релігійну духовність українців завжди характеризували такі риси як антеїстичність, простонародність, сімейність та обрядовірність. Вони не зникли із зміною їх конфесійних орієнтацій, зберегли свою непорушність навіть в роки домінування в суспільній свідомості матеріалізму й атеїзму. Ця особливість релігійної зорієнтованості українців впливала на зміст і наслідки тих світоглядних і релігійних революцій, які проходили на українських теренах протягом всієї їх історії.

Масова свідомість українського народу завжди була і залишається язичницькою, а християнство, прийшовши на Русь-Україну внаслідок духовної революції зверху, вимушене було оязичнитися. Внаслідок цього ми мали християнізоване язичництво і оязичнене християнство, що в науковій літературі одержало назву двовір'я. Двовір'я постало як синкретичне поєднання язичницької картини природи і християнської картини людини, язичницького побуту українців і християнського їх офіозу. Звідси й особливість християнськості українців. Вона ніколи не була задогматованою по-християнському, виступала приземленою на вшануванні Ісуса Христа, Богородиці і християнських святих, зорієнтованою на помірковану антиклерикальність і вільнодумство, прагматичну поліконфесійність і етизовану релігійність.

Буденна релігійна духовність українців формувалася стихійно на основі їх природних релігійних вірувань, під впливом і в залежності від селянськості їх економічного життя, майже постійної відсутності своєї духовної еліти й інтровертності їх психологічної природи. Вона знайшла собі притулок в обрядово-побутовій сфері життя українського етносу, закріпилася в календарній звичаєвості й поезії, виявлялася як батьківська традиція, невід'ємна національна ознака. Непорушність буденних форм релігійності українців зберігала їх прив'язаність до господарки, сила громадської думки, прагнення в такий спосіб зберегтися як нація за умов постійного колоніального поневолення і духовного гноблення.

Все це дає нам підставу виокремити у розвитку українського язичництва два етапи – власне язичницький і двовірний. Своє продовження вони знайшли в тому українському неоязичництві, названому нами рідновірством, яке постало в середині ХХ століття серед українців діаспори в Англії, Канаді та США, а звідти згодом було привнесене вже в незалежну Україну.

Нині світ переживає етап відродження язичницьких вірувань. Кількість язичницьких громад неухильно зростає і до того ж у різних країнах. Відбувається відродження язичницької духовності на фоні домінуючих в світі світської і християнської культури. Але зауважимо, що лінія успадкування язичницьких вірувань при цьому не є неперервною. Язичництво постає дещо у видозміненому і осучасненому вигляді. Саме тому його й називають новим (нео-) язичництвом.

В чому ж особливість неоязичництва?

Домінування в духовному житті більшості народів світу історичних релігій, зокрема християнства, навіть певна співпраця і співпадання інтересів Церкви і держави спричинили те, що в їх свідомості і побуті збереглися лише деякі фрагменти давніх язичницьких вірувань. Більше того, останні зазнали на собі певного впливу не лише суспільства, а й нових релігій, а тому не постають у всій своїй первозданній повноті.

Ще одне. Послідовники неоязичництва - це люди сучасного світу, які у своєму світобаченні надто сильно відмінні від своїх далеких предків. Рису цілісності світогляду вони прагнуть перенести і на язичницькі вірування, скомпонувати останні в такий спосіб, щоб вони поставали як єдина релігійна картина для колись відмінних у своїх віросповідних виявах регіонів. Притаманна давнім язичникам схильність до індивідуальної імпровізації обрядових дійств замінюється конструюванням системи обов'язкових для виконання ритуалів всіма неоязичниками. З'являється штат професіоналів-служителів релігійного культу, наявне прагнення до вибудови язичницьких храмів, укомплектування, а то й творення якихось "священних текстів" тощо. З'являються також регіональні і світові центри сучасних язичників з подібним для історичних релігій штатом керівників і функціональним приписом. Якщо якісь конкретні язичницькі вірування з'являлися стихійно і протягом порівняно великого проміжку часу, то в неоязичницьких систем є конкретні їх творці і розпорядники, навіть визначений час їх появи і трансформування.

Найбільше новшеств неоязичники вносять при відтворенні світу надприродного своїх пращурів. Тут наявна певна штучність і довільність. Вона виявляється як у створеному деякими неоязичницькими течіями (переважно генотеїстичними) пантеоні божеств, так і у визначенні іншими

(назвемо їх монотеїстичними) того єдиного бога (тут є і Сварог, і Дажбог, і Перун), від якого походить і залежить все буття. Спостерігається відхід від природного підґрунтя язичництва, зокрема майже зникло із світу надприродного вшанування Лісовиків, Польовиків, Домовиків і т.п. В цьому виявилось те, що неоязичництво поширюється переважно як міський феномен. Село залишається певною мірою байдужим щодо нього.

Українське язичництво як самобутній пласт релігійності нашого народу, незважаючи на всі тисячолітні потуги християнських церков знищити його або охристиянити, все ж не відійшло в небуття. Воно зберігалось в усній народній традиції, в охристиянізованих обрядових формах, родинному житті тощо.

У становленні українського неоязичництва відповідно до розуміння в ньому світу божеств я б виокремив три етапи його.

Відродження нашого язичництва як окремої релігійної системи, відмінної від християнства й інших історичних релігій, відбулося в середині минулого століття. Велика заслуга в цьому належить професору Володимиру Шаяну (1908-1974), який все своє життя присвятив очищенню духовної скарбниці українців від всього привнесеного до неї часом, поверненню їх до своєї Рідної Віри. Перша громада рідновірів з'явилася серед українців діаспори в Канаді у 1981 році. В 1987 році учні і послідовники В.Шаяна видрукували збірку його праць “Віра предків наших”.

В Україну ж ідеї відродження Рідної Віри проникли лише десь 10-15 років потому. У 1993 році в Києві з'явилася перша громада Українських Язичників “Православ'я”. Її волхвиня Зореслава (в мирі – кандидат філософських наук Галина Лозко), ґрунтуючись на текстах культової пам'ятки українського язичництва “Велесової Книги” (далі – ВК) та народних правилах моралі уклала Символ Віри та Застороги нащадкам. Основи віровчення Української Віри викладені нею у “Волховнику” і в молитовнику “Правослов”. Рідна Віра ґрунтується на язичницькому розумінні Бога як багатопроявної сутності, що реально постає у вигляді багатьох імен богів. “Бог в Українській Вірі іманентний, - пише Г.Лозко. - Він у всьому живому, він – Пращур, Батько, друг, а не караючий суддя, боги й Богині мають свою чоловічу і жіночу сутність. Людина – частинка Бога. Вона може знайти в собі божественні риси, сили, таланти, мудрість, якщо навчиться слухати Природу і жити в злагоді з нею”.

Головним гаслом українських рідновірів є: Україна-Рідна Земля, Рідна Мова та Рідна Віра. Зрозуміло, що ці ознаки етнічної релігії можуть бути відроджені лише представниками українського етносу, бо ж як світові структури, так і представники інших етносів на її теренах суцї, не

зацікавлені у відродженні названих етнічних цінностей, а відтак вдаються до релігійної уніфікації, творенні чогось далекого від українства.

Другим етапом у розвитку українського рідновірства є поява й порівняно інтенсивний розвиток РУНВіри. Якщо рідновіри прагнуть відродити витокові язичницькі форми давньої релігійності українців, то рунвіри приймають реформовану Л.Силенком на принципах стандартів монотеїстичних світових релігій давньоукраїнську віру. Якщо рідновірство є природною релігією, то рунвірство є вже штучним релігійним витвором. Воно не має такої глибокої традиції в історії українства як рідновірство. То ж і не дивно, що останнім часом послідовники Л.Силенка прагнуть внести деякі доповнення до своєї віроповчальної системи, обрядових дійств з метою в такий спосіб включити до останніх дещо із багатой скарбниці давньої духовної культури українського народу.

Як рунвіри, так і рідновіри вважають, що християнство є чужою вірою для українців, бо ж воно не добровільно, через свідоме освоєння з переконання проповідей місіонерів було прийняте їх давніми предками, а силою нав'язане шляхом масового охрещення їх князем Володимиром у 988 році. "Ті, які по святотатському глаголять, що кияни з радістю приймали чужу віру, глумляться над гідністю киян", - відзначає Л.Силенко (Наука Рідної Української Національної Віри. - К., 1996.- С.37). А оскільки жодна чужа віра, як і чужа мати, не може замінити рідну, то українці мають, зрештою, повернутися до своєї витокової духовності, бо ж, молячись до "Бога Ізраїлю", вони тим самим віддають чужій землі свою духовну силу й енергію, яка так необхідна Україні.

РУНВіра не є в прямому розумінні неоязичництвом. Лев Силенко заснував нову монотеїстичну релігію, яка одержала ним же дану назву Рідна Українська Національна Віра, а останнім часом названа деякими її послідовниками "Силенковою вірою в Дажбога".

Відповідаючи на питання, для чого українцям потрібна віра в Дажбога, Силенко зауважив, що в українців дуже низький інстинкт спільнотної зрідненості й самозбереження. Тому, "щоб українці вижили як національна спільнота, їм потрібно відбудувати силу інстинкту національного самозбереження". В цьому, на думку Л.Силенка, їх може порятувати й оздоровити тільки віра в Дажбога.

У рунвірів є лише один бог з ім'ям Дажбог. З нього ніхто не робить ікони чи ідолів, щоб їй поклонятися, не складає оповіді про якийсь його земне життя, як це має місце в Біблії.

Будучи різновидом монотеїстичної релігії, РУНВіра дає насамперед своє розуміння Бога. Останній в неї постає як вічність і безмежність. "Дажбоже мій, - читаємо в "Мага Вірі". – Ти є в усьому і все є

в Тобі, і Правда живе в Тобі, як серце в тілі, і Безмежність живе в Тобі, як Світ у Вічності. Ти – Душа душі всюдисущого і завждисущого життя, Дажбоже мій!” (Мага Віра 52: 2, 5). Лев Силенко вчить, що Світ - у Богові, а Бог - у Світі. "Світ не родився - Світ вічно був, є і вічно буде Світом. Дажбог - енергія світу вічна, незнищима, всюдисуща”.

Особливістю РУНВіри є те, що вона прагне постати як сучасна релігія. Вона не повертає своїх вірних до часів дохристиянських, назад до багатобожжя та ідолопоклонства. Проте, відзначимо тут це, в ній водночас виявлена шанобливість щодо політеїстичної віри наших Предків, їхніх божеств, названих різними іменами і наділених різними обов'язками. “Ніхто не має права їх чіпати. Многобожжя було шляхом їхнього духовного життя”, - зауважує Л.Силенко.

Любов до Дажбога у рунвірів ототожнюється з любов'ю до власного народу, його історії і культури, з любов'ю до власної національної незалежності. Ця любов має виявлятися не в голому прославленні Дажбога, а в активному збереженні і розвитку духовних та природних скарбів України.

Подальший розвиток рунвірства-неоязичництва в Україні виявився у двох формах. З одного боку, бачимо прагнення зняти рідновірство і рунвірство в якомусь синкретичному поєднанні віроповчальних засад їх (Собор Рідної Української Віри), а з другого – прагнення утворити якусь організаційну структуру, що поєднувала б всі рідновіровські рухи, але водночас залишала право кожного з них на самовираження (Форум рідновірів України).

Форум українських рідновірів не відкинув щодо себе термін язичництва, бо ж, як зазначив у своєму Вступному слові при відкритті його Ю.Шилов, “означає він – у перекладі з давньоруської на сучасну термінологію – націоналізм. Відтак рідновіри є націоналістами”. І в цьому їх прогресивність, бо ж вони мають можливість зреалізувати конкретні задатки нації-народу, “рятувати цивілізацію від інфаркту” – пропагованого Біблією “кінця світу” чи марксизмом “світової революції”. Синкретична риса язичництва, на думку Ю.Шилова, дає можливість зняти суперечності між побутовими, священними, релігійними, науковими та іншими проявами культури. “Язичництву й неоязичництву притаманна перевага польового, тобто духовного, суттєвого над речовинним, тілесним, формальним, - наголошує він. – Відкрите сучасною наукою Інформаційне поле – це те ж саме, що й Всезнаючий Бог в уявленні наших пращурів... Звідси висновок: рідновіри мають осягти якісно нову, неоязичницьку глибину Бога й Спасительства. Українці вже мають всі можливості вийти

на цей рівень світової культури й очолити її прогресивний, неонаціоналістичний рух”.

Не станемо тут розглядати ще деякі рідновірські течії, що з'явилися в останні 10-15 років на теренах України. Тут і огнищани (прихильники язичницького бога Перуна), і ладовіри, і слов'янсько-ведичний рух “Хара-Хорс”. Маємо велике різноманіття, часто конкуруючих між собою, рідновірських спільнот. Навіть в одній конфесії вони можуть мати водночас декілька своїх варіантів. Так, нині складно навіть сказати, скільки маємо зараз в країні духовних центрів РУНВіри і хто є головою по Україні ОСІДУ РУНВіри - Богдан Островський, Володимир Чорний, Богдан Савченко, а чи ж хтось із Черкас. Так само тяжко визначитися і з тим, де ж знаходиться цей центр – в Києві, Черкасах, Львові, а чи в Хмельницькому.

Рунвірство в жодній із своїх конфесій не стало в Україні масовим явищем. Маємо захоплення ним лише окремих осіб і то переважно з української інтелігенції, яка в силу тих чи інших мотивів не вдовольнилася християнством.

Що об'єднує різні рунвірські течії, то це національний оптимізм. “Вороги України вірять, що українці не збудують самі для себе державу, бо їх ослабляє дух анархізму, самопоїдання і роз'єднання. Тому вірні РУНВіри повинні своїм поведінням демонструвати перед світом, що українці стають новими людьми, самодисциплінованими будівниками рідної Держави”, - закликає один з листів до рунвірів із Оріяни (Липень, 1995).

Проте, функціонуючи в поліконфесійному середовищі, рідновірству слід рахуватися з реаліями релігійного життя, визнавати те, що історію заднім числом не переписеш, а її даність (навіть ту, що є) можна повернути на шлях служіння Україні, українському народу в цей складний час одержаного ним останнього шансу на національне виживання. Не відштовхувати слід рідновірам і рунвірам від себе українців-християн (подеколи навіть в образливій формі), а шукати шляхи до співпраці з ними в ім'я спільної мети, яка зветься УКРАЇНА.

ПРО ТОТЕМІЧНІ УЯВЛЕННЯ В ДАВНЬОУКРАЇНСЬКІЙ МІФОЛОГІЇ**

Тотемічні міфи складають один з найпоширеніших типів міфотворчої діяльності людини родоплем'яного суспільства. Водночас вони належать до того типу міфів, які найраніше потрапили в поле зору дослідників-етнографів, психологів та психіатрів, філософів і літературознавців.

У багатющій спадщині досліджень тотемізму, починаючи з 70-80-х років XIX ст., в працях Дж.Леббока (J.Lebbok), Дж.Фрезера (J.Frazer, 1854-1941) та Г.Спенсера (H.Spencer, 1820-1903) розгляду піддані форми історичних виявів тотемізму, його багатогранні зв'язки з іншими елементами первісного світогляду й соціальними структурами, його сліди й релікти в продуктах духовної творчості пізніших епох (докл. огляд літератури див.: Ляликов Д. Тотемизм //Философская энциклопедия.- В 5 т.- М., 1970.- Т. 1.- С. 250-251)

Особливо ґрунтовному аналізу в літературі були піддані такі аспекти тотемізму як його зв'язок з інститутом екзогамії (Фрезер [Фрезер Дж. Золотая ветвь.- М.,1983]) та обрядами родоплем'яні організації (Б.Малиновський (Malinowski, 1884-1942)) - особливо обрядом ініціації і через нього зі з'ясування ролі тотемізму в структуруванні суспільства та соціалізації індивіда (М.Еліаде (M.Eliade, 1907-1986) [Элиаде М. Тайные общества.-М., 2002]).На багатому історичному матеріалі прослідковано роль тотемізму в формуванні єдності всіх членів спільноти (Ю.Семенов [Семенов Ю. Возникновение человеческого общества.- Красноярск, 1962]) та становленні культуротворчої діяльності людини (С.Токарев [Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие.- М.,1964]).

Явище тотемізму в давньоукраїнській міфології розглядалось (щоправда, скоріше, дотично, через аналіз моральних аспектів у продуктах фольклорної творчості) в працях Г.Булашева [Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування.- К., 1992], О.Воропая [Воропай О. Звичаї нашого народу.- В 2-х т.- Мюнхен, 1958], М.Чумарної [Malinowski B. Rolle des Mythos im Leben //Malinowski B. Schriften zur Anthropologie. Bd 4/2.- F/a M., 1986].

* Ятченко В.Ф. – доктор філософських наук, професор Національної аграрної академії (м. Київ).

** © Ятченко В.Ф., 2003

На сьогодні в дослідженні проблем тотемізму в українській міфології дохристиянської доби залишається багато нерозкритих проблем. На відміну від стану вивчення західноєвропейської міфології, нез'ясованим залишається проблема архетипічного підґрунтя тотемістичних уявлень в українській дохристиянській міфології, ролі тотемізму в спробах розв'язання людиною метафізичних проблем свого буття. Це дуже важливі проблеми дослідження світоглядних основ національного буття, але й дуже складні. Спробуємо окреслити контури деяких із цих проблем.

Розпочнемо з питання про пов'язаність тотемістичних уявлень з архаїчними психофізіологічними структурами - з тим, що К.Юнг (K.Jung, 1875-1961) називав архетипами, колективним підсвідомим. Насамперед слід відзначити, що ми не маємо цілісних текстів давньоукраїнської міфології, де б збереглись в первісному стані уявлення тотемістичного світогляду, як це є, наприклад, в австралійській міфології чи міфологіях ряду африканських племен. Це, безперечно, накладає свій відбиток на дослідження, різко ускладнюючи їх, збільшуючи гіпотетичність їх висновків. Але в тих продуктах міфологічної свідомості дохристиянської доби, які, будучи первісно сакральними текстами, збереглись в народній пам'яті й були зафіксовані дослідниками у вигляді українських обрядових пісень, казок чи замовлянь, ми зустрічаємо немало реліктових окрушин міфологічного, в тому числі й тотемістичного світогляду. І це дозволяє (ба більше - унеобхіднює), застосовуючи розроблені й апробовані в етнопсихології й філософії методи, частково реконструювати елементи прадавнього світогляду.

Подивимось спочатку, як були репрезентовані в українському фольклорі найпоширеніші згадки про тотеми. Нестеменно, одним із найархаїчніших тут (як і на загал в світовій міфології) виступив тут образ дерева, позаяк дерево - це один із архетипічних образів.

Не треба бути глибоким знавцем української фольклорної спадщини, аби помітити, що одним із найчастіше згадуваних образів у текстах українських народних пісень, колядок, загадок і замовлянь є саме образ дерева.

Дерево в тих текстах українського фольклору, корені яких сягають далеко в глибіню язичницьких вірувань, є (разом з архетипами води, каменю, змії, гори) центром первісної моделі світобудови. Воно є також місцем, де мешкають сили, що допомагають людині у боротьбі проти злих сил, тобто виконують ту головну роль, яка призначена в міфологічному світогляді тотемам. Ось, наприклад, в текстах багатьох українських замовлянь фігурує образ сокола, що сидить на дереві і

“розганяє уроки”, “розмітає крикливці”, а під деревом (в текстах інших замовлянь) сидить дівчина, яка викликає з тіла пропасниці чи зашиває рани й зупиняє кров. Також за давньою традицією українці в дуба просять сили для сина, а в берези - для дочки. Бачимо, отже, переплетіння в образі дерева космогонічних та тотемних елементів міфологічного світогляду, а сам тотем корелює тут з образом першотворця. Залишилися в українських казках і сліди (хоч і дуже нечисленні) міфу про походження людини від шлюбу жінки з тотемом-деревом (всім-бо відомий персонаж Котигорошка з однойменної казки).

Дерево, як бачимо, сприймається як помешкання божества, а інколи і як саме божество - добре чи зле. Це залишило свій слід у народних повір'ях про чудесні властивості того або іншого дерева: бузина - дерево диявола, суха верба - житло чорта, липа відвертає прокляття жінок від чоловіків та ін. В ряді текстів обрядових пісень подибуємо ставлення до дерева або до трави як до втілення конкретного бога чи божества. Особливо це видно по текстах веснянок і гаївок. Отже дерево (як і інша рослина) - тіло й кров бога. Це вже пізніша раціоналізація первісного архетипу, міфологічне його переосмислення, в якому архетип знятий в міфологічній свідомості. Споживання тіла й крові божества означає прилучення до нього й переймання його сили й міці. Звідси бере початок духовно-практичний аспект використання людиною лікарських рослин. (Найрельєфніше це виявило себе в грецькій міфології. З тіла Аттіса, який себе оскопив і вбив, виростили - за проханням батька Аттіса Агдітіса до Зевса - квіти й дерева). Водночас це ж божество вимагало собі жертв, що свідчить на користь розуміння дерева як втілення тотему. Таку рису міфологічних уявлень спостерігаємо і в уламках міфологічного світогляду предків східних слов'ян. Дуби на горах, як описує О.Воропай [Воропай О. Звичаї нашого народу.- В 2-х т.- Мюнхен, 1958.- Т.2.- С. 23-25], використовувались нашими предками для поганських ігрищ, неодмінним елементом яких ставали ритуали жертвопринесення. Підтвердженням цьому слугує зокрема відома дитяча гра “горю-дуба” або “горю-пень”. В ній між гравцями-дівчатами ведеться такий діалог:

- Горю, горю пень!
- Чого гориш?
- Красної дівчини хочу!
- Якої?
- Тебе молодій!

Після цього “красна дівчина” втікає з гори на долину (це характерно!), а “горю-дуб” намагається її зловити.

Релікт жертвопринесення тотемові тут очевидний. Вибір же його атрибутів (гора, дерево, вогонь) має, певно, ще давніше походження, Вони (атрибути) закорінені у “вічних” архетипах. Мабуть тому, хоч сам обряд себе давним-давно зжив, знищив і забувся, його атрибути актуалізуються й зараз у дитячих іграх та народних піснях, де фігурує образ дуба на горі (“Ой на горі сухий дуб стояв”, “Ой на горі два дубки”) або в русальних піснях, пов’язаних з хороводом навколо прибраного дерева. А з іншого боку маємо тут релікт явища надзвичайної ваги. Бачимо спробу перенесення об’єкту жертвопринесення як священного акту з людини на іншу істоту, в даному разі - на дерево. Важливість цієї обставини полягає в тім, що в такий спосіб підсилюється дія заборони канібалізму, адже в цьому разі реальне поїдання органів людського тіла самими ж членами спільноти замінюється символічним “поїданням” жертви деревом-тотемом.

З іншого боку, дерево сприймається як засіб досягнення людиною мети виломлення за межі існуючого буття й проникнення в інші світи. Етнографи відзначають, що предки українців раніше ставили на могилах дерево, щоб душі по ньому легше було піднятися на небо (може й сьогоднішній звичай садити на могилах дерево започаткувався звідси?). У багатьох українських казках герой по дереву лазить на небо і здійснює там свої подвиги.

У пізніших текстах дерево в центрі Всесвіту замінюється християнізованими персоналіями: Пречистою, Іваном Богословом, Ісусом. Прадерево все частіше в народній творчості репрезентується конкретними породами дерев - калиною, березою, дубом, грушею, лозою, тополею, яблунею, а відтак архетип поступово витісняється однією з форм своєї раціоналізації - етноархетипом. А вже етноархетип неодмінно виступає в різноманітті своїх форм. Видатний український етнограф К.Сосенко (1861-1941) витлумачує таку різноманітність як вказівку на те, що наші предки вбачали творчу силу природи в кожному місці землі. Може це й так, а можливо, що ці різновиди священного дерева відбили уявлення про конкретні тотеми різних племен або родів. В будь-якому разі тотемічний елемент світогляду проглядає тут вельми промовисто. І це є не лише в казках. Концепти дерева, моря, гори у своїй єдності зустрічаються у веснянках, гаївках.

Можна, отже, стверджувати, що архетип дерева - це своєрідний світоглядний сфінкс, в якому людина вже (і водночас ще

лише) проламується крізь тіло божества - природної за своїм походженням істоти. Людина вже починає відчувати свою відмінність від божества, свою самість, і в той же час вона ще боїться цієї самості, тому раз-по-раз знову намагається *злитися* з божеством, прихилитися під його захисток.

Таким чином, на прикладі дослідження дерева як тотему в українській дохристиянській міфології ми можемо припустити, що тотемізм - це одна з найперших спроб людини поставити і відповісти на питання: хто я є? Це спроба самоідентифікації людини, спроба поглянути на себе ніби збоку і визначити свою сутність. Звичайно, тут ще зовсім не йдеться про теоретичний інтерес: питання про своє походження людина ставить для того, щоб довести свою генетичну єдність з могутнім тотемом і у єдності з ним протистояти злим силам (духам, хижакам чи вороже налаштованим чужинцям). Та все ж бачимо в цих спробах перші пошуки відповідей на ті питання, які хвилюють людину протягом усього її існування.

З тотемним образом дерева в українській дохристиянській міфології пов'язаний ще один важливий культурно-історичний феномен - образ божества, яке творить світ з власного тіла. В давньоіндійській міфології відомий образ Пуруші - першолюдини, з тіла якого виникли елементи світобудови й світова душа. В давньоукраїнській міфології, очевидно, теж був подібний образ, але яким він був нам невідомо. Залишились лише уламки міфу, в якому розповідалось про якесь божество чи бога, котрий створив природу з власного тіла. Ці уламки збереглись в текстах русальних пісень. Те, що таких текстів збереглося кілька, дозволяє розширити поле досліджень і робить їх результати надійнішими.

Маємо текст однієї купальської пісні, у якій ідеться про те, як дівчина пішла до Дунаю по воду, ступила на хитку кладку, впала у воду і втонула – її мати зібрала людей і дала їм такий заповіт:

- Не беріте, люди, в Дунаї води,
 В Дунаї вода - Ганнина сльоза.
 Не ловіте, люди, у Дунаї щуки,
 В Дунаї щуки - Ганнині руки.
 Не ловіте, люди, у Дунаї сомів,
 У Дунаї соми - Ганнині ноги.
 Не ламайте, люди, по лугам калини,
 По лугам калина - Ганнина краса.
 Не рвіте, люди, по лугам терну,

У лузі терен - Ганнині очі.
 Не косіте, люди, по лугам трави,
 По лугам трава - Ганнина коса.

[Ігри та пісні.-К., 1963.- С. 389]

Перед нами унікальний текст, в якому зафіксована одна з найранніших форм міфологічного уявлення про творення світу з тіла першотворця. Персонаж тут поринає в Дунай, тобто зливається з архетипом води, яка, за переконанням К. Юнга, позначає прастихію, позачасовість, вічне начало. В іншому тексті купальської пісні героїня топиться сама, не стерпівши наруги, і з її тіла також творяться елементи природи і вона сама знову ж заповідає людям не брати з моря води, а з городу зілля, не ламати калини і т. ін. Цього разу теж бачимо феномен творення світу, але тепер підкреслюється момент самопожертви творця, в сюжет вноситься складник трагізму. Бачимо також сліди табування певних дій, зумовлені тим, що споживання певних речей є споживанням тіла бога, тотемного першопредка. Прадавнє минуле висвітило краєчок своєї таїни первісного синтезу тотема і табу.

Але найпоширенішим в давньоукраїнській міфології образом тотема є поза будь-яким сумнівом образ тура (в різних текстах зустрічаємо різновиди цього образу - олень, бик, корова). Це вже етноархетипічний образ, символ більш розвиненої міфологічної свідомості, а тому позначає собою складніші духовні, культурні феномени. Пригляньмось до нього ближче.

Походження цього образу, безперечно, соціально-культурне; жодної поважної підстави для твердження про його архетипічну природу немає. Образ бика в світовій міфології часто-густо пов'язаний із носієм влади – чи то над богами й людьми як бог (Зевс), чи над людьми як культурний герой (Манді в нуристанській міфології) або ж як реальний управитель (бик як символ влади єгипетського фараона).

Українська (а почасти й загалом слов'янська) фольклорна спадщина міфологічного походження кореспондує нам образ бика як:

а) тотема-зачинателя роду. В казці “Іван Бикович” герой (дитя-богатыр) народжується від шлюбу жінки з тотемом-биком. Аналогічні сюжети є в російських, болгарських казках;

б) своєрідного оберегу або ж точніше істоти, яка здатна допомогти в боротьбі зі злими силами. “Лихі речі, лихі мислі на добре переверніть, бо Іван їде чорними волон”, - говориться в українському замовлянні. В болгарській казці “Хлопчик-орач” розповідається про те, як хлопчик за допомогою чарівних телят, отриманих у знахарки, рятується

від підступів чаклунки, здійснює подвиги. І ще одна характерна деталь: в сюжеті цієї казки теля підчепило рогом сонце і те повернулось із вечірнього пругу в zenit.

Чому така симпатія до цього образу і звідки така віра в чудодійну силу бика (або тура, як його називають в українській міфології)? Найімовірніше, що маємо тут справу з тотемом. На цю думку наштовхують і дані археологічних розкопок. В так званому першому кромлехові Велико-Олександрівського кургану зберігаються залишки принесеного в жертву бика, вміщені в середині (в ділянці серця) людиноподібної конструкції кургану. А ось у похованні Висока Могила - навпаки: зроблена досипка у вигляді голови бика, а небіжчик лежить у лівій частині досипки, де мусить "поміщатись" серце бика. Ю. Шилов небезпідставно вбачає в цьому ототожненні сузір'я Тельця й людини. В колядках та щедрівках часто згадується дев'яти-, а інколи десятирогогий тур. Ймовірно, що це образ оленя. Пізніше ці образи поєднались. Олень же був священною твариною (чи може й божеством) ще за часів київського князювання Олега (882-912). Про це свідчать і малюнки та написи на уламках язичницького святилища, знайдені у 1884 р. в с. Буша Ямпільського району на Вінниччині. На уламку стіни зображена людина з чашею в руках, що стоїть навколішки перед деревом; за людиною стоїть олень. І напис: "Аз есмь Миробог, жрец Ольгов". Тут же знайдені записи з іменами Перуна й Хорса, Олега й Ігоря [Степовик Д. Скарби України.- К., 1990.- С. 28].

Про тотемні функції бика повідали нам українські та російські народні казки. Герой казки "Іван Бикович" відзначається надприродною силою, перемагає змія. Корова рятує й ошчасливорює героїню в казці "Крихітка Хаврошечка". Створення цих сюжетів вочевидь належить племенам, тотем яких - бик. А якщо до уваги прийняти те, що Хаврошечка була пастушкою, то можна, хоч і з великою часткою умовності, допустити, що авторами таких міфологічних сюжетів були скотарі.

Примітним у образі тура є його зв'язок із сонцем. В нуристанській міфології бог Манді (зміеборець, деміург, культурний герой, про якого вже згадувалось) виступав у образі бика, на плечах у нього були сонце й місяць. В українській щедрівці на одному із рогів тура стоїть терем, а в теремі - сонце. А в одній із колядок співають про парубка, в якого сорочка шита "в сонці в віконці", а сушена "в тура на розі" [Колядки та щедрівки.- Коломия, 1990.- С. 7]. Маємо деякі підстави вважати, що бик був символом Сонця в трипільців. О.Знойко в монографії "Міфи Київської землі та події стародавні" пише, що під час

розкопок Луки-Врублевської на Дністрі знайдено піч, що символізувала Сонце. Під нею була захована голова бика, а в печі спалювались жертви - кам'яні жіночі фігурки.

Боротьба племен, які мали різних тотемів, різні культу відбилась і на образі тура в українському фольклорі. В одній з щедрівок співається про поєдинок Іванка з дев'ятирогим Туром (Оленем). Переможений тур віддає Іванкові свої роги (символ влади чи святості. Цей же символ зустрічаємо і в єгипетській міфології). Згадаймо, що в уявленні багатьох племен вбити чи підкорити тотем – ворога означає перемогти й саме плем'я ворожого тотему. “Звіриний образ чорта, з рогами, з хвостом, з шерстю, показує його давніший образ міфологічного тура-оленя з дев'ятьма рогами”, - вважає І.Нечуй-Левицький [Нечуй-Левицький І. Світогляд нашого народу. Ескіз української міфології.- К., 1990.- С. 57]. Як не згадати тут і колядки, в яких колядники “погрожують”: “Як не даси пирога, візьму бика за рога та виведу на поріг, та викручу правий ріг. Буду рогом трубити, а воликом робити”.

Як бачимо, в фольклорі й міфології українців зустрічаються цілком протилежні за компліментарністю спогади про етноархетип бика. Тож знову напрошується думка про збереження в історичній пам'яті уламків світогляду різних етносів. Та й висліди археологів ніби зміцнюють цю думку. Б.Рибаків звертає увагу на те, що в речах, знайдених при розкопках лісостепових курганів, на відміну від скіфських степових, часто зустрічаються зображення оленя (лося) [Рыбаков Б. Язычество Древней Руси.-М.,1988.- С. 61]. Але ж саме скіфські ідоли зображуються з турячим рогом в руках. Залишається припустити, що образ дев'ятирогого тура-оленя, то вже пізніший сплав уявлень різних племен про різні тотеми.

Отже, креативна функція образу бика полягає в тім, що його використання надає нам частку матеріалу для поглиблення знань про етногенез українців. Для виявлення ж закономірностей і особливостей становлення ментальності українського етносу цей етноархетип може прислужитися хіба що як допоміжний матеріал.

Як бачимо, навіть побіжний погляд на проблему тотемізму в українській дохристиянській міфології розкриває нам нові грані важливих проблем становлення особистості, розвитку світоглядних уявлень в системі міфологічної свідомості.

КРИТЕРІЇ ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ У СТАРОДАВНІХ ВІРУВАННЯХ УКРАЇНЦІВ**

II Ватиканський Собор Вселенської Христової Церкви під гаслом „аджорнаменто” закликав християн новим поглядом глянути на нехристиянські релігії, а також ті, які готували прихід Христового слова на їхні землі. „Вже з давнини і по сьогоднішні часи серед різних народів існує певне відчуття цієї тайної сили, що діє в явищах природи та в подіях людського життя, більше того, а деколи й визнання Найвищого Божества, а то й Отця. Це пізнання і відчуття просякає глибоким релігійним почуттям їхнє життя. ...Католицька Церква не відкидає нічого з того, що в цих релігіях є правдиве і святе. З щирою пошаною глядить на ці способи життя і дії, на ці заповіді і науки, хоча в багатьох речах є відмінні від того, що вона визнає і проповідує, не рідко, однак, виявляють промінь тієї Правди, що просвітлює всіх людей” [Декларація про відношення Церкви до нехристиянських релігій // Документи II Ватиканського Собору.- Львів, 1996.- С. 306-307].

Синод єпископів (1997 р.) в Римі закликав упорядників катехизмів не тільки зберігати до інших релігій повагу і розуміння, а навіть створювати думку, що прислухається до цих релігій, і виявляти скрите в них „*semina Verbi*” (насіння Слова). Це переходить межі класичних вчень про нехристиянські і дохристиянські релігії для пізнання їх духовного досвіду і тих методів, якими їх прихильники пояснювали і висловлюють цей досвід.

В історії різних народів, в тому числі і стародавніх слов'ян, діє закон: чи вони повинні були мати досвід спілкування з Богом у своїх релігіях і через них, або чи вони були цілком нездатні до цього. Специфіка їх історії, суспільства і культури залишала їм цей єдиний вибір. В межах загальної історії Божого самовиявлення стародавня слов'янська релігія виявилась істинним середником Одкровення і Спасіння. Релігійний досвід наших предків набрав своєї форми через їх сім'ї, спільноту, священні тексти, богослужіння, моральні кодекси та інше. Бог правдиво перебував і діяв з метою вести цей досвід в загальну історію Одкровення і Спасіння, при цьому незважаючи на всі ці людські елементи, які виявилися тимчасовими, помилковими.

* Волинець О.О. – кандидат філософських наук, викладач кафедри політології Національного Університету „Львівська політехніка” (м. Львів).

** © Волинець О.О. , 2003

Багато грецьких Отців Церкви, роздумуючи про всеохоплюючу роль Христа в людському досвіді, пов'язаному з Богом, використовували поняття „logos spermatikos” (втілене Слово). З таким поглядом на речі, спасіння, запропоноване тим, хто жив до Христа, прийшло через Бога-Слово, яке стало плоттю в повноті часів. Як учасник творіння, Слово перебувало – у всякому разі, в якості сім'я (spermatikos) – в кожній людині. Таким чином, ті, які жили до Втілення, були кормлені Божественною істиною і поставлені на путь спасіння Словом Божим. Розквіт цього напрямку думки пов'язаний зі святим Юстином, Климентом Олександрійським та Іринеєм, які розглядали старозавітних і грецьких філософів як „християн до Христа” [Коллінз Дж. О. Фундаментальна теологія.- СПб., 1993.- С. 138-144]. Маємо підстави вважати, що місіонери, які принесли на наші землі Добру Новину, не принесли нам чогось цілком невідомого. Христос вже перебував там, ще до прибуття перших місіонерів (як „semina Verbi”) [Там само.- С.138-144].

Якої б визначеної форми не набирав релігійний досвід, що походить від Бога, в ньому завжди буде виділятися деяка орієнтація на Христа. Але доцільним є виявити якусь тринітарну форму в релігійному досвіді, здобуту стародавніми слов'янами в їх співставленні зі світом природи, навіть якщо ці „vestigia Trinitatis” (сліди Трійці) будуть визнані такими тільки у світлі віри.

У наших пошуках правдивого релігійного досвіду стародавніх слов'ян ми можемо справедливо передбачити, що, незважаючи на всі невдачі, зумовлені людською гріховісністю і невірним тлумаченням, ми обов'язково знайдемо сліди Трійці. Всюди, де Бог є і переживається досвідом, присутня Трійця (ubi Deus, ibi Trinitatis). Для прикладу можна навести індуську тріаду (Брахма, Вішна, Шіва), або ж інь, янь і дао в даосизмі.

Тепер можемо виділити критерії, які вказують на присутність Христа в дохристиянських релігіях. Такими є критерії глибини, наслідків, христологічної орієнтації та тринітарної форми. Ці критерії визначають наступні питання: чи відкриває даний релігійний досвід початкові, абсолютні елементи в суті людського існування? Чи змінює він наступну поведінку і вселює в людей більшу надію й любов? Чи відкриває цей досвід деяку головну орієнтацію на Христа? Чи несе які-небудь „vestigia Trinitatis” (сліди Трійці?).

Навівши вищезгадані чотири критерії, можемо дослідити їх вияв у дохристиянській релігії наших предків.

Критерії глибини. Микола Костомаров відзначає, що український народ – глибоко релігійний народ, бо як би не склалися обставини, яке б не

було виховання, він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність [Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів.- Мюнхен-Рим-Париж, 1986.- С. 179]. Тоді як росіянин виявляє свою побожність тим, що роздумує над поверхневими формами, буквою, то українець питає себе про те, який вплив справило на нього богослужіння, урочистість обряду, високе значення свята.

Наші предки, а зрештою – і сучасники, у своєму релігійному житті ніколи не звертають уваги на зовнішні прикмети, а намагаються ввійти в глибину, збагнути суть і вагу своєї віри. Універсальність, повага до кожного глибоко відчутого вияву релігійності; увага, скерована на зміст, а не на форму, – такі характерні риси української ментальності.

Серед багатьох джерел нашої релігійності можна відзначити такі, як географічне положення, м'який, помірний клімат, землеробський і скотарський спосіб життя. В пізніші часи важливим чинником формування релігійності наших предків можна вважати геополітичне положення. Історія нашої держави – це історія країни при „битій дорозі”, якою проривалися орди кочовиків, приносячи з собою боротьбу, випадковість, терпіння, смерть, а часто – й цілковиту руїну, знищення. А це вже нагадує ситуації модерної екзистенціальної філософії, – ситуації, які мусять привести до філософічної застанови про призначення людини та суть життя.

Свідченням цього може бути й те, що в першоджерелах майже немає згадки про величні культові споруди у стародавніх слов'ян. Жертви, часто безкровні, приносилися просто неба. Коли германські племена філософічно ставилися до життя, романські – політичним хистом, то наші предки були народом, насамперед, релігійним.

Критерії наслідків. Релігійність українського народу втілюється в моралі. Як зазначає отець Атанасій Великий, характер української народної творчості від найдавніших часів чітко диференціює добро і зло. Для прикладу, в українських прислів'ях осуджуються злі, сердиті, безсовісні, нахабні, лихі, хитрі, скупі, ненажерливі, заздрісні, вперті, вередливі, пихаті, злодійкуваті люди. Про пихатих народ говорить: „Чи дурень, чи пишен, чи в дурного зимував”; „Дметься, як жаба проти вола”. На думку згаданого дослідника, в таких рисах фактично проявляється те, що в християнській моралі віднесено до сімох головних гріхів. Він зазначає, що перелік негативних типів людей відповідає тому, який подає святий апостол Павло в першому Посланні до коринтян. „Ані розпусники, ані ідолопоклонники, ані перелюбники, ані розгнuzдані, ані

мужоложники, ані злодії, ані зажерливі, ані п'яниці, ані зломовці, ані грабіжники Царства Божого не успадкують”, – каже святий Апостол [1 Кор. 6:9-10].

На противагу негативним рисам у нашого народу завжди цінувались працьовитість, скромність, дбайливість, доброзичливість. Про роль праці йдеться в багатьох прислів'ях: „Хто сіє, той віє”, „Не взявшись за сокиру, хати не зробиш” та інші [Гринів О. Національно–духовне відродження.- Львів, 1995.- С. 41-42].

Слід відзначити і раніше вже згадуваний феномен наших предків у соціальному житті – пошана і турбота про старших і немічних членів общини. Тоді як у германців центральне місце займає дитина, то у стародавніх слов'ян – турбота про батьків і дідів. Цей феномен, як наслідок релігійного світогляду наших пращурів, є благодатним підґрунтям для нової християнської моралі.

Критерії христологічної орієнтації. Видатний український філософ ХІХ століття Юркевич прийшов до висновку, що виявлена в категоріях раціональних філософська думка не в стані охопити цілого і правдивого буття. Аналізуючи сучасну йому філософську проблематику, вчений прийшов до створення філософії серця, яка стояла у яскравій протилежності до модного тоді матеріалізму, а також до крайнього раціоналізму, чи інтелектуалізму [Янів В. Релігія українців з етнопсихологічного погляду.- С. 187].

Багато вітчизняних вчених, зокрема такі, як Сковорода, Гоголь, Куліш, Шевченко, Липинський, наголошували на ролі почуттів в житті українця, пов'язували нашу національну рису з християнством. „Натхненням людських сердець, духом євангельської любові задумали й Кирило–Методіївські братчики перемінити весь суспільно–політичний лад на крашій, визволити Україну та звести слов'ян в одну братерську спільноту народів. І ця їх орієнтація була не безосновна: хіба ж не Христос розпочав нову добу в історії людськості, піднісши саме любов, себто одну з найвищих емоцій, до щабля найвищої чесноти і ставлячи в залежність від неї порятунок душі? Не даремно ж називає Кайзерлінг Христа „першим свідомим піонером почуття людяності” [Там само.- С.188].

На основі вищенаведеного, можемо зробити висновок, що Христос („*semina Verbi*”) перебував у дохристиянських віруваннях наших предків як філософія серця, як заповідь любові до ближнього.

Критерії тринітарної форми. На основі дослідження загадкової “Влесової книги” французький дослідник Борис Ребіндер пише, що особливістю слов'янської релігії є те, що її боги утворюють трійці, звані Триглавами. Слово „Триглав” означає нібито істоту з трьома головами, але

при цьому зазначається, що це не так, що це „велика таємниця” (як і у християнстві).

Передусім існує Головна Трійця – Великий Триглав, до якого входили Сварог, Перун та Світовид. Згідно тексту „Влесової книги” Сварог – творець неба і землі, живе у просторі, що зветься Сварга. Це слово віднаходять в Індії, чим підтверджується, що слов’янська релігія була принесена браминам арійцями за тисяча шістсот років до нашої ери. В старослов’янській мові є похідні цього слова: свергнуть – значить скинути з висоти [Ребіндер Б. Влесова книга: життя та релігія слов’ян.- С. 33].

Другим у Головній трійці був бог Перун, який за текстом „Влесової книги”, „обертає колесо (цикл) народження живих істот, і який веде нас шляхами справедливості” [Там само.- С. 35].

Третій бог Головної Трійці – Світовид. Тобто Світовид – це „світло, яке дає можливість бачити світ”. Культ світла особливо характерний для вірувань слов’ян. Світовидові співалися гімни, бо він є світло, завдяки якому ми можемо бачити світ, що нас оточує і мати правдиве життя, яке здобувається через покаяння.

Вважалося, що Сварог є Перуном і Світовидом водночас. Це було таємницею, бо і Перун і Світовид – володарі Неба.

Нас примушує замислитись, чи старослов’янська Головна Трійця не є тим слідом Триєдиного Бога („*vestigia Trinitatis*”) у дохристиянських віруваннях українського народу?

Як бачимо критерії елементів правди у нехристиянських релігіях були присутні у релігійній свідомості стародавніх українців. Якщо охарактеризувати кількома словами релігію слов’ян, то можна сказати з усією правдоподібністю, що наші предки поклонялися Життю. Життя було для них виявом присутності Верховного Божества, яке сотворило всіх живих істот і всю природу. Дорога Правди і Життя, проголошена Спасителем, ледь помітними стежечками починалася у дохристиянських віруваннях українського народу.

Всі ці риси релігійного світогляду наших предків століттями формували образ святості, який з прийняттям Христової віри утворив своєрідний і неповторний культ святих Київської землі.

У праслов’янській свідомості поняття святості ототожнюється з ростом, благодатним розквітом певної животворної субстанції, який веде до дозрівання плоду, як завершення всього попереднього розвитку і прориву до нового, вищого стану. У праслов’янському світогляді місцем святості у просторі і часі вважалися ті зони, які наче збирали довкола себе весь світ. Ці зони населяв відповідно до значущості їх „святий народ”, який жив „святим життям”, що сприймається як ідеальний орієнтир для

організації людської життєдіяльності [Горський В. Святі Київської землі.- К., 1994.- С. 7-8].

З прийняттям християнства святість з просторово-часових уявлень трансформується до трансцендентної дійсності. Тут святість, передусім, розуміється як сподівання на інший світ, на цінності, які не від „світу цього”. На відміну від міфологічного християнське усвідомлення поняття святості спрямоване поза межі наявного буття. Ось деякі ідеали, сформовані нашими предками і живучі до сьогодні серед нас: ідеал мудрості (княгиня Ольга), ідеал милосердя (князь Володимир), ідеал стратотерпця (Борис і Гліб), ідеал смиренності (Києво-Печерські подвижники).

Коли християнство ставало державною релігією, а головне тоді, коли прийняття його було обов'язковим або давало якісь земні блага, тоді воно носило часто зовнішній характер. Це створювало ґрунт для синкретизму – поєднання старої віри з новою, адже те, що набуто віками, не може відразу забутись. Двовір'я спостерігалось довгий час ще на греко-римському ґрунті, а деколи сильне і тепер.

Письменник Мережковський згадує про модні в епоху Ренесансу змішання християнських і поганських обрядів: „... Так Святе Причастя називалося „божественною поживою, укритою від слабкого зору людей під виглядом Церери і Ваха”, тобто хліба і вина; Діана, Феміда, Еол слугували Матері Божій, коли архангел Гариїл благовістував у Назареті, Меркурій підслуховував коло дверей і передавав цю звістку збору олімпійців...” [Мережковський Д.С. Воскресшие боги Леонардо да Винчи.- М., 1990.- С. 544]. Тут варто згадати також про вшанування міфічних тролів в сьогоднішніх скандинавських країнах, зокрема в Норвегії.

Деякі з дохристиянських вірувань збереглися і в нашій сучасній культурі, яка є християнською. Їх можна умовно поділити на три категорії: позитивні, негативні, нейтральні. Що стосується позитивних елементів у дохристиянських віруваннях і звичаях, то хочеться наголосити на досить тісному зв'язку Української Церкви з народною творчістю. Це особливо помітно у святкуваннях Різдвяного циклу. Багато дослідників відзначають відмінність між українськими і російськими народними віруваннями, а при протиставленнях ставлять деколи Росію з одного боку, а Європу, включно з Україною, - з іншого. Звичай колядування в європейців, зокрема українців, є наскрізь просякнутий християнською тематикою, часто апокрифічною, але релігійною, і спрямований на прославлення Христа. Натомість російське колядування зберегло характер старого магічного ритуалу, спрямованого на приворожіння врожаю і щастя. В Україні спільна боротьба Церкви і народу за своє визволення, в обороні своєї релігії і

культури зблизила церкву з народом так, що не постало різкого протистояння між ними.

Любов до землі, пошана до хліба (обряд „посівання” на Новий Рік – це підсвідомо, віковична туга наших предків за правдивим Хлібом Життя, який і приніс для нас Спасителя Світу. Звідси в нашій духовності євхаристійний культ має свою неповторну особливість. Дари природи, перетворені і наповнені воскреслим Христом, є засобом нашого поєднання з Пресвятою Трійцею. Ці дари, які є для поживи нашого тіла, стають джерелом нашого безсмертя, поживою нового життя. Через Євхаристію єднається не тільки людина з Богом, але й увесь Всесвіт, водночас мертва природа і всі сотворіння освячуються і земля підноситься до небес.

У сьогоднішніх пережитках дохристиянських вірувань існує багато „нейтральних” звичаїв. Деколи досить важко відкрити зв'язок якогось звичаю з давнім світоглядом. Для прикладу, звичай гойдалки під час весняних і літніх забав сільської молоді видається на перший погляд забавою без будь-якої світоглядної основи. Проте, дослідники вважають, що звичай гойдалок мав первісно логічне значення, виконувався у дні сонцестояння та сонцеповороту, щоб рухом гойдалки викликати й оживити рух Сонця [Микитюк Б. Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях // Релігія в житті українського народу.- Рим-Париж, 1966.- С. 93].

Залишки дохристиянських вірувань віднаходяться у нашій мові, фразеології. Наприклад, у Галичині поширений вираз „віддаватися” (виходити заміж), що є явно нехристиянський. Наша фразеологія дуже часто уосібнена, а це пережиток поганства (наприклад, дощ іде, сонце заходить, вітер бушує).

Є ще одна цікава форма, що постала під впливом дохристиянських вірувань і носить сьгодні „нейтральний” характер. Це є безпідметові речення на – ло. Вони завжди злого, нехорошого змісту. Підмет у них – диявол, щось нечисте. Але називати відкрито цього підмета не можна, бо ще сам з'явиться, тому постали ці форми на – «ло», як нейтральні (наприклад, „кинуло в гарячку”, „руки-ноги покрутило”, „щось мучило”, „мову відібрало”).

Частково розглянемо негативні елементи дохристиянських вірувань. Найбільш віддаленими від релігії є звичаї з елементами забобону, бо вони засновані на магії. Суттю релігії є віра в Бога – найвищу і найдосконалішу істоту. Тому цілком звичаїв з релігійною основою є виявляти назовні цю внутрішню настанову у спосіб гідний супроти вищої істоти, отже, прославляти, просити її, дякувати їй.

Суть магії полягає в переконанні про існування істот, які радше є рівні людям, бо їхня вищість відносна і не впливає з внутрішньої, власної і вічної досконалості. Рівень цих істот можуть досягнути звичайні люди через засвоєння подібного знання, яке можна назвати „протизнанням”. Забобонні звичаї є в переважній більшості, практичним застосуванням людського знання проти ворожих сил. Отже, при забобонних звичаях люди не прославляють, не просять і не моляться до вищої істоти, але прагнуть своїми протизаходами змагатися з нею або з ними, берегтися, або нападати, відганяти, залякувати, оминати і перехитрювати їх. Такі випадки мені, автору статті, довелося спостерігати на Волині (с. Світязь), де ще й до сьогодні поширені повір'я про відьом, які перетворюються на тварин, заходять у чужу стайню і відбирають молоко в корови. Тут люди, застосовуючи своє протизнання, установили деякі звичаї. Так, в надвечір'я важливих свят (наприклад, перед Різдвом, Йорданом) селяни на високих жердинах чіпляють віники, щоб цим загородити відьмам вступ на подвір'я, під двері сиплять такого маку, що на Святвечір стояв на столі.

Часто магiзм підступно впливає на свідомість сучасної людини. Так сьогодні популярними є різного роду ворожбити, мальфари (гуцульське), „цілителі” і т.п.

У магiзмі скрито присутня та духовна тенденція, яка закорінена в первородному грісі людства: поставити себе в центрі світобудови і заставити служити собі її сили. Магiзм вносить в релігію сліпу, майже маніакальну віру у всесильність ритуалів і заклять. На духовну сферу переноситься мертва причинність, виникає відношення до вищого без живого релігійного почуття. Були випадки побиття ідола, якщо він не виконував потреб просячого. Про живучість цього „споживацького” ставлення свідчать випадки “покарання” статуй святих за невиконання прохань народу навіть у християнських спільнотах [Мень А. История религии. Т.2: Магизм и единобожие.- М., 1991.- С. 58].

Релігійний магiзм переконаний, що вищу силу можна заставити підкоритися. Лише варто для цього знайти якесь слово, або дійство – і все буде в руках людини.

Магiзм чекає від Неба тільки дарунків, природу хоче підкорити, в людському суспільстві встановлює насильство. В колективі, підкореному волі царя-мага, особа має розчинитися серед плем'яного цілого, бо володарю легше керувати „масою”, ніж особистостями. Нам сьогодні так важко прийняти демократію, позбутися психології псевдоколективізму, бо, на жаль, у підсвідомості живе магiчна віра в „доброго і справедливого” керівника спільноти. Нашому народові необхідно скинути тягар магiзму, забобонів, особливо тих, які паралізують творчу активність і релігійний

геній людини. Адже тільки у свідомості особистої відповідальності і духовної свободи знаходить людина своє покликання як образ і подобу Творця Всесвіту.

Дохристиянські вірування наших предків мають сьогодні як гарячих прихильників, так і не менш гарячих противників. Перші вбачають у християнстві мало не нищителя стародавніх перлин національної культури. І тут варто погодитися з думкою, що, прищеплюючи Христову віру в нашому народі, грецькі місіонери тотально перекреслили всю багату дохристиянську культуру наших предків. Православна Церква не виявила такої толеранції до культури поганської як Західна (наприклад, висока культура ренесансу, бароко), а продовжувала нещадно воювати не проти поганської культури класичної: грецької та римської, а проти культури місцевої, хоча з часом і змушена була з цією ж культурою до певної міри поєднатися. Напевно був брак мудрого провідника-філософа (хоча спроби були), який прищеплював би Божественне Слово на добрій ниві народної культури. Може тоді вдалося б уникнути багатьох проблем з неопоганством в минулому і в сьогодні.

Противники дохристиянських вірувань категорично відкидають всю стародавню дохристиянську культуру. Ця крайність не позбавлена свого підтвердження в Біблії, це відбиток напружених духовних битв, коли Ізраїль відстоював свою віру перед лицем поганства. Християни напочатку також кинули виклик античному світові. Для заперечення цієї крайності можна навести приклади біблійних Мелхіседека, Валаама, Йова.

Отці і вчителі Церкви, зокрема Юстин, Афінагор, Климент Олександрійський, приймали ідеї Платона, Піфагора, Арістотеля і стоїків як спадок, що природно належить Церкві.

Початок християнському розумінню релігійної історії поклав апостол Павло, який вказав на подвійний характер релігійного процесу в історії. З одного боку, помітна деградація і притемнення істини, але з іншого – видно шлях просвітлення.

На часі сьогодні є глибоке дослідження дохристиянських вірувань нашого народу, але тут потрібне власне християнське вирішення проблеми. Це вирішення має перемоти, як сліпі „патріотичні” погляди неопоганства, так і неоправдану вузькість світогляду крайніх ортодоксів. Воно веде не тільки до визнання цінного ядра у стародавній культурі, але і до осмислення релігійних пошуків наших предків у світлі Історії Спасіння.

Центральне положення Христа в духовній динаміці світу робить цю динаміку шляхом, хоча зигзагоподібним і нерівним, але все-таки спрямованим до світла Богочоловіка.

УТВЕРДЖЕННЯ І РОЗВИТОК ОБНОВЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ у 20-х роках ХХ століття**

Зважаючи на нинішню розділеність сучасного православ'я в Україні, вивчення історії церковного руху 20-х років ХХ ст., вагомою складовою якого була діяльність обновленського духовенства, має не тільки науково-пізнавальне, але й практичне значення, оскільки допомагає з'ясувати причини і тенденції міжцерковного протистояння в умовах існування кількох православних церков та визначити концептуальні підходи щодо утворення в державі єдиної незалежної Української православної церкви.

Ряд вітчизняних вчених, зокрема А.Зінченко, О.Ігнатуша, В.Пащенко, В.Силантьєв, у своїх працях з історії УАПЦ чи православ'я в цілому не залишили поза увагою діяльність Обновленської церкви. Вони показали характер державно-церковних відносин, деякі аспекти функціонування різних православних церков, подали їхні статистичні дані тощо. Однак для аналізу складних і суперечливих процесів церковного життя 20-х років ХХ ст. в Україні бракує фундаментального дослідження з даної проблематики.

Завданням означеної статті є узагальнення вже опублікованого матеріалу та введення у науковий обіг не опрацьованих раніше архівних документів і даних обновленських часописів, що дає можливість отримати більш науково-обґрунтовані результати.

У другій половині 1922 р. при таємній підтримці органів влади громади "Живої церкви" поширилися майже по всій Україні. Інші обновленські групи впливу не мали. Особливого розвитку "Живій церкві" вдалося добитись спочатку в Харківській і Катеринославській губерніях, де повсюдно проводились повітові та округові з'їзди духовенства і мирян, які приймали резолюції про перехід до обновленців. Наприкінці 1922 р. в Харківській єпархії було зареєстровано вже понад 4 тис. членів і кандидатів групи "Жива церква", а в Катеринославській – ще більше [Циркулярные письма, директивы, тезисы ЦК РКП(б) и ЦК КП(б)У об антирелигиозной пропаганде и изъятию церковных ценностей. Доклады, письма Агитпропа

* Жилюк С.І. – доцент кафедри всесвітньої історії Рівненського державного гуманітарного університету.

** © Жилюк С.І., 2003

ЦК КП(б)У, губкомов партії о проведенной работе по антирелигиозной пропаганде. Материалы выставки “Религия и наука” о работе антирелигиозных кружков (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1922 р.- Спр.1450), 1(зв.).

В Одеській губернії обновленський рух набув найбільшого поширення в Балтському, Первомайському, Миколаївському та Дніпровському повітах. Спочатку Дніпровське, а згодом і губернське єпархіальні управління перейшли до “Живої церкви”.

В Київській губернії обновленці зустріли сильну протидію з боку духовенства тихонівської орієнтації і екзарха Михаїла, тому змогли організуватись тільки в листопаді 1922 р. В грудні місяці, не без допомоги властей, вони провели єпархіальний з'їзд і заволоділи єпархіальним управлінням [Там само].

Уповільнено “Жива церква” розвивалась на Полтавщині, де сильніші позиції мала УАПЦ. Вплив у Полтаві поширила група “прогресивного” духовенства – за статутом “Група православного Українського Прогресивного духовенства і мирян на Полтавщині”, яка стояла на обновленських позиціях. Очолював групу протоієрей Ф.Булдовський.

На зборах, що відбулись у Полтаві 27 вересня 1922 р., ця група прийняла програму церковного оновлення. В статуті, зокрема, зазначалося, що “основними реформами церковної організації є: а) утворення єдиного державного фонду; б) участь в усіх органах церковно-розпорядчого управління разом з єпископами кліру і мирян; в) право духовенства організуватись у профспілки; г) рівні права білого безшлюбного єпископату з чернечим єпископатом; д) перетворення монастирів на трудові робітничі кооперативи на суворих гуртожитних (християнських комуністичних) засадах, підпорядковані єпархіальним управлінням; є) автокефалія української церкви, авторизована помісним Всеукраїнським собором; ж) забезпечення місцевому національному елементу в Українській автокефальній церкві належного становища, з повним визнанням прав інших національностей” [Там само.- С. 97].

Група ставила також завдання ознайомитись з ідеями сучасного соціалістичного ладу, вивчити наукове пояснення відношення християнства до соціальних проблем, добитись від влади дозволу вільного доступу всім членам групи до вищих учбових і наукових установ, право мати своє видавництво [Там само].

В окремій декларації група виявляла лояльність до радянської влади, в одному із пунктів якої підкреслювалось, що “... нашу Автокефальну Православну церкву на Україні вже чекає робота по

оживленню церковного життя і оновлення деяких її сторін на основі Євангелія і священних канонів і згідно запитам життя Краю і вимогам часу, й здійснення цих реформ значною мірою залежить від довір'я Державної влади й ширості нашої заяви” [Там само.- С. 99-100].

Підтримуючи обновленців, органи ДПУ допомагали їм у боротьбі проти духовенства тихонівської орієнтації. Так, полтавський губвідділ ДПУ у вересні 1922 р. повідомляв: “Вжито заходи для того, щоб на наступних виборах правлячого єпархіального єпископа жодна із кандидатур... Київського Синоду не була обрана, причому вся ініціатива має перейти до обновленських груп” [Цит. за: Пашенко В.О. Свобода совісті в Україні: міфи і факти 20-30-х років.- К., 1994.- С. 73].

В липні – серпні 1922 р. влада підтримала обновленців в Бердянському окрузі Катеринославської губернії. В звітній інформації ДПУ зазначалося: “Нами взято курс на організацію “Живої церкви”, проведено ряд з’їздів благочинних округів та окружний з’їзд. Нашій роботі протистояла група на чолі із стійким, освіченим і хитрим священником Богословським, тихонівцем, але під впливом нашої роботи у місті його авторитет підупав серед самого духовенства” [Там само.- С. 74].

Готуючись до проведення з’їзду єпископів кліру і мирян в лютому 1923 р., “Жива церква” 13 січня 1923 р. зареєструвала статут за офіційною назвою “Група Православного білого духовенства і мирян “Жива Церква” на Україні”. В статуті велика увага приділялася організаційній структурі Церкви. Вищим органом управління вважався Всеукраїнський Центральний Комітет, який обирався Всеукраїнським з’їздом делегатів від єпархіальних з’їздів терміном на 1 рік. Осідком Центрального Комітету визначався Харків, єпархіальних комітетів – губернські міста, повітових – відповідно повітові міста України. В пункті 2 статуту зазначалися засоби для досягнення цілей:

“3. Створення інституту білого духовенства.

4. Участь в усіх церковних органах управління духовенства і мирян поряд з єпископами.

5. Створення єдиної церковної каси шляхом зосередження всіх церковних надходжень в Церковних Радах.

6. Розробка проєктів і запровадження назрілих реформ церковного життя.

7. Група “Жива Церква” здійснює свої цілі шляхом церковної проповіді її членів та інших виступів за відповідним дозволом світської влади, а також шляхом опублікування закликів, листівок і т.п. з дозволу цензури та іншими дозволеними владою засобами пропаганди” [Устав

групи Київського Православного білого духовенства “Живая Церковь” // Живая Церковь.- М., 1922.- №1.- С.3-4].

Боротьба за парафії між різними церквами здійснювалася головним чином ідеологічними методами. Обновленці поширювали серед населення листівки та іншу полемічну літературу, де тихонівці і автокефалісти оголошувалися ворогами народу і радянської влади. Тихонівці із свого боку викривали обновленців як ставленників радянської влади, засуджували їх за перехід на григоріанський календар та запровадження інших нововведень в церкві, переконували віруючих в тому, що це посягання на основи православ'я тощо. Нерідко в розпалі боротьби тихонівці вдавалися і до фізичних розправ з опонентами. 10 квітня 1923 р. біля Покровської церкви в Катеринославі вони побили члена комітету групи “Жива церква” Василенка, який прибув на прийняття переданого обновленцям храму. Восени 1925 р. у Полтаві тихонівці побили уповноваженого київської групи “Жива церква”, який спробував виступити з промовою на зборах духовенства і мирян [Силантьев В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы.- Х., 1998.- С. 66–67].

В окремих випадках тихонівці вдавалися до більш витонченіших методів боротьби з обновленцями. Восени 1923 р. партійні органи зазначали, що на Поділлі живоцерковники спочатку займали сильніші позиції, але молоді тихонівці зробили деякі поступки обновленству, почали відправляти богослужіння українською мовою і повсюдно витіснили живоцерковників [Протоколы, выписки из протоколов заседаний Политбюро и Оргбюро ЦК КП(б)У (ДАЖО.- Ф.П-2.- Оп.1.- 1923 р.- Спр.41).- С. 24].

На Волині, де позиції обновленських груп були слабкими, виявлялися тенденції до їх зближення і об'єднання. У політзвіті секретаря Волинського губкому за липень 1923 р. говорилося: “Група прогресивного духовенства і мирян в липні провела свій з'їзд... живисти стягнули свої сили і отримали підкріплення з Києва і Москви, звідки прибув прот. Шаповалов, зуміли провести свою лінію. Прогресисти прийняли постанову про те, що Ж.Ц. цілком православна, програма її відповідає запитам сучасного релігійного життя і вступ до групи Жива церква можливий. Потім була утворена організаційна група із 8 чол. для оформлення об'єднання” [Политотчет секретаря Волинского Губкома за 1.06–15.07.1923г. (ДАЖО.- Ф.П-2.- Оп.1.- 1923 р.- Спр.56).- 16(зв.)].

На середину 1923 р. обновленський рух не набув розвитку на Запоріжжі. Запорізький окружком у доповідній записці Катеринославському губкому пояснював, що “обновленці не користуються довір'ям через схильність українців до українізації, яку підтримує

інтелігенція та куркульство, а пролетарі та малоземельні селяни беруть пасивну участь в обновленському русі” [Пленум Всероссийского Священного Синода 27–31 января 1925 года // Голос Православной Украины.- Харьков, 1925.- №4.- С. 98]. Інколи спроби українізації богослужіння вели до розшарування парафіян за національними ознаками. Наприклад, на зборах церковної громади с.Филиповичі того округу 6 травня у присутності 500 осіб, де обговорювалося питання українізації богослужіння, відбувся розкол. Росіяни Зуєв, Похілов та ін. виступили за збереження церковнослов'янської мови Там само.- С. 99].

Намагаючись регулювати процесами церковного життя, ЦК КП(б)У в липні 1923 р. поширив місцевим партосередкам спеціальну інструкцію щодо правильного розуміння політики партії у міжконфесійних і міжнаціональних питаннях, в якій зокрема роз'яснювалося: “Часто товариші на місцях сприяють «Живій церкві» проти автокефальної, таким чином дають підстави говорити про протиставлення російської церкви церкві українській. Тому насамперед ми повинні сприяти українізації «Живої церкви» і спробам зближення її з автокефальною для боротьби з тихонівщиною і нейтралізації петлюрівщини” [Протоколи засідань і совещань антирелигиозных комиссий при ЦК КП(б)У Агитпропах Вольнского и Одесского губкомов партии, антирелигиозного семинара при Полтавском парткомклубе. Тезисы, директивы, доклады, обзоры ЦК КП(б)У, окружкомов партии о положении церкви на Украине, деятельность окрликвидкомов, религиозном и сектантском движении, добровольном снятии сана и др. вопросам. Характеристика членом Украинского синода, избранных собором епископов (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1923 р.- Спр.1772).- С. 24].

За даними Антирелігійної Комісії при ЦК КП(б)У до липня 1923 р. обновленці закріпили свої позиції в Харківській, Одеській, Катеринославській і частково Донецькій губерніях. В Київській, Подільській і Чернігівській губерніях обновленський рух знаходився на початковому етапі розвитку [Там само.- С. 34].

Після звільнення патріарха Тихона і його заяви 15 липня 1923 р. про неканонічність Помісного Собору, який позбавив його сану та анафемствування обновленців, тихонівці активізувались і почали насильно виганяти обновленців з парафій. Деякі священники прилюдно калялись, відмовлялись від обновленства і переходили до патріаршої церкви. До початку 1924 р. лише в Одеській губернії вийшли з “Живої церкви” 22 священники [Протоколи засідань і совещань антирелигиозных комиссий при ЦК КП(б)У Агитпропах Вольнского и Одесского губкомов партии, антирелигиозного семинара при Полтавском парткомклубе.

Тезиси, директиви, доклади, обзори ЦК КП(б)У, окружкомов партії о положенні церкви на Україні, діяльність окрликвідкомов, релігійно-і сектантському русі, добровільному снятті сана і др. вопросам. Характеристика членом Українського синода, обраних собором єпископів (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1923 р.- Спр.1772).- С. 66].

У таємному листі ЦК КП(б)У від 12 січня 1924 р. зазначалося, що боротьба течій в церкві між живою, тихонівською і автокефальною проходить під знаком посилення тихонівської в усіх губерніях України [Докладные записки, справки Государственного Политического Управления УССР в ЦК КП(б)У о выступлении церковников в г.Сталино, религиозных группировках за границей, совещании УАПЦ и др. вопросам (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1926 р.- Спр.2318).- 41(зв.)].

Взагалі для багатьох регіонів характерною була динаміка перемінного впливу обновленців, що простежується на прикладі Катеринославської губернії. Так, напочатку 1922 р. губернську єпархію очолював єпископ Агапит, один з колишніх керівників “Союзу руського народу”. В єпархії він мав багато прихильників серед благочинних, священників і заможних селян – членів церковнопарафіяльних рад, які виявляли ворожість до радянської влади. Єпископ Агапит розгорнув активну боротьбу проти обновленців. Але після арешту Агапита та його вікарних єпископів Іоанікія і Серафима, значна частина віруючих до початку 1923 р. перейшла до обновленців. Новому єпархіальному архієрею Інокентію, який користувався великим авторитетом серед духовенства, вдалося зміцнити позиції обновленців в губернії. Проте в червні 1923 р. він виїхав у справах до Москви і вже не повернувся в Україну. В цей час, звільнений з ув’язнення, Іоанікій за благословенням патріарха Тихона утворив тихонівське церковне управління і розгорнув боротьбу проти обновленців. Під його впливом переважна більшість духовенства повернулася до патріаршої церкви, хоча в багатьох селах губернії церковну владу зберігали обновленці [Силантьев В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы.- Х., 1998.- С. 65].

Між тим, органи радянської влади провели ряд заходів, спрямованих на послаблення тихонівського впливу і підтримку обновленців. Працівники ДПУ за звинуваченням у контрреволюційній діяльності заарештували таких активних послідовників патріаршої церкви, як єпископа Сергія в Маріуполі, єпископа Онуфрія Гагальюка в Кривому Розі та єпископа Іонікія. Наприкінці 1923 р. до Катеринославської губернії було направлено чотирьох обновленських єпископів: єпархіального єпископа Афанасія, Олександрійського вікарного єпископа Іоана Славгородського, Запорізького вікарного єпископа Сергія і

Павлоградського єпархіального єпископа Миколая Гиляревського (Павлоградську єпархію було утворено в серпні 1923 р. – С.Ж.). Обновленський рух в губернії знову пожвавився. На початок 1924 р. в Мелітопольському, Запорізькому та інших округах обновленці утворили свої єпархіальні управління і очолили відповідні губернські управління, хоча згодом єпископи Іоан Славгородський і Миколай Гиляревський та ряд священників Таганрозького і Старобільського округів перейшли до тихонівської церкви [Там само.- С. 66].

Сильні позиції обновленців зберігались в Харківській губернії. Тут були зосереджені їхні найкращі кадри. Виняток складав Ізюмський округ, де напочатку 1924 р. тихонівці почали виступати відкрито і посилили свій вплив. В зв'язку з цим органам ДПУ було доручено розгорнути агентурну роботу в ряді сіл, насамперед в Балаклєї, Барвинково і Андріївці, з метою “викурити тихонівщину як контрреволюцію” [Там само.- С. 68].

Позиції обновленців в інших губерніях України напочатку 1924 р. показано в таблиці 1.

Таблиця 1

Кількість православних церков в Україні напочатку 1924 р.

№ п/п	Губернії	Кількість обновлен. церков	Кількість тихонівськ. церков	Кількість автокеф. церков	Всього по губерніях
1	Харківська	400	246	4	650
2	Катеринославська	180	370	12	562
3	Донецька	190	260	-	450
4	Полтавська	50	750	81	881
5	Чернігівська	400	300	128	828
6	Київська	100	600	500	1200
7	Одеська	700	400	200	1120
8	Подільська	250	550	298	1098
9	Волинська	80	700	18	798
	Разом	2350	4176	1061	7587

Ця недатована таблиця зберігається серед архівних матеріалів за 1925 р. (ЦДАГОУ, ф. 1, оп. 20, спр. 2006). Але її слід відносити до початку 1924 р., оскільки окремі дані цієї таблиці з точністю подано в листі ЦК КП(б)У від 12 січня 1924 р. [Закрытое письмо ЦК КП(б)У ячейкам 12 января 1924г., №1. Религиозное движение на Украине (ДАЖО.- Ф.П-85.- Оп.1.- 1924 р.- Спр.87).- 41(зв.)].

Переборовши глибоку кризу першої половини 1924 р., внаслідок якої обновленці втратили щонайменше 1000 парафій, обновленський рух швидко відновив свої позиції. Надалі спостерігається постійне зростання обновленських громад.

У вересні 1924 р. було 1246 синодальних (обновленських) громад [Ігнатуша О. Православні Церкви в Україні у 20-х рр. XX ст. та взаємини між ними // Український церковно-визвольний рух і утворення Української автокефальної православної церкви: Матеріали наук. конф. (Київ, 12 жовтня 1996 р.).- К. Логос, 1997.- С. 132], станом на 1 січня 1925 р. – 1497 громад, в травні 1925 р. – 2200 громад [Ігнатуша О.М. Українська автокефальна православна церква (1917-1930). Дис. канд. іст. наук.- Харків, 1993.- С. 223]. Різко зросла кількість обновленських громад протягом другої половини 1925 р. Станом на 12 листопада обновленці мали вже 2928 громад [Силантьев В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы.- Х., 1998.- С. 76]. Протягом 1924 р. обновленський рух поширився і на Волині, де спочатку зовсім не мав розвитку. У жовтні 1924 р. в Житомирському і Коростенському округах Волинської губернії було 41 обновленських, 323 тихонівських і 19 автокефальних громад, які мали відповідно по 18053, 17334 і 7604 парафіян [Отчеты, обзор, сведения губернских отделений культов окружных ликвидационных комиссий Украины в Агитационно-пропагандистский отдел ЦК КП(б)У об их деятельности, о сектантском движении, составе духовенства и др. вопросам (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1924 р.- Спр.1846).- С. 27].

Наприкінці 1924 р. у підпорядкування Всеукраїнського Священного Синоду перейшли київські парафіяльні громади 6-ти храмів, в тому числі і Володимирівський собор, а 15 грудня – Києва-Печерська лавра з трьома архімандритами і 60 ченцями. В грудні того ж року до Обновленської церкви приєдналось Переяславське вікарне управління на чолі з протоієреєм М.Зубковим при підтримці 11 священників з міст Переяславля і Золотоноші. На початок 1925 р. кількість православних громад Волинської губернії розподілялась так: обновленських – 101, тихонівських – 660, автокефальних – 28 [Докладные записки, справки Государственного Политического Управления УССР в ЦК КП(б)У о выступлении церковников в г.Сталино, религиозных группировках за

границей, совещании УАПЦ и др. вопросам (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1926 р.- Спр.2318).- С. 84]. Стабільною виглядала ситуація на Київщині, де з жовтня 1924 р. по січень 1925 р. кількість громад не змінилася. Всього в губернії нараховувалось 1639 православних громад, із яких 1046 тихонівських, 468 автокефальних і 125 обновленських Отчеты, обзор, сведения губернских отделений культов окружных ликвидационных комиссий Украины в Агитационно-пропагандистский отдел ЦК КП(б)У об их деятельности, о сектантском движении, составе духовенства и др. вопросам (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1924 р.- Спр.1846).- С. 26].

До початку 1925 р. обновленський рух посилювався на Поділлі, де кількість його структурних осередків збільшилася на 247 громад Циркулярные и директивные письма ЦК РКП(б) и ЦК КП(б)У, протоколы заседаний антирелигиозной комиссии ЦК КП(б)У, совещаний при Агитпропе ЦК, переписка по вопросам антирелигиозной пропаганды. Докладные записки, справки Агитпропа ЦК КП(б)У, окружкомов партии о состоянии религиозного движения в республике и формах борьбы с ним (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1925 р.- Спр.2006).- 83(зв.)). Дані щодо орієнтації духовенства Подільської єпархії подає “Голос Православной Украины” (1925.- № 6.- С. 8). Так, напочатку 1925 р. всього священників на Поділлі було 1943 осіб., з яких синодальних – 1119 осіб., погорілівців – 96 чол. Як зазначає цей журнал, окремі тихонівські священники Тульчинського округу взагалі не уявляли, до якої церкви вони належать. В анкетних даних вони вказали, що належать до тихонівської церкви, а визнали своїм єпископом Фотія, який був обновленцем.

Проте за офіційними даними позиції тихонівської церкви у співвідношенні як з обновленською, так і автокефальною церквами в Україні залишалися надзвичайно міцними, що видно з таблиці 2.

Таблиця 2

Кількість православних громад в Україні за офіційними даними на 1 січня 1925 р.

№ п/п	Губернії	Кількість обновлен. громад	Кількість автокеф. громад	Кількість тихонівськ. громад	Загальна кількість громад
1	Київська	125	468	1047	1640
2	Одеська	494	26	310	830
3	Харківська	248	9	243	500

4	Катеринославська	148	34	608	790
5	Волинська	101	28	660	789
6	Подільська	289	219	933	1441
7	Полтавська	5	127	1018	1150
8	Чернігівська	2	74	677	753
9	Донецька	85	4	957	1046
	Разом	1497	989	6453	8939

Ці дані взяті нами зі зведеної таблиці загальної кількості релігійних громад, укладеної А.Зінченком [Зінченко А.Л. Благовістя національного духу. Українська церква на Поділлі в першій третині ХХ ст.- К., 1993.- С.84].

Посилення обновленського руху протягом 1925 р. було обумовлене кількома чинниками. По-перше, примирення патріарха Тихона з обновленським лідером Красніцьким внесло в ряди тихонівців замішання. Розгубленості і невизначеності додало звернення Константинопольського патріарха Григорія VII до патріарха Тихона з пропозицією відійти від церковного управління і передати владу Священному Синоду. Фактичне визнання Священного Синоду Вселенським патріархатом значно підняло авторитет обновленців в очах віруючих. Піднесенню авторитету обновленців сприяли також рішення Другого Всеукраїнського Помісного Собору 1925 р. та поява друкованого органу “Український Православний Благовісник”.

По-друге, в 1924 р. більшовики докорінно змінили політику підтримки обновленського руху, оскільки попередні методи передачі обновленням храмів, формальний підхід до реєстрації громад, вирішення конфліктних ситуацій на користь обновленців тощо, мали здебільшого зворотній ефект. Така, часто відверта підтримка обновленців місцевими органами влади, у більшості випадів породжувала недовір'я до них з боку віруючих, які часто називали обновленців “комуністичними попами” [Циркулярные и директивные письма ЦК РКП(б) и ЦК КП(б)У, протоколы заседаний антирелигиозной комиссии ЦК КП(б)У, совещаний при Агитпропе ЦК, переписка по вопросам антирелигиозной пропаганды. Докладные записки, справки Агитпропа ЦК КП(б)У, окружкомов партии о состоянии религиозного движения в республике и формах борьбы с ним (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1925 р.- Спр.2006).- С. 93].

Протягом травня-липня 1924 р. Антирелігійна Комісія при ЦК КП(б)У кілька разів розглядала питання про вироблення нових форм підтримки обновленського руху. Протоколом від 28 червня 1925 р. було схвалено використати пропозицію Вселенського патріарха відмовитись Тихону від церковного управління. Комісія затвердила також маршрут

поїздки митрополита Пімена по Україні, визначивши райони із слабкими позиціями обновленців Протоколи, виписки из протоколов совещания, засіданий Всеукраїнської антирелигійної Комісії при ЦК КП(б)У, антирелигійного семінара при Центральному партійному клубі (ЩДАГО.-Ф.1.- Оп.20.- 1924 р.- Спр.1842).- 14(зв.)). Пленум ВАК при ЦК КП(б)У від 19 липня 1924 р. вже конкретно вказував, що популяризація зазначених постанов посилює обновленство і підірве авторитет тихонівців. Цей пленум визнав за необхідне роздрукувати листівки відповідного змісту і поширити їх безпосередньо через поштові відділення до кожного священика. Крім того, пленум зробив застереження Київському губкому, який заборонив митрополиту Введенському читати лекції, оскільки така заборона була недопустимою з точки зору партійної лінії стосовно обновленства [Там само.- С. 20]. Характеристичним для курсу релігійної політики партії було рішення пленуму зняти з обговорення питання про реєстрацію Всеукраїнського Священного Синоду. Пленум обмежився лише постановою такого змісту: “З’ясувати з Прокуратурою формальну можливість реєстрації Синоду обновленців й відмовити іншим церковним угрупованням в реєстрації їхніх Управлінь” [Там само.- С. 21].

Особливо важливі постанови, спрямовані на закріплення обновленських позицій і подальший розвал тихонівщини, були прийняті ВАК при ЦК КП(б)У 14 серпня 1924 р.

“1. Визнати за необхідне використати архієпископа Іоанікія для розвалу тихонівщини шляхом утворення угруповання духовенства, орієнтованого на Вселенський патріархат. 2. Видання журналу визнати бажаним. 3. Відрядження авторитетних обновленців по губерніях України визнати бажаним” [Там само.- С. 23].

Керуючись рішенням ВАК при ЦК КП(б)У, 14 серпня 1924 р. ДПУ розпочало роботу головним чином серед частини тихонівського духовенства по створенню нової церковної течії.

На черговому засіданні ВАК при ЦК КП(б)У 1 березня 1925 р. було ухвалено ще низку постанов на послаблення тихонівщини й посилення обновленства:

“1) По відношенню до тихонівщини повести політику законного обмеження, тобто всіляко через радянські, адміністративні й інші органи позбавляти їх засобів, при спробах передачі у руки тихонівців парафій, при можливості, акта не оформляти і не затверджувати; розповсюдження літератури, збори, пропаганду поза церквою забороняти, гальмувати і, де можливо, не давати дозволу на церковні ходи тощо.

2) Стосовно обновленства поставити перед ЦК КП(б)У та ЦК РКП питання про необхідність запровадити:

- а) повну автокефалію Української церкви із затвердженням такої Всеросійським Синодом;
- б) українізацію богослужіння;
- в) всілякі полегшення обновленцям, зниження податків, допомога у пошуках коштів, приміщень і т.д.

10) Прийняти пропозицію тов. М.Скрипника організувати дрібні групи чорносотенних тихонівців, не дозволяючи їм об'єднуватись у великі організації.

11) Іоанікія завербувати, після чого з'ясувати з ВУЦВК питання про його звільнення? [Циркулярные и директивные письма ЦК РКП(б) и ЦК КП(б)У, протоколы заседаний антирелигиозной комиссии ЦК КП(б)У, совещаний при Агитпропе ЦК, переписка по вопросам антирелигиозной пропаганды. Докладные записки, справки Агитпропа ЦК КП(б)У, окружкомов партии о состоянии религиозного движения в республике и формах борьбы с ним (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1925 р.- Спр.2006).- С. 56]

У квітні 1925 р. ВАК при ЦК КП(б)У доручила ДПУ виявити настрої серед тихонівського духовенства, з метою завершити формування нового церковного угруповання.

Згодом нову церковну групу очолили 5 ієрархів: архієпископ Іоанікій, який опікувався парафіями Харківської, Катеринославської і Донецької єпархій; єпископ Павло Погорілко (Поділля), єпископ Сергій Лабунцев (Золотоноша), єпископ Сергій Іваницький (Сновськ, Чернігівської губернії), Феофіл Булдовський (Лубни, Полтавської губернії). Напочатку червня 1925 р. вони провели Собор єпископів України, який засвідчив утворення нової православної церкви – за статутом “Українська Православна Автокефальна Церква”. У літературі вона більше відома як Соборно-єпископська церква Силантьєв В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы.- Х., 1998.- С. 74].

Наприкінці 1925 р. серед тихонівщини утворилося ще одне угруповання на чолі з архієпископом Полтавським Григорієм (Лісовським), під назвою “Собор єпископів автономної Української Церкви” (УПБ.- 1926.- № 1.- С. 9).

Опорною базою Соборно-єпископської церкви стали Донецька, Катеринославська, Подільська, Полтавська і Харківська єпархії, які очолювали єпископи – ініціатори скликання Собору. З 5056 тихонівських парафій канонічність Собору єпископів України визнали 2 тис. громад. Близько 650 громад знаходилося у підпорядкуванні архієпископа Іоанікія [Силантьєв В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы.- С. 75].

Після утворення Соборно-єпископської церкви, кількість прихильників тихонівської РПЦ в Україні значно зменшилась. Водночас громади УАПЦ і обновленці зміцнили свої позиції, що видно з таблиці 3 [Там само.- С. 76].

Таблиця 3

Порівняльні дані про зміну кількості православних громад до і після Собору єпископів України станом на 12 листопада 1925 р.

	Належність громад			
	тихонівські	УАПЦ	обновленські	“Собор єпископів України”
До червня 1925 р.	5056	1600	2928	-
Станом на 12.11.1925 р.	3056	1600	2928	2000

До початку 1926 р. обновленський рух сягнув апогею свого розвитку, переважаючи кількісно вже не тільки УАПЦ, але й тихонівщину. В січні 1926 р. обновленці мали 3500 громад [Докладные записки, справки Государственного Политического Управления УССР в ЦК КП(б)У о выступлении церковников в г.Сталино, религиозных группировках за границей, совещания УАПЦ и др. вопросам (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1926 р.- Спр.2318).- С. 5].

За оцінкою властей достатньо стійке становище обновленців було в Харківському, Бердичівському, Павлоградському, Черкаському, Кам'янець-Подільському та інших округах. Пояснювалося це добрим підбором кадрів, а також великою популярністю серед віруючих таких обновленських ієрархів як Павлоградський Андрій, Первомайський Іосиф, Бердичівський Олександр, Сумський Філарет, Шепетівський Яків, Куп'янський Володимир, Миколаївський Рафаїл та ін. [Циркулярные и директивные письма ЦК РКП(б) и ЦК КП(б)У, протоколы заседаний антирелигиозной комиссии ЦК КП(б)У, совещаний при Агитпропе ЦК, переписка по вопросам антирелигиозной пропаганды. Докладные записки, справки Агитпропа ЦК КП(б)У, окружкомов партии о состоянии религиозного движения в республике и формах борьбы с ним (ЦДАГО.- Ф.1.- Оп.20.- 1925 р.- Спр.2006).- 16(зв.)]. В деяких із цих округів

переважаючий вплив обновленців зберігався включно до кінця 20-х років, особливо в Бердичівському (Див. табл. 4).

Таблиця 4

Порівняльні дані кількості православних громад і парафіян в Бердичівському окрузі за 1926 і 1928 рр.

	Належність громад					
	Обновленські		Тихонівські		УАПЦ	
	громад	членів	громад	членів	громад	членів
Станом на серпень 1926 р.	127	71000	57	31000	53	33000
Станом на травень 1928 р.	172	76031	124	71565	42	31078

Таблицю укладено за даними ДАЖО [Доклад секретаря Вчорайшенського Радпарткому (ДАЖО.- Ф.П-114.- Оп.1.- 1925 р.- Спр.451).- С. 41, 163, 69].

За даними О.І.Ігнатуші станом на 1 січня 1929 р. обновленці мали 1924 (26,3%) громад і 1230716 (23,2%) парафіян, тихонівців – 4194 (57,3%) громад і 3350306 (63,2%) парафіян, УАПЦ – 846 (11,6%) громад і 482766 (9,1%) парафіян, Соборно-єпископська церква – 356 (4,9%) громад і 233224 (4,4%) парафіян [Ігнатуша О.М. Українська автокефальна православна церква (1917-1930). Дис. канд. іст. наук.- Харків, 1993.- С. 223].

Таким чином, упродовж 20-х років ХХ ст. Обновленська церква в загальному церковному русі займала середні позиції, завжди переважала за кількістю громад і парафіян УАПЦ, але за цими ж показниками завжди поступалася екзархату РПЦ за винятком невеликого періоду (близько півроку), коли значна частина тихонівських громад тимчасово перейшла до новоутвореної Соборно-єпископської церкви. Залишається з'ясувати ще питання психологічного характеру – співвідношення політичних, мовних, етнокультурних, канонічних та ін. чинників впливу на релігійну свідомість послідовників різних православних церков.



ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

*Т.Беднарчик** (м. Київ)

ФОРМУВАННЯ ОСНОВ РІДНОВІРСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕОЛОГІЇ ВОЛОДИМИРА ШАЯНА**

Релігійна ідеологія сучасних громад України та діаспори, що належать до різних течій українського рідновірського руху не може обминути постаті Володимира Шаяна. Йому належить першість у свідомому проголошенні в Україні нової релігії, що ґрунтується на відроджених і переосмислених дохристиянських віруваннях предків українців та у створенні перших релігійних організацій цього напрямку. Постать В.Шаяна оцінюється неоднозначно, але його ідеологія здійснює помітний вплив на рідновірський рух як діаспори, так і України і накладає певний відбиток на всі його течії.

У сучасній Україні погляди В.Шаяна знайшли широке визнання серед різних напрямків рідновірського руху. Об'єднання Рідновірів України (ОРУ) вважає себе прямим ідеологічним спадкоємцем В.Шаяна та розглядає його як першого Волхва Відродженої Рідної Віри. Прибічники монотеїстичної віри в Дажбога у сучасній Україні також визнають погляди В.Шаяна. Собор Рідної Української Віри визнає В.Шаяна Духовним Вчителем поряд з М.Шкавритком, Л.Силенком, С.Кокряцьким. Залишається значним інтерес до ідей В.Шаяна і серед послідовників РУНВіри.

Однак, для широкого загалу як прибічників, так і противників В.Шаяна лишається непоміченим або свідомо замовчується той факт, що його ідеологія пройшла два етапи формування, які суттєво відрізняються один від одного за своїм змістом. Різні послідовники В.Шаяна знаходять в

* Беднарчик Т.Р. – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Беднарчик Т.Р., 2003

його працях підгрунтя як для концепції багатобожжя, так і монотеїзму, що є підставою для ідеологічних суперечок.

Причина полягає у відсутності неупереджених наукових досліджень віровчення В.Шаяна.

Постать В.Шаяна привернула певну увагу наукового загалу сучасної України. Більшість повідомлень про нього мають біографічний характер. Розглянемо наукову характеристику теології В.Шаяна.

У дисертаційному дослідженні Тетяни Хміль [Хміль Т.В. Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка.- Дніпропетровськ, 2001.- С. 18-19] відзначається, що в основі віровчення В.Шаяна покладено ідеї відродження ведичного і слов'янського політеїзму та “панарійського ренесансу” як шляху прилучення європейських народів до неоязичництва. Дослідниця наголошує, що В.Шаян реконструював давні вірування праукраїнців як генотеїзм з визнанням Бога як “багатопроявної” та “багатоіменної” Істоти. Вказується, що В.Шаян, начебто, не допускав ніяких теоретичних відхилень від первісної етнічної віри. Ми вважаємо, що Хміль Т.В. відобразила окремі провідні риси віровчення В.Шаяна, але недостатньо і неповно.

Масштабну ідеологічну оцінку життя та творчості В.Шаяна дала Г.Лозко. Вона зосереджує увагу на тих аспектах віровчення В.Шаяна, які можна використати для обґрунтування багатобожжя і шанування Сварога як верховного божества [Лозко Г. Володимир Шаян - основоположник відродження Рідної Віри // Сварог.- 1999.- Вип. 9.- <http://www.svaroh.alfacom.net/svarohs/svaroh9.html>].

Сучасні язичники визнають розбіжності у своїй ідеології та вченні В.Шаяна і пояснюють їх тим, що В.Шаян переклав лише невелику частину “Велесової книги”, а тому не встиг прийти до висновків, які притаманні сучасному ОРУ: “Всього В.Шаян переклав: 6 дошок повністю і 5 фрагментів; це складає близько 10% від усього тексту Велесової Книги” [Велесова книга. Волховник.- К., 2002.- С. 345]. Ідеологи ОРУ не наголошують на ведичній основі віровчення В.Шаяна та його критиці спроб відродження давньої віри шляхом реконструкції слов'янських фольклорних та історичних джерел. Українських язичників більше привертає у постаті В.Шаяна сам факт його свідомого виступу за відродження давніх вірувань.

Особливу увагу звернув на ідеологію В.Шаяна Учитель РУНВіри Л.Силенко та його окремі послідовники. Ними було оголошено, що в працях В.Шаяна містяться шкідливі заклики до відновлення слов'янського багатобожжя. Окремо вказувалось, що реконструйований В.Шаяном

світогляд предків українців є його фантазією [Лисенко С. Учитель Силенко, його родовід, життя і Віра в Дажбога.- К., 1996.- С. 150-152].

Отже, можна виділити ряд не розв'язаних раніше частин загальної проблеми дослідження віровчення В.Шаяна. Це – відсутність наукового аналізу теології В.Шаяна з урахуванням етапів та методологічних засад її формування. Різновекторність поглядів В.Шаяна підштовхує ідеологів різних течій рідновірського руху до наголошення лише на тих його поглядах, які задовольняють їх власні теологічні позиції. Тому віровчення В.Шаяна потребує наукового вивчення.

Відтак цілями цієї статті є: розглянути теологію В.Шаяна та виділити її головні риси; довести наявність двох етапів формування теології В.Шаяна; виявити методологічні засади формування В.Шаяном його теології.

Аналіз праць В.Шаяна у хронологічній послідовності дозволяє стверджувати про наявність двох великих етапів у процесі формування його віровчення. Перший – 1934–67 роки, коли головними джерелами релігійних поглядів були містичне переживання 1934 року, „творчі інтуїції”, тексти Рігведи та Авести, фольклорний матеріал, письмові відомості про вірування слов'ян. Другий – 1968–74 роки, коли новим джерелом ідей стала “Велесова книга”, її переклади та інтерпретації.

Розглянемо названі періоди докладніше.

Віровчення В.Шаяна в 1934–1967 роках. У 1934 році після містичного переживання на горі Грехіт у Карпатах студент-санскритолог В.Шаян свідомо приймає рішення відновити релігію давніх українців та розпочинає ідеологічну й організаційну діяльність.

Початкові духовні орієнтири першого етапу викладені В.Шаяном у поетичній збірці “Повстань, Перуне” (1938) [Шаян В. Повстань, Перуне.- Лондон, 1967]. За її ідейним змістом, втрата духовності після повалення Перуна привела українців до неволі. Повернення Перуна повинно розбудити серця нових героїв, які під проводом Перуна створять Орден і переможуть зло.

Влітку 1939 року В.Шаян пише основну теологічну працю першого етапу “Про Перуна знання таємне” [Шаян В. Про Перуна знання таємне // Шаян В. Віра предків наших.- Гамільтон, 1987.- С. 265-316], яку він розглядає як виклад нового віровчення. В ній у художній формі оповідається про бога Перуна, який стає переможцем зла, творцем і володарем сучасного світу.

У праці “Студії над ведійською думкою” (1947) В.Шаян висловив думку, що стародавня Індія є батьківщиною арійської культури, “панарійської думки”. З її території духовні знання й вірування були

перенесені у Європу. За В.Шаяном: “Світ твориться зі слова Вед” [Шаян В. Студії над ведійською думкою // Шаян В. Віра предків наших.- С. 876]. Відродження Європи, відродження арійської ведичної духовності розпочинає Орден Бога Сонця.

У 1953-54 роках В.Шаян пише праці “Тризуб”, “Прапор України”, “Прапор України і духовність Українця” [Шаян В. Українська символіка.- Гамільтон, 1990]. Перун у цих працях характеризується як “Бог-Світотворець”. В основі віровчення цього етапу покладено віру в Перуна як творця і володаря сучасного світу та в Бога Незнаного, як вищу невідому силу, що дала Перуну стати творцем світу.

Перун є центральною постаттю віровчення В.Шаяна на цьому етапі. В.Шаян, намагаючись ідеологічно пов’язати українську традицію з ведичною, отожднює Перуна з Індрою. Основний зміст його віровчення викладено у творі „Про Перуна знання таємне”. За змістом твору, в давні часи боги “не розуміли своєї істоти”. Тоді божество Борута загарбав владу над Всесвітом і над богами, у світі поширився хаос. У цей час “неволи” богів народжується Перун, який має виконати особливу місію. Борута наказує віддати Перуна на виховання пастухам у віддалену місцевість. З молодих пастухів Перун утворює Орден Лицарів Сонця. Він навчається мудрості у Брагмана-Святогора. Пізніше у “Космічній Україні” він звільняє “Прасонце”, переорює степи, засіває зерна пшениці, створює зорі та вільне місто для себе і лицарів „небесне Ромнове”. У новій битві Перун перемагає Боруту, встановлює лад у Всесвіті і творить нові світи, якими справедливо володарює. Потім Перун здійснює обряд “усежертви”, за яким весь світ спалюється і знову відновлюється. Для пізнання Незнаного Бога Перун занурюється у глибини вод, після чого світом знов опановує зло. Народ втрачає предківську віру, а лицарство занепадає. Окремі лицарі йдуть „у світ”, щоб пропагувати ідеї лицарства та готувати ґрунт для повернення Перуна. Перун постає від сну, щоб відновити у світі лад та святе лицарство [Шаян В. Про Перуна знання таємне // Шаян В. Віра предків наших.- С. 265-316].

У поетичній збірці „Гімни землі” (1945) Перун запліднює Землю – Велику Матір, яка народжує Видимий Всесвіт [Шаян В. Гімни землі.- Лондон, 1967.- С. 14-16].

У творах „Тризуб”, „Прапор України”, „Прапор України і духовність Українця” Перун характеризується як “Бог Космічної Творчості”, “Бог Богів”, “Всетворець” і “Вседержитель”, “Світотворець”, а Всесвіт є вивором Перуна у стані “Пробудження і Космічної Творчості” [Шаян В. Українська символіка.- С. 30].

У поетичній збірці „Баляда про Святослава” (1965) Перун називається “Володарем Владик Небесних”, Князем над землями і Богами [Шаян В. Баляда про Святослава.- Лондон, 1965.- С. 12].

В.Шаян проголошує містичний зв'язок і тотожність Перуна з Богом Незнаним [Шаян В. Про Перуна знання таємне // Шаян В. Віра предків наших.- С. 266].

Бог Незнаний ототожнюється у В.Шаяном з поняттям Бога, Великого Бога як найвищої сутності. Згідно з вченням В.Шаяна, Великий Бог є творцем добра і зла. На основі власних розмірковувань над ведичними текстами він проголошує, що Найвище Божество ототожнюється з Ідеєю Божественного Знання й Розуміння, Ідеєю Творчості Світу через Священне Слово. Найвищий Бог є основою творення Сили Духа Нації та головних ідейних засад його життя.

У праці „Студії над ведійською думкою” (1947) [Шаян В. Студії над ведійською думкою // Шаян В. Віра предків наших.- С. 823- 876] В.Шаян відкидає пантеїстичне розуміння Бога. Він стверджує, що для ведичної культури характерне “теопанічне” розуміння Бога, яке відмінне від пантеїзму. Відмінність полягає в тому, що у пантеїзмі світ і Бог ототожнюються, а в “ведичному теопанізмі” світ розуміється як маленька частка Вищого Божества.

У праці „Постать “Берези” в староукраїнському культі „Різдва” (1956-57) В.Шаян застосовує для з'ясування сутності Бога поняття генотеїзму, під яким розуміє культове піднесення того чи іншого божества до статусу Найвищого Бога: „Також ведійський сповідний політеїзм розуміють сьогоднішні учені як відомий для цієї релігії генотеїзм, себто видвигнення у культі, чи то одне, чи друге Божество до висот чи розуміння Найвищого Бога” [Шаян В. Постать “Берези” в староукраїнському культі “Різдва” // Шаян В. Віра предків наших.- С. 394-395].

В.Шаян намагається вмістити у своєму віровченні широке коло давніх богів та міфологічних істот. У поетичній збірці „Гімни землі” він проголошує, що його завданням і завданням Ордену є побудова уявного храму „усім Богом”. Погляди В.Шаяна на природу богів суперечливі. З одного боку, він розуміє їх як містичних істот, які здатні до діяльності. З іншого боку, він висловлює думку, що народи творять своїх богів, наділяючи їх певними рисами, тобто боги є відображенням світогляду народу.

Дажбог посідає особливе місце у поглядах В.Шаяна. У творах першого етапу образи Перуна і Дажбога ототожнюються: “Не увійде там ніхто підлістю і нікчемністю зап'ятований, ніхто, кого не міг би Перун-Дажбог полюбити як сина, як брата, як друга” [Шаян В. Про Перуна знання

таємне // Шаян В. Віра предків наших.- С.272]. У збірці „Повстань, Перуне” [1938] та в статті „Різдво Світу” (1945) Дажбог визначається як “Бог Вогню і Сонця” [Шаян В. Різдво Світу // Українське Відродження.- 1990.- №26.- С. 2–4]. У праці „Прапор України” Бог Сонця оголошується аспектом „тієї самої і єдиної Природи Бога Богів – Перуна”[Шаян В. Прапор України // Шаян В. Українська символіка.- С. 21].

В.Шаян включає в систему вірувань різні божественні істоти, які мають другорядне значення за своїм статусом. Це – Жар-птиця, яка є посланцем-посередником між Перуном і Богом Найвищим; Білобог і Чорнобог – як втілення добра і зла; Велика Мати–Земля, дружина Перуна, яка народжує Всесвіт. Інші ж боги, як складові віровчення В.Шаяна, на цьому етапі не згадуються. Як поетичні образи він згадує Богиню Ладуну і Чорну Діву у збірці „Гімни Землі” та Хорсу у „Баляді про Святослава”. Як провідну думку у віровченні В.Шаяна даного етапу відзначимо ототожнення ним Перуна з Богом Найвищим, а Дажбога з Перуном.

Віровчення В.Шаяна в 1968-1974 роках. Другий етап діяльності В.Шаяна припадає на 1968-1974 роки, коли головним джерелом ідей для нього стала “Велесова книга”. Однак, працю „Про Перуна знання таємне” він продовжує характеризувати як „віровизначчу”.

В.Шаян беззастережно довіряв табличкам “Велесової книги”. Він присвятив “Велесовій книзі” низку праць. Зокрема, це цикл „Листів до друзів”, що були видані в збірнику “Віра забутих предків” [Шаян В. Віра забутих предків.- Лондон–Гага, 1979]: „Велесова Книга” (1968), „Дорогі друзі!” (1968), „Неоголошені тексти „Книги Велеса” (1970), „Божественне походження українського народу” (після 1972 року), „Майбутнє України у світлі Книги Велеса” (1973), „Віра забутих предків” (1973), „Дорогі друзі!” (1974), „Ригведа і Книга Велеса” (1974).

В.Шаян познайомився з “Велесовою книгою” 1968 року і почав здійснювати самостійні переклади її окремих текстів. Під впливом текстів “Велесової книги” В.Шаян формує нове власне богорозуміння, яке було також викладене в інших творах цього періоду, зокрема, у таких як “Найвище Світло” (1969) [Шаян В. Найвище Світло (Студія про Сварога і Хорсу).- Лондон-Торонто, 1969], “Найвища святість” (1971) [Шаян В. Найвища Святість (Студія про Свантевита).- Лондон-Торонто, 1971], “Богиня Світання” (1974) [Шаян В. Богиня Світання // Шаян В. Віра предків наших.- С. 337-366], „Великий Бог” (початок 1970-х років) [Шаян В. Великий Бог // Шаян В. Віра предків наших.- С. 18-37].

Віровчення В.Шаяна у 1968-1974 роках зазнало помітних змін у порівнянні з першим етапом. Центральною постаттю віри стає Сварог, який ототожнюється з Найвищим Богом. З’являється вчення про Трійцю як

триєдину сутність Сварога, що поєднує Сварога, Перуна і Святовита. В.Шаян проголошує „заблудою” визначення божества як людиноподібної істоти.

В.Шаян продовжує визначати своє віровчення як генотеїзм. Але на цьому етапі він під генотеїзмом вже розуміє ототожнення матеріального і духовного світу та різних багатоіменних божеств з найвищим, єдиним божеством Сварогом, що включає в себе існуючий Всесвіт як свою частку: „Я ніде не стрінув такого ясного і рішучого визнання генотеїзму як саме в тексті Книги Велеса. СВАРОГ Є ЄДИНИЙ, ВСЕОБІЙМАЮЧИЙ. СВАРОГ Є ЄДИНИЙ, МНОГОПРОЯВНИЙ. СВАРОГ Є МНОГОІМЕННИЙ. ВІН І ІНШІ БОГИ Є МНОГОНАЗИВНІ І ТИСЯЧЕІМЕННІ. ВОНИ РАЗОМ ТВОРЯТЬ ЄДИНУ ЄДНІСТЬ ВСЕСВІТУ, НЕБЕС, СВІТУ ДУХІВ ПРЕДКІВ І НЕВИДИМОГО СВІТУ ПРАВ'Я” [Шаян В. Віра забутих предків // Шаян В. Віра забутих предків.- Лондон-Гага, 1979.- С. 48-49].

В.Шаян відзначає різницю між українським і ведичним генотеїзмом у листі „Дорогі Друзі!”. Вона, на його думку, полягає у тому, що у Рігведі відсутнє виразне ствердження, що всі Боги є тільки частиною Сварога і поза ним не існують як окремі Боги, а велика кількість з них вшановувалась як Найвище Божество [Шаян В. Дорогі Друзі! // Шаян В. Віра забутих предків.- С. 1].

Відзначимо деяку відмінність у розумінні В.Шаяном поняття генотеїзму на першому та другому етапах формування віровчення та відмінність від сучасного наукового визначення цього поняття. Спочатку він розуміє це як культове піднесення одного з божеств до статусу Найвищого Бога, а потім називає генотеїзмом власну концепцію Сварога як Бога-Творця і, водночас, носія всіх матеріальних і духовних світів разом з божествами. Сучасна наука характеризує генотеїзм як різновид політеїзму, за яким етнічна група поклонялась одному Богу – покровителю свого племені, не заперечуючи існування інших богів [Генотеизм // Атеистический словарь.- М., 1984.- С. 105]: “... Визнаючи існування багатьох богів наявне плем'я вважало своїм безпосереднім покровителем лише одного з них і вклонялось виключно йому. Це породжувало специфічну уяву про союз наявної етнічної групи з визначеним богом та про обопільну “обраність”.

Центральним божеством у віровченні другого етапу стає Сварог. Він трактується як єдиний Бог, першоджерело світла і світу, любові, щастя, добра. В.Шаян проголошує, що всі Боги “існують в Сварозі” і “через Сварога”, що він є єдиним “прабатьком” всесвіту і Богів, що для предків українців „Всесвіт був єдиним у Сварозі”. Сварог обіймає собою світ Богів

(Праву) і світ земний (Яву): “ЦЕ ВСЕ Є СВАРОГ, БАТЬКО БОГІВ І ВСЕСВІТУ. ЦЕ ВСЕ Є СВАРОГ У БЕЗКОНЕЧНІЙ МНОГОПРОЯВНОСТІ СВОЄЇ ІСТОТИ. ВІН Є ОДИН І БЕЗКОНЕЧНО МНОЖЕСТВЕННИЙ У СВОЇХ ПРОЯВАХ, У СВОЇЙ ТВОРЧОСТІ” [Шаян В. Божественне походження українського народу // Шаян В. Віра забутих предків.- С. 10].

Хоча Сварог особисто зустрічає душі загиблих лицарів, В.Шаян наголошує, що він не персоніфікований: „У своїй Найвищій Сутності Сварог не був персоніфікований, а принаймні не до тої міри персоніфікований, як інші Божества, ближчі до людей. Він просто БУВ і Є, Всеживий, Усетворчий, Всеобіймаючий” [Шаян В. Найвища Святість (Студія про Свантевита).- Лондон-Торонто, 1971.- С. 5].

Сварог є трійстою істотою. До трійці входять Сварог, Перун та Святovit. Останні є Сварожичами – світлоносними втіленнями Сварога. В праці “Найвище Світло. Студія про Сварога і Хорса” (1969) В.Шаян відзначає, що слово Хорс є іраномовним варіантом імені Сварога [Шаян В. Найвище Світло (Студія про Сварога і Хорса).- Лондон-Торонто: Орден.- 1969.- С. 30].

В.Шаян ототожнює Бога-Творця з Сварогом, зазначаючи, що у нашій уяві він ототожнюється з функцією „Дателя-Розповсюджувача”. У залежності від соціальної ролі людина зверталась до різних проявів Бога [Шаян В. Висновок. Лист до Друзів // Шаян В. Віра предків наших.- С. 881].

Можемо зробити висновок, що Сварог у вченні В.Шаяна є особливою безособовою найвищою всеохоплюючою сутністю, яка вміщає і духовну, і матеріальну складові Всесвіту.

Перелік богів, які пропонуються для вшанування на другому етапі та їх трактування В.Шаяном зазнали змін.

Перун як частина проголошеної трійці зберігає свій високий статус. Перун знаходиться у містичній єдності з Сварогом: “ПЕРУН – це САМ СВАРОГ У ТРОЇСТОСТІ ЙОГО ІСТОТИ” [Шаян В. Божественне походження українського народу // Шаян В. Віра забутих предків.- С. 12]. В.Шаян проголошує Перуна батьком Дажбога. Він навчає міфологічного праатька українського народу Оря виготовляти меч і плуг. Перун і надалі опікується загиблими лицарями.

Святovit (Свантевит, Свандевид) як третя частина трійці оголошується сином Сварога, “діючим світлом” у Всесвіті, істотою святості. Триглав оголошується позаіндивідуальним окресленням Трійці: „При тому окреслення Триглав не відноситься до якогось індивідуального Божества, але є збірним окресленням єдиної цілості Трьох Найвищих

Божеств, які мають свої істоти і назви, але всі вони існують нероздільно і єдино, саме як Триглав. Триглав єдиний в Істоті і в своїй Божественній Природі” [Шаян В. Віра забутих предків // Шаян В. Віра забутих предків.- С. 24].

Окреме місце, поза трійцею, займають у В.Шаяна боги Велес і Дажбог.

Велес, за В.Шаяном, є Богом “розсвітлення”. Він приносить “Вічне Світло Сварога на Землю”. Сонце – це його вияв. Він є „українським Аполлоном”. Дажбог є Богом сонячного “Всевічного Вогню”. Він є Богом жертвовного вогню, Богом народження, весілля, людської радості і щастя. Він приносить на землю вічний вогонь і світло сонця та ними запліднює все живе. Під впливом Велесової Книги В.Шаян проголошує, що Дажбог здійснює запліднення дочок Прабатька Оря і стає, таким чином, божественним родоначальником українського народу. Дажбог також визначається як Бог Сонця і “горіння душі нації”. В.Шаян зараховує Дажбога до кола Сварожичів. Велес і Дажбог є двома Богами і одним Богом одночасно, що, на думку В.Шаяна, є черговим прикладом генотеїзму.

В одному випадку В.Шаян вказує, що Перун є батьком Дажбога, однак докладно не пояснює цю думку. Відзначимо у В.Шаяна тенденцію применшувати у віровченні статус Дажбога. Він відзначає Дажбога як провідне божество, що засновує рід давніх українців, у своєму першому перекладі дощечок «Велесової Книги» (дощечка 16). Але невдовзі відмовляється підтверджувати його тісний зв'язок з Богом Найвищим і Перуном, як це було на першому етапі. Дажбога не включено навіть до Трійці Сварога. Ми вважаємо, що це зроблено в зв'язку з проголошенням нового культу Дажбога в РУНВірі Л.Силенка, яку В.Шаян піддає систематичній критиці з 1970 року. Він вбачає у „реформі старої віри” механічну заміну християнського монотеїзму на культ Дажбога і відрив від міфілогічного підґрунтя.

Жар-Птиця у вченні В.Шаяна зберігає свої функції, але з новою сутністю. У вигляді Жар-Птиці з'являється Матір-Слава. У віровченні В.Шаяна з'являються нові другорядні божества. Це, зокрема, Богиня Світання та Прабатько Орь.

Методологічні засади формування теології В.Шаяна. Метод формування віровчення В.Шаяна полягав у опрацюванні ним певного кола історичних джерел, серед яких ним виділялося головне. Всі інші джерела, крім головного, тлумачилися так, щоб їхнє розуміння спрямовувалося у русло головного джерела та підтверджувало його. Разом з цим обиралось ім'я центрального божества. В подальшому В.Шаян інтуїтивно формував

образ Бога, що наповнювався ним певними рисами та якостями на основі образних асоціацій і власних міркувань.

На першому етапі (1934-67 роки) у поглядах В.Шаяна переважає орієнтація на ведичну культуру та Ригведу як головне джерело релігійних ідей, що узгоджується з його гаслом „ренесансу панарійської думки”, проголошеним у 1937 році: „Тільки Ригведа може нам дати повну й розгорнену картину давніх праарійських вірувань, світовідчуження і світогляду” [Шаян В. Студії над ведійською думкою // Шаян В. Віра предків наших.- С. 835]. Матеріали українського фольклору та дані літописів про дохристиянську віру предків українців він витлумачував як розгортання ведичних ідей на українському ґрунті.

Центральним на першому етапі став образ Бога Перуна як Творця і Володаря Світу, який був сформований на основі ототожнення його з ведичним Іन्द्रою. В.Шаян шукає у слов'янських пам'ятках докази того, що вони походять з праарійського минулого. Зокрема у праці „Постать “Берези” в староукраїнському культі „Різдва” вчений доводить, що культ цього свята має спільне для індоєвропейців походження.

На другому етапі (1968-74) у поглядах В.Шаяна посилюється орієнтація на слов'янську традицію, що пов'язано з вивченням ним “Велесової книги”. Головним джерелом стає “Велесова книга”, а інші джерела активно інтерпретуються у руслі її релігійних ідей (так, як їх розумів В.Шаян). Проголошення Сварога центральним божеством призводить до помітних змін у віровченні. Запровадження нового божества Триглава як символу містичної єдності Сварога, Перуна та Святовита, певною мірою забезпечувало узгодження віровчень першого і другого етапів. Включення до Триглава постаті Святовита дало можливість збагатити коло допоміжних джерел середньовічними літописними згадками про вірування прибалтійських слов'ян.

Однак загальна орієнтація на індоєвропейську пракультуру лишається у В.Шаяна непохитною: „Віра..., раз вона відродиться і зачне жити, як староукраїнська, вона рівночасно зачне жити, як старослов'янська. Щобільше! Вона рівночасно зачне жити, як протоіндоєвропейська” [Шаян В. Висновок. Лист до Друзів // Шаян В. Віра предків наших.- С. 882-883].

В.Шаян відзначає, що літописних відомостей про вірування слов'ян залишилось мало і недостатньо: „Я вже вказував, що відродження віри як системи і як теології неможливе із сімох назв, які стрічаємо в хроніці. Неможливе, бо затрималися голі назви і жодного змісту, або ж завбогий для системи” [Шаян В. Висновок. Лист до Друзів // Шаян В. Віра предків наших.- С. 880]. Професор відмовляється визнавати літописні та

фольклорно-етнографічні відомості про вірування українців як повноцінний зразок для сучасного віровчення: „Отже читаємо і про ХОРСА, - читаємо про Перуна, читаємо про СВАРОГА І СВАРОЖИЧІВ, читаємо про ЛАДУ. ЩО ж? Зміст їх природи пропав чи забувся, залишилися ДОМОВИКИ і МАВКИ. Залишився – найнижчий рівень істот, що в нас дома, що коло нас у лісі, в полі чи в річці. Залишилася народна форма фольклору. Правда, це скарб, завдяки якому ми збереглися, але це не є найвища форма Богочитання чи розуміння Божества нашими прапредками” [Шаян В. Висновок. Лист до Друзів // Шаян В. Віра предків наших.- С. 880].

В.Шаян зберігає за собою, як за засновником нової релігії, право на внесення до її ідеологічного змісту доповнень, пов'язаних зі своїми новими науковими дослідженнями.

Таким чином, з огляду на все вищезазначене, можна зробити наступні висновки:

1. В.Шаян розробив багату і розгалужену систему віровчення. В його основі закладено ідеї Рігведи та Авести, вірувань давніх слов'ян, які були піддані власному творчому переосмисленню. Незмінним у віровченні лишалась віра в наявність вищої духовної світотворчої сутності, яку вчений називає різними іменами (спочатку Бог Незнаний, який ототожнюється з Перуном, а пізніше з Сварогом).

2. Хронологічний аналіз творів В.Шаяна дозволяє виокремити два головних етапи формування його теології, що достатньо чітко розмежовуються між собою. На першому етапі (1934-67) головним джерелом ідей була Рігведа, а центральною постаттю віровчення бог Перун як світотворець у містичній єдності з Богом Незнаним. Хоча В.Шаян включає в віровчення Дажбога, Білобога, Чорнобога, Велику Мати-Землю, Жар-птицю, воно все ж наближене до монотеїзму.

В основі ідеології другого етапу (1968-74) покладено “Велесову книгу”. В.Шаян визначив своє віровчення як генотеїзм, під яким розуміє ототожнення різних багатоіменних божеств з найвищим, єдиним божеством. Богом Всесвіту В.Шаян називає Сварога як триєдину істоту, що утворює Трійцю-Триглава (Сварог, Перун і Святovit). Бог у В.Шаяна втрачає індивідуальність і стає безособовою реальністю. У пантеоні другого етапу також фігурують Дажбог, Велес, Жар-птиця, Богиня Світання, Прабатько Орь. У перекладах «Велесової Книги» В.Шаян називає різні реконструйовані імена богів, але не закликає до їх культового шанування. Ми характеризуємо віровчення другого етапу як складну форму багатобожжя.

3. Внутрішні суперечності віровчення В.Шаяна пов'язані з статусом Дажбога. На першому етапі Дажбог ототожнюється з Перуном, а через нього - з Богом Найвищим. На другому етапі статус Дажбога відчутно принижується, незважаючи на часте згадування його у “Велесовій книзі”. В.Шаян навіть не зараховує його до Трійці Сварожичів. На нашу думку, статус Дажбога було принижено у зв'язку з проголошенням його культу в РУНВірі Л. Силенка, релігійну діяльність якого В.Шаян засуджував.

4. В.Шаян ставився до формування віровчення як до власного творчого процесу. На першому етапі науковим джерелом ідеології слугувала ведична література. На другому етапі таким джерелом стала “Велесова книга”. В.Шаян наголошував, що фольклорна спадщина та літописні повідомлення про вірування слов'ян непридатні для формування сучасної релігії. Тому основу релігійної ідеології він бачив у власній інтуїції.

5. Методика формування віровчення В.Шаяна полягала у опрацюванні ним певного головного джерела та інтерпретованого в його дусі кола історичних джерел, після чого обиралось ім'я центрального божества. У подальшому В.Шаян інтуїтивно формував образ Бога, що наповнювався ним певними рисами та якостями на основі образних асоціацій і власних міркувань.

Є.Харьковщенко * (м. Київ)

РОЛЬ КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ У ФОРМУВАННІ ОСОБЛИВОСТЕЙ КИЇВСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА**

У контексті освоєння київським християнством духовної традиції Сходу і Заходу було прийняття ним кирило-мефодіївської спадщини. На той час вже була створена слов'янська азбука, перекладені на слов'янську мову деякі богослужбові та правові тексти, зокрема Збірне Євангеліє, Апостол, Псалтир, Молитвослов, Закон судний людям та ін. Діяльність Кирила і Мефодія мала загальнослов'янське значення.

* Харьковщенко Є.А. – кандидат філософських наук, доцент; перший заступник керівника Головного управління з питань внутрішньої політики Адміністрації Президента України.

** © Харьковщенко Є.А., 2003

Вона відображена в численних повідомленнях давніх авторів: від детальних (Панонських) і коротких (Проложних) житій цих просвітителів, сказання чорноризця Храбра “Про письмена” і до “Похвального слова Кирилу і Мефодію”. Говориться про Кирила та Мефодія і в “Повісті врем’яних літ”, де літописець повідомляє про обставини створення слов’янської азбуки і про християнське “служіння” солунських братів [Див.: Повість врем’яних літ.- К., 1990.- Ч.1.- С. 21 - 22].

Як зазначають сучасні автори і, зокрема, В.Горський, “в пам’ятках давньоруської писемності слов’янські просвітителі зображуються глибокими мудрецами, видатними моралістами, звернення до авторитету яких вважалось достатнім для утвердження певної ідеї, повчання тощо” [Горський В.С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України.- К., 2000.- С. 19].

Цікавим є твердження відомого історика церкви Макарія про те, що вони брали участь в християнізації Київської Русі, пославши туди свого місіонера Наврока [Див.: Макарий. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской церкви.- СПб., 1857.- С. 287]. Інший російський вчений В.Ламанський взагалі вважав, що першим хрестителем руського народу був Кирило (Константин Філософ). “Пам’ять про св. Кирила, - пише він, - збереглася в Києві в переказах про бесіди Константина Філософа, але літописець не здогадався, що св. Кирило, просвітитель слов’ян, і Константин Філософ – одна особа” [Ламанский В.И. Славянское житие св. Кирилла как религиозно-этическое произведение и как исторический источник // ЖМНП.- 1904.- №1.- С. 172]. А.Карташов визнаючи, що Константин Філософ діяв “як слов’янський місіонер, в руках якого був свій переклад євангелія і псалтиря на слов’янську мову” [Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви.- Париж, 1959.- Т.1.- С. 85], додавав до цього своє переконання в тому, що його брат Мефодій створив першу руську єпархію [Там само.- С. 90]. Не зосереджуючи детальну увагу на цих твердженнях, які мають достатньо критичну оцінку (Є.Голубинський, С.Бернштейн, М.Артамонов) [Див.: Голубинский Е.Е. По поводу перестроя В.И.Ламанским истории и деятельности Константина Философа, первоучителя славянского // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.- 1907.- Т.ХІІ.- Кн.2.- С. 368,372,378.; Бернштейн С.Б. Константин Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности.- М., 1984.- С. 30.; Артамонов М.И. История хазар.- Л., 1962.- С. 333-334], зазначимо, що за короткий час солунським братам вдалося створити по суті нову церковну організацію,

відкрити школу для підготовки кадрів слов'янського духовенства, поступово перевести на слов'янську мову богослужіння, здійснити переклади з грецької та латини, сформувані інтелектуальні умови для виникнення філософії в її власне слов'янському способі філософствування. В.Бичков твердить: “На основі слов'янських уявлень про світ і людину, філософських ідей античності і християнських релігійних концепцій давньоболгарські книжники розробили філософську картину світу, систему духовних цінностей, а також слов'янський філософський категоріальний апарат, що набули розповсюдження в середньовічних культурах південних і східних слов'ян, у тому числі й на Русі” [Виктор Бычков. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*.: В 2-х тт.- Т.2.: Славянский мир. Древняя Русь. Россия.- М.-СПб., 1999.- С. 8]. Отже, кирило-мефодіївська спадщина стала тлом для формування київського християнства у його слов'янському спрямуванні, розвинула в ньому патріотично-євангельську традицію, власний оригінальний спосіб філософствування, забезпечила його розповсюдження і розквіт у XI та XIII століттях.

Підсумовуючи процес входження Київської Русі в християнський світ православний богослов протоієрей Г.Флоровський писав: “Не можна уявити собі Київську церкву як щось замкнуте і самотнє. У XI і XII ст. вона досить тісно була пов'язана і з Царєградом, з Афоном, і з Палестиною, і з Заходом зв'язки були постійними і досить розвинутими” [Флоровский Г. Пути русского богословия.- К., 1991.- С. 7].

Крім рис християнського універсалізму, толерантного відношення до різних релігійних центрів, антицезарепапізму, власного слов'янського обряду і богослужбової слов'янської мови, яка принесла кирило-мефодіївська традиція, християнству перших віків в Київській Русі були притаманні також ранньохристиянська орієнтація, патріотичність, євангелізм, паулінізм, софійність тощо.

Перед Богом, на думку киеворуських вчителів християнства, всі люди рівні, всі народи покликані Благодаттю до спасіння, тільки одні скоріше, а другі пізніше. Старий Завіт, Закон суперечить, вважає один з них - митрополит Іларіон, Новому Заповіту, Благодаті. Такий Закон розділяє народи, підвищуючи одні і припиняючи інші, засвідчуючи тим самим рабське становище людства. Закон був притаманний “юдеям”. Благодать дарована всьому світові, а тому в новозавітному житті всі народи рівні перед Богом. Більш того, видатний теоретик київського християнства твердить, що Бог є творцем не лише окремих людей, а й цілих народів. Тому кожен християнин несе відповідальність не тільки за

власні вчинки, а й за вчинки всього народу. Ці тези покладено в основу відомого “Слова про Закон і Благодать” [Див.: Іларіон Київський. Слово про Закон и Благодать // Історія філософії в Україні.- К., 1993.- С. 8-28], присвяченого темі становлення Київської Русі як великої християнської держави. Спрямований проти зовнішніх ідеологічних амбіцій, цей твір водночас демонструє не тільки блискучий ораторський талант, а й певну глибину філософськи значимих ідей. В.Горський вважає, що від нього “можна починати відлік історії вітчизняної філософської думки” [Горський В.С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України.- К., 2000.- С. 33]. Розглядаючи хрещення як прилучення до Благодаті, автор “Слова” висунув і розвинув оригінальну концепцію світової історії як поступового руху від рабства до свободи. Як логічний висновок цієї концепції була ідея “рівноапостольності” князя Володимира Великого, що діяв не під впливом зовнішніх спонук (проповідь місіонерів, враження від чудес тощо), а виключно внаслідок внутрішнього осяяння, осяяння розуму вищою формою ідеї – Логосом.

Однак “саме прийняття християнства, вірування в єдиного Бога є не тільки святе, але й розумне. Віра і розум в Іларіона не взаємовиключаються, а стають майже тотожними” [Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії.- К., 2000.- С. 23]. Саме тому, з іншого боку, концепція митрополита Іларіона раціоналізує відношення до зовнішньої дійсності як князя, так й простої людини тим, що обґрунтовує, в чому має бути їх несприйняття іноземних впливів, а саме – в тенденції на розподіл церков; вона підкреслює, що “обов’язок кожної одиниці” конкретно переживати “за всебічне добро свого народу” [Див.: Грушевський М.С. Історія української літератури.- К., 1993.- Т.3.- С. 61-72].

При всьому своєму принциповому християнському універсалізмі, вселенськості та абсолютній зверхності справ небесних над справами цього світу, Іларіон закладає, як бачимо, засаду великого соціального значення, а саме – робить київське християнство щиро патріотичним. На думку відомого дослідника історії і культури Київської Русі Д.Ліхачова, митрополит-русич у своєму “Слові” створив “власну патріотичну концепцію всесвітньої історії” [Лихачев Д.С. Повесть временных лет. Историко-литературный очерк.- М.-Л., 1950.- Т.2.- С. 67]. Виходячи з неї, митрополит Іларіон ставить й обґрунтовує головну засаду київського християнства, а саме: побороти цезарепапізм, започаткований в історії християнства ще у Візантії, і побудувати відношення між церквою і державою таким чином, щоб церква, як установа Божа, була повністю

незалежною від світської державної влади в справах внутрішнього життя та християнської віри і моралі.

Шлях здійснення цього завдання Іларіон вбачає в тому, що християнське життя простої людини, князя, церкви повинне спиратися на виконання “євангельських правд”. За час існування Київського християнства виробилася практика, згідно з якою жодний князь не мав права стояти понад “правд євангельських”, а він сам і всі “добрі християни” повинні були брати участь у реалізації принципу соціальної справедливості і християнського милосердя і, ні в якому разі, не виправдовувати свої нехристиянські дії інтересами держави і влади.

Євангелізм Київського християнства багато в чому зорієнтований на ту традицію в ранньому християнстві, яка пов’язана з діяльністю апостола Павла. Так званий паулінізм “перетворив єдність і рівність у Христі всіх людей на основний принцип, освячений самим Богом” [Тевзадзе Г. Учение апостола Павла в “Corpus Aegoragiticum” и в комментариях Иоанэ Петрици // Историко-философские исследования. “Ежегодник-91”.- Мн., 1991.- С. 22]. Політична стратегія паулінізму щодо держави і церкви та їх взаємовідносин закладає євангельське бачення, з одного боку, незалежності внутрішнього життя церкви від держави, а з другого – вмотивовує теоретичні засади ідеї боговстановленості влади, обґрунтовує єдність інтересів держави і церкви. Такий підхід сприяв оформленню патріотично-євангельської традиції у християнстві (в період його перетворення на державну релігію) і відкиданню його месіансько-цезарепапістського тлумачення, особливо в період поширення християнства серед язичників.

Апостол Павло справедливо вважається першим християнським богословом-філософом. З його діяльністю проводиться пряма аналогія просвітительства Кирила і Мефодія. За визначенням Кирила, філософія є “істинною мудрістю” тільки як єдність знання (антична філософія) і діла (християнська духовна практика), що постала перед ним в образі прекрасної Софії, тобто мудрості [Див.: Пространное житие Константина-Кирилла Философа // Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности.- Л., 1930.- С. 1-39]. В.Бичков зазначає, що у Константина (Кирила) Філософа «ми зустрічаємо визначення, яке об’єднало в короткій формулі дві довго існуючі роздільно форми філософствування – теоретичну і практичну. Філософія, за визначенням Константина, це знання, яке вчить людину ділами своїми йти до досконалості, до ідеалу, який християнська думка ще з часів патристики виразила у формулі “богоподібності”, відновлення втраченої першолюдиною досконалості” [Бычков В. 2000 лет

христианской культуры sub speciea esthetica. В 2-х тт.- Т.2.: Славянский мир. Древняя Русь. Россия.- М.-СПб., 1999.- С. 9].

Зрештою з паулінізмом і кирило-мефодіївською традицією пов'язане виникнення і в Київському християнстві перших богословсько-філософських розробок, особливістю яких є софійний характер способу богословствування і філософствування. На цю рису руського православ'я у домонгольський період свого часу вказував відомий православний богослов і священник П.Флоренський [Див.: Флоренский П.А. София // Богословский вестник.-1911.- №7.- С. 582-613]. Софіологія як форма існування релігійно-філософських ідей не є чистою філософією, а відображає ту вищезазначену тенденцію, коли формування філософських пошуків, зазначає інший православний богослов В.Зеньківський, “вкладається в межі релігійного світогляду і не виводить роботу розуму на шлях незалежності і самостійної філософської думки” [Зеньковский В.В. История русской философии.- Л, 1991.- Т.1.- Ч.1.- С. 31]. Однак софіологія як “філософема”, тобто як філософська думка, яка є в тих чи інших твердженнях, але не знаходить адекватного виразу в мові логічних понять, може цілком позитивно розвиватися, за Гегелем, на базі міфології і релігії [Див.: Гегель. Сочинения.- М.-Л., 1932.- Т.9.- С. 85]. Тому в київському християнстві софійний підхід асоціювався з постійним потягом до мудрості через вчення про Софію як “Премудрість Божу”, сприяв формуванню в ньому таких засад бачення світу, що виникли під впливом античної філософської традиції і кирило-мефодіївської спадщини, та давали змогу обґрунтовувати “плюралізм”, “поліфонію”, творчий розмаї думки, а не її єдність і однотайність [Див.: Бичко І.В. Софійність діалектичного мислення // Світогляд і духовна творчість.- К., 1993.- С. 3-45]. Тобто відтворював закономірний “філософемний” етап розвитку слов'янської духовності.

Саме цю особливість Київського християнства намагався розвивати його інший значний теоретик – Климент Смолятич. Митрополит-русич, як сказано в літопису, “був книжник і філософ, що писав від Гомера, і від Арістотеля, і від Платона” [Літопис Руський (за Іпатським списком).- К., 1989.- С. 237]. Посилання Климента на Григорія Богослова та Івана Златоуста, апелювання до Старого і Нового завітів, у тому числі й до притч Соломона і послань апостола Павла, бачення Премудрості Божої як такої, що пов'язує божество і людство, характеризують стиль богословствування митрополита як софіологічний. В своєму відомому творі “Послання до смоленського пресвітера Фоми” Климент Смолятич обґрунтовує специфіку богослов'я Київського християнства як “філософізованого богослов'я”. Остання у митрополита

Климента пов'язана з так званим теологічним раціоналізмом, що ставить проблему співвідношення між релігією і філософією, вірою та знанням, абсолютним та тварним буттям. Смолятич намагається осмислити взаємовідносини Творця і людини через тезу “розумного” тлумачення божественних заповідей, що сприяє розумінню природи речей і дає ключ до “таємниць царства небесного”. Як бачимо, через специфічне тлумачення притч Соломона (за Біблією – премудрість створила собі храм, а за Смолятичем – премудрість є божеством, а храм – людством) перший вітчизняний теоретик софіології, софійно-діалектичного способу богословствування, що йде від Псевдо Ареопігита, намагається наблизити Бога до людини, показати її залежність від власного творіння, тобто поєднати теодицею і антроподицею. Зрозуміло, що софіологічні пошуки митрополита Климента Смолятича, його теологічний раціоналізм наштовхувався на візантійське вороже ставлення до античної філософії, до філософії і розуму взагалі, на тенденцію до ірраціоналізму, що пізніше стала характерною рисою Московського православ'я. Після смерті Ізяслава, який підтримував митрополита, провізантійська партія месіансько-цезарепапійського гатунку, очолювана Юрієм Довгоруком, розправилася з патріотично-свангельським табором, що репрезентував основні засади київського варіанту християнства. Останні роки життя першого ідеолога Київського християнства митрополита Іларіона і його послідовника митрополита Климента Смолятича літописи замовчують. Тому їхня подальша доля невідома.

Характеризуючи особливості християнства в Київській Русі, не можна обминути проблеми його тривалого співіснування з язичництвом. Останнє породило виникнення своєрідного феномену “двовір'я” в процесі християнізації Київської Русі. Це зумовило також характер релігійності в Київській Русі. Він мав власну специфіку і був далекий від стремління східних і західних вірців до, з одного боку, чисто зовнішнього практицизму віри, а з другого – абстрагованої, суто інтелектуальної релігійності. Така специфіка являла собою внутрішню, інтуїтивну, містичну релігійність, що приводила, як вважає І.Губаржевський, до типу особистості, “який є глибоко віруючим, але не ханжою, життєрадісним, але не розпусним, відданим церкві, але не тупим фанатиком, діяльним членом суспільства, а тому чесним, правдивим і непохитним у своїх переконаннях і діях” [Губаржевський І. Основи українського православ'я.- Чикаго – Нью-Йорк, 1970.- С. 14-15].

В основі такої релігійності лежить софійна традиція у європейській філософській і релігійній творчості, що розроблялася ще у дохристиянський період (Сократ, Парменід, Платон), знайшла своє

відображення в працях видатних теоретиків християнства (Анастасій Великий, Григорій Ниський, Макарій Великий, Григорій Богослов) і давньоруських вчителів християнства (Ларіон, Клим Смолятич).

Тому софійний характер релігійності періоду Київської Русі, який втрачає свою сутність у зв'язку з виродженням софійності в православно-ортодоксальну доктрину Московської Русі, можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості киеворуської культури і цивілізації, що формувалася в контексті ідеології і практики київського варіанту християнства. Відзначаючи це, П.Флоренський писав: "Зайнята богословською спекуляцією Візантія сприйняла Софію з боку її спекулятивно-догматичного змісту. Софія в розумінні греків – переважно предмет споглядання. Наші предки, взявши від Візантії готові догматичні формули, пристали душею до подвигу, до чистоти і святості окремої душі. І тоді Софія повернулася до них іншою своєю стороною – аспектом духовної досконалості і внутрішньої краси" [Флоренський П.А. Софія // Богословский вестник.- 1911.- №7.- С. 611].

Як бачимо, центральним поняттям софіологічних побудов є міфологема "Софія-мудрість". Як будь-який символ, вона допускає плюралістичний характер своїх можливостей. Насамперед, вона асоціюється з біблійною "Премудрість Божою". Відповідно до неї, світ є не тільки творіння Бога, але в його основі лежить особливе божественне начало – "душа світу", Софія – інстанція, що знаходиться між творцем і творінням, є джерелом божественної енергії, що забезпечує рух нагору ("сходження нас") і рух до низу ("сходження до нас"). Звідси походить іпостасна природа Софії, але вона не ототожнюється, як зазначає С.Булгаков, з жодною з трьох божественних іпостасей, а виступає як четверта [Див.: Булгаков С.Н. Свет невечерний.- М., 1994.- С. 185 - 204]. Через неї світ, природа, людина допускається всередину Трійці, всередину Божества, які приймаючи світ в себе, одночасно проявляють себе в ньому. Завдяки цьому й долається той розрив між "творінням", що вважалось ділом "божим", і "спасінням", яке було проблемою людства, розрив, який був притаманним візантійському і римському варіантам християнства.

Київське християнство через софійний підхід намагається ліквідувати цей розрив, вважаючи, що віра і спасіння ґрунтуються не на аскетично-чернечому спогляданні або логічно-розумових конструкціях, а на активному релігійному житті як продовженні творіння. У зв'язку з цим, в Київському християнстві формується особливе розуміння чернечого життя. Інститут чернецтва і аскетизму спрямовується не на зовнішній ефект, а супроти внутрішніх імпульсів, продиктованих

людською природою. Києворуські стовпники, затворники, схимники тощо стверджували нове розуміння суті людського буття, демонструючи торжество духу над тілом, і тим самим сприяли виробленню прагнення широких мас хоча б деякою мірою стримували неконтрольовані розумом і сумлінням імпульси життя. [Див.: Горський В.С. Святі Київської Русі.- К., 1994.- С. 161].

Іпостасна природа Софії обумовлює її визначення як богині. Вона являє собою ідею вічної жіночості, яку греки почитали в образах Афродіти і Деметри, а східні релігії обожнювали як Ізиду, Кібелу, Іштар. В слов'янській міфології вона відобразилась в культах Лади і Мокоші. Саме ця утаємничена богиня давала назву першим християнським храмам Київської Русі. Завдяки софіологічній спрямованості київського християнства, кирило-мефодіївському характеру релігійності в Київській Русі набув значного поширення культ Богородиці, який не має такого розповсюдження у Візантійському православ'ї.

Заклопотана месіанським тлумаченням своєї ролі в оберненні язичницьких народів слов'янського світу на християн, Візантія досить чутливо реагувала на відхід від православних канонів київського християнства. Не випадково більшість починань в церковному і культурному житті нещодавно наверненої на християнство держави не здобувають визнання Константинополя. Виступаючи наставниками до населення своєї країни, старокиївські вчителі християнства послідовно ігнорували вказівки грецької патріархії. Спираючись на кирило-мефодіївську традицію у християнстві, вони сформували на киеворуському ґрунті синкретичний християнсько-язичницький слов'янський варіант релігійності. Таким чином, можна констатувати, що християнство в Київській Русі протягом X-XIII ст. мало низку притаманних лише йому особливостей. Вони відрізняли його ідеологію і практику від тогочасних візантійської і римської церков, йшли від ідеалів, накреслених "солунськими братами" Кирилом і Мефодієм, митрополитами Іларіоном і Климентом Смолятичем. Ці особливості сприяли позитивній ролі християнства в культурному розвитку Київської Русі і заклали підвалини культури нового типу, побудованої на взірці візантійсько-східної і римсько-західної, але своїми глибоко оригінальними місцевими відмінами пов'язаної також і з власними традиціями.

ВОЄННО-ГУМАНІТАРНА ПРОБЛЕМАТИКА В БОГОСЛОВСЬКІЙ СПАДЩИНІ ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ**

При висвітленні проблем війни і миру в католицизмі, дослідники (В.Брудзиньски, Л.Великович, М.Дюбост та ін.) подекуди опускають регіональну складову їх прояву. Мова йде про місцеві традиції в католицизмі, які мають свій специфічний підхід до вирішення даної проблематики й іноді можуть суттєво відрізнятись від „загальноприйнятої” позиції. Дослідження цієї сфери необхідно тому, що в окресленій галузі якраз позиція тих богословів, що знаходились на „окраїнах” ойкумени католицизму, в умовах міжкультурного діалогу (або зіткнення, як стверджує С.Хантінгтон) з одного боку призводила до відхилення від загальногуманного спрямування католицького вчення про війну. Прикладом може бути концепція „священної війни” епохи Хрестових походів, що мала під собою антиісламську риторичку породжену не виключно на Заході, а й на Сході [див.: Анастасій (Яннулатос), Архієпископ Тиранський і всієї Албанії. Діалог з ісламом з православного погляду: історичний огляд // Людина і світ.- 2003.- № 5.- С. 2-4; Луцицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хроніках крестових походів.- СПб.: Алетейя, 2001.- 412 с.]. З іншого ж боку така позиція породжувала (започатковувала) нові стандарти, нові напрямки соціальної думки в лоні цієї релігійної традиції. Прикладом першого, може служити ще й наявність т. зв. „теології визволення”, представники якої, абсолютизуючи положення, насамперед, Томи Аквінського про спротив тиранії або несправедливому правлінню, та, посилаючись на документи Ватикану щодо соціального питання, вважають можливим допуск насильства (в тому числі і збройного) при вирішенні внутрішньосоціальних проблем. Прикладом протилежної позиції може бути українська східна католицька думка. Якраз розгляді останньої й присвячена ця стаття.

Під терміном „Східна католицька Церква” або „Церква свого права”, Другий Ватиканський Собор (1962-65) визначив помісні Церкви або Обряди, які з’єднанні з Апостольським престолом [Декрет „Про Східні католицькі Церкви” // Документи Другого Ватиканського Собору: конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 172-173]. Східною Католицькою Церквою є, за визначенням, Українська греко-католицька

* Коханчук Р.М. – ад’юнкт кафедри філософії Військового гуманітарного інституту Національної академії оборони України.

** © Коханчук Р.М., 2003

церква. Що важливо, то зазначений документ надає Східним Католицьким Церквам право автономності в організаційних та обрядових питаннях, залишаючи за Римським Престолом богословське трактування.

Насамперед слід наголосити на тому, що при дослідженні зв'язку релігії та збройного (військового) насильства, релігієзнавці потрапляють в пастку, породжену методологічним підходом який здобув перевагу в попередні десятиліття: або проблеми війни в релігії, або ж мирологія. Якщо з другим напрямком більш-менш все зрозуміло, то при розгляді воєнної проблематики особливо наголошується на тому, що релігія і війна – несумісні. Тому якщо в лоні будь-якої релігійної традиції пропонується свій підхід до війни, то він оцінюється як виправдання релігією завоювань. При цьому притягується досвід таких феноменів як Хрестові походи (якщо мова йде про католицизм), боротьба зі старообрядництвом (православ'я), винищення аборигенів Америки, Австралії та Океанії (протестантизм і католицизм), ісламські завоювання тощо, узагальнюючи при цьому висновки щодо різних історичних та культурних обставин. При цьому забуваємо, що все ж таки в основі будь-якої *концепції* війни лежить не конкретна оцінка війни з точки зору сучасного погляду на ті чи інші історичні події, а вчення засновника релігії (хоча й інтерпретоване людьми певної історичної епохи). З огляду на це логічним є розглядати зазначену проблематику через призму воєнно-гуманітарного підходу того чи іншого релігійного вчення, бо кожне з них ставить за мету обмежити воєнне насильство. При такому методологічному підході стає зрозумілим те, як насправді релігійне вчення про війну служить миру.

Українська східна католицька воєнно-гуманітарна думка має нетривалу історичну традицію. Українська католицька церква візантійського обряду, за якою історією закріпилася назва „Українська греко-католицька церква” як спадкоємниця Київської церкви і як східна католицька церква, є прикладом інкультурації християнства в українське суспільство. Як наголошує С.Кияк: „Українська католицька церква візантійського обряду, як невід’ємна складова Вселенської церкви постійно дбала про утвердження трансцендентальної гідності людини й пошанування її свободи в душі Католицької церкви, розвиваючи національно-культурні складові християнської ідентичності нації” [Кияк С. Спадщина і тотожність. Ідентичність Української католицької церкви візантійського обряду: духовний аспект // Людина і світ.- 2003.- № 2.- С. 10].

Тож особливість греко-католицизму – поєднання західно-християнського юридиксму з східно-християнською духовністю – проявилася і в проблематиці ставлення до війни і миру. Це мало як свої

переваги так і недоліки. До переваг віднесемо те, що в такий спосіб була збережена спадщина Києво-руської церкви у воєнно-гуманітарних проблемах, яка дещо пізніше, коли юридичний підхід в західному християнстві сформувався остаточно, поєдналася із західними здобутками. Оскільки війна (на відміну від миру) не виступає в християнській „східній” духовності як елемент медитацій, споглядання, то звертаються при цьому в основному до більш загальної проблеми – проблеми зла [Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу.- Львів, 1999.- С. 116-121] (при цьому доречно згадати твір Василя Великого „Що Бог не є творцем зла” та Івана Золотоустого „Що ніхто не страждає хіба сам від себе”). Певний „юридизм” в цій сфері якраз є найвдалішою формою описання. Серед недоліків слід наголосити на тому, що певні проблеми, що мали різну інтерпретацію в західному та східному християнстві, часто вступали в суперечність між собою. Східна католицька думка постійно повинна була або приймати одну із позицій, або (переробивши ідеї на свій лад), пропонувати щось відмінне – третій шлях. Ця „онтологічна полемічність” забиравала певні інтелектуальні ресурси, що послаблювало місійний характер Церкви. Проблема віднайдення своєї ідентичності УГКЦ продовжує існувати і в наш час.

Хоча низка дослідників стверджує про існування тісних зв'язків часів Київської Русі з Римом¹ в богословській сфері такі зв'язки не були завжди тісними. Блаженний Августин, наприклад, залишався невідомий, а відтак і його погляди на „справедливу війну” [Див.: Коханчук Р. Становлення доктрини війни в ранньому християнстві // Українське релігієзнавство.- 2003.- № 26.- С. 27-29], і навіть Павлове богослов'я „Послання до римлян” не залишило слідів у руській думці. Християнський Схід бачив найпершу чесноту в смиренні, в той час як Захід – в справедливості. Як наголошує дослідник киево-руської релігійної ментальності Г.Федотов, справедливість, звеличена як чеснота, у руській свідомості рідко відокремлюється від милосердя; видається, що лише та справедливість заслуговує схвалення та найменування християнської, що надає підтримку слабким і бідним. Не можна, при цьому уникнути враження, що у Древній Русі, всупереч старозавітному зразку, милосердя схильне поглинути справедливість, розчинити її в собі аж до атрофії специфічних функцій правосуддя. Робилися спроби заснувати на покорі й милосерді не лише удільне правосуддя князя але й політичні відносини між

¹ Стахів М. Христова церква в Україні. 988-1596 рр.- Львів: „Стрім”, 1993.- 584 с.; Кияк С. Спадщина і тотожність. Ідентичність Української католицької церкви візантійського обряду: духовний аспект // Людина і світ.- 2003.- № 2.- С. 8-12; Ленчик В. Рим і Україна: Історія української церкви в датах.- Львів, 1993.- 78 с..

князями. Кажучи спрощено, передбачалося, що не закон, а любов повинна правити міждержавними справами Руської землі. Літописи прославляють князя, який добровільно підкорився своєму супернику, аж до відмови від своїх очевидних прав, заради того, щоб „уникнути кровопролиття” [Федотов Г. Християнство Київської Русі // Людина і світ.- 2001.- № 8.- С. 8-10]. Як висновок наголосимо, що воєнно-гуманітарна проблематика Київського християнства була детермінована історико-соціальними особливостями регіону і розвивалась за власною логікою. До кінця XVI століття ця тенденція збереглася.

Високий рівень розвитку київської богословської школи, богословська полеміка на початках унії, а потім занепад і знову зріст у XIX ст., який перервала Перша Світова війна; і знову швидкий ріст у Львові, і знову руйнація після Другої Світової війни – така генеза богословської думки східного католицизму в Україні [Музичка І. Початки української богословської науки в XX столітті // Музичка І. Християнство в житті особи і народу: Вибрані твори.- К., 1999.- С. 58]. Не дивно, що в Україні східна католицька традиція не створила розвинутої власної богословської школи, не породила великої кількості творчих богословів на всіх ділянках богословських наук, великої кількості богословських творів.

Лише напочатку XX століття в Україні започатковано воєнно-гуманітарну проблематику. Протягом століття Україна, особливо західні її терени, у першій половині XX століття неодноразово опинялася у вирі бойових дій. Саме у цей час проблеми війни і миру, аналіз причин конфлікту, прогнозування можливих його наслідків неодноразово ставали предметом богословських рефлексій. Засновником цього богословського напрямку в українському греко-католицизмі слід вважати митрополита Андрея Шептицького (1865-1944). Епоха А. Шептицького давала чимало матеріалу для роздумів над проблемами війни і миру, творення мірологічної концепції, яка є основою його воєнно-гуманітарного вчення.

На відміну від західної католицької думки, Шептицького не цікавить проблематика війни в аналізі її справедливості чи несправедливості. Виходячи з його богословського доробку, сміємо припустити, що позиція категоричного неприйняття будь-якої війни далека від Августинової (невизнання лише несправедливих війн), проте представлена в сучасному „західному” католицизмі (має послідовника – теперішнього Папу Римського Івана Павла II, який наголошує лише на визнанні „справедливого миру” або „законної війни”). І хоча відомі слова митрополита про те, що майже немає ціни, яку не слід було б дати за створення української армії, центральною категорією його воєнно-гуманітарного доробку виступає поняття „миру”.

У підходах до з'ясування понятійного значення та сутності миру митрополит виходить із суто богословських положень. У фундаментальній богословській праці „Християнська праведність” він називає мир „даром Святого Духа”, наголошує, що акт миру є актом любові, найголовнішою із християнських чеснот, вершиною „Христових дарів” [Шептицький А. Християнська праведність // Шептицький А. Твори (аскетично-моральні).- Львів, 1994.- С. 243, 287]. Визначаючи семантичне навантаження цього поняття, Шептицький згадує, що слово „мир” апостоли завжди поєднували із поняттям „благодаті”, відтак зазначає, що мир – це перш за все „згідливість і згода”, яка єднає людей із собою [Там само.- С. 281-282]. Якщо людина, зазначає він, прагне миру, то очевидно, мусить бажати усунення всього того, що противиться цьому миру. Таким чином мир, фактично, трактується як відмова двох або більшої кількості сторін від своїх „природних жадоб” чи „природних нахилів” у „кожної людини зокрема і цілого суспільства загалом” [Там само.- С. 287]. Тут фактично йдеться про досягнення компромісу, коли кожна із сторін йде на якусь поступку заради досягнення миру.

А.Шептицький вводить поняття „правдивого” і „фальшивого” миру. Перший (його ознакою є „добрі побажання”) повинен вести невпинну боротьбу із другим, і зрештою привести людину до Божественної волі, зробити мир „наслідком любові”. Боротьба в цьому контексті не виступає боротьбою „Двох Градів”, як у Августина, бо війна у останнього також може служити заснуванню „Граду Божого”. Для Шептицького ж мир – це єдино можливий спосіб прославлення Бога [Шептицький А. Послання про літургичне життя // Шептицький А. Твори (морально-пасторальні).- Львів, 1994.- С. 254].

Проблема війни, у концепції Шептицького діалектично пов'язана із феноменом миру. Війна трактується як „пошук людською егоїстичною натурою миру”. Людина, переповнена „природної жадоби і нахилу”, не здатна йти на компроміс, не в стані зберегти status quo і саме тому намагається „цей мир зламати”, бо він противиться „осягненню того всього, що людина бажає”. Митрополит приходиться, на перший погляд, до парадоксального висновку: „Всі, що війну провадять, через війну стараються дійти до миру повнішого і досконалішого від того миру, який мали” [Шептицький А. Християнська праведність // Шептицький А. Твори (аскетично-моральні).- Львів, 1994.- С. 283]. Війна трактується як терпіння через тих, хто більше дбає „про свою наживу, ніж про добро народу”, не вміє заради любові до ближніх пожертвувати власною користю. Устами апостола Якова (Як. 4:1-3) А.Шептицький виводить причини війни не лише з егоїзму, але й із пристрастей, заздрості, патологічного прагнення

позбавляти життя, „обертати все на свої розкоші” [Шептицький А. Божа мудрість // Шептицький А. Твори (аскетично-моральні).- Львів, 1994.- С. 14].

Війна, на думку митрополита, це зло, якого людство не може уникнути, „зло конечне”. Причина цього – у віддаленні людей від Божого Закону, аморальному, „неблагочестивому” ставленні до ближніх, ігноруванні загальнообов’язкових релігійних приписів. Війна, на думку Шептицького, неминує веде до відмирання почуттів справедливості і людяності, поступово навчає людину красти і вбивати. Саме із цих причин 21 листопада 1942 р. митрополит публікує свій знаменитий лист „Не убий”, в якому суворо засуджує знищення людини людиною, а особливо факти політичного вбивства задля досягнення примарного миру і невизначених цілей [Шептицький А. Не убий! // Листи – послання. 1939-1944.- Львів, 1991.- С. 222-231]. Найбільша небезпека війни на його думку полягає в тому, що суспільство приривчається до насильства. Участь у військових діях людей, не обтяжених моральним комплексом жертвовності та обов’язку, митрополит називав проливанням крові, міра якої залежить від їх совісті. З цього прикрого явища виводиться феномен „легкодушності”, з якою людина може позбавити життя іншу [Шептицький А. Послання про піст // Шептицький А. Твори (морально-пасторальні).- Львів, 1994.- С. 395].

На відміну від визначеної позиції на Заході щодо питання можливості участі церкви у розв’язуванні військових конфліктів, встановленні миру, митрополит по-різному, залежно від специфіки політичних реалій, підходив до цієї проблеми. Ця ланка мирологічної концепції А.Шептицького є найбільш хиткою, оскільки найбільш пов’язана з ситуацією. Дослідження цієї проблематики лежить в історичній площині [Див.: Кравчук А. Соціальне вчення та діяльність митрополита Андрея Шептицького під час німецької окупації // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1941-1944.- К., 2003.- С. 224-281], для нас же важливо наголосити лише на неприйнятності насильства в концепції А.Шептицького.

Отже, підсумовуючи сказане, можемо характеризувати концепцію митрополита Шептицького як третій шлях, про що ми згадували напочатку. Це не є суто юридичні розмірковування притаманні західному підходу до питань війни з чітким описанням критеріїв її справедливості, як у Томи Аквінського, Франциско де Віторія [Дюбост М. Пастир миру Християнські погляди на війну та армію.- Львів, 2000.- С. 27-28] чи у польського каноніста Павла Влодковича [Ryś G. Rozejm Boży i krucjaty // Kościół & wojna & Irak.- Kraków, 2003.- S. 41-42]. Єдине зауваження: „юридизм” присутній лише у сфері прав людини, коли в листі „Не вбий!”

Шептицький наголошує на справедливості суду і недопущенні відходів від належних юридичних процедур навіть в часи війни [Не убий ! // Львівські Архієпархіальні відомості.- 1942.- № 11 (листопад).- С. 179]. Немає у нього „крайнього традиціоналізму” та „залежності від отців”, що виключають будь-який розвиток. Натомість є тверда позиція, зумовлена розмірковуванням над історичними обставинами, виходячи зі вчення Христа.

„Катакомбний” період існування греко-католицької церкви в СРСР (1946-1989) сприяв тому, що в ній посилилась складова, яка, принаймні, не відкидала можливість збройного спротиву в умовах тоталітарної держави. Як і в „теології визволення”, це була характерна риса української богословської думки новітнього історичного етапу.

Загалом, порівнюючи українську греко-католицьку думку з латиноамериканською „теологією визволення”, слід відмітити їхні спільні риси: обидві течії виникли як регіональні, на межі „католицької ойкумени”; обидві виникли в складних соціально-політичних та історичних умовах; обидві пов’язані з суспільно-політичними силами та рухами всередині своїх держав; богословська позиція обох традицій з деяких соціальних та теологічних питань „випереджує” загальний розвиток католицької теології: наприклад позиція митрополита Шептицького початку ХХ століття щодо екуменізму, засуджена в 1928 р. енциклікою Пія XI „Mortalium animos” [Музичка І. Початки української богословської науки в ХХ столітті // Музичка І. Християнство в житті особи і народу: Вибрані твори.- С. 74-75], – випередила документи Другого Ватиканського собору (1963-65). А сучасні документи Ватикану з соціальних питань взагалі оперують тими ж термінами та поняттями, що й „теологія визволення” (звичайно ж без виправдання насильства).

В умовах глобалізації, сучасна католицька богословська думка України не могла не відгукнутись на проблеми війни і миру та болючі соціальні проблеми, що породжують тероризм і ненависть між народами. Верховний Архієпископ УГКЦ кардинал Любомир Гузар в своїх роздумах над проблемами сьогодення наголосив [Гузар Л. Син чоловічий прийшов спасати, а не губити людські душі. Роздуми над актуальними проблемами сьогодення // Арка.- 2002.- № 1 (35).- січень]: „Сьогодні багато людей, які вважають, що Божу волю найкраще можна сповнити, проголошуючи святу війну, війну в ім’я Боже. (Нищити інших, невинних, в ім’я...) Там, де грішний світ оголошує святу війну, ми, як послідовники Ісуса Христа, повинні сіяти святий мир. Наше завдання протистояти тій війні, не беручи в руки зброю, не проклинаючи нікого, не роблячи нікому кривди, а поборюючи лихо добром. Саме так робив Ісус Христос. Щоб забезпечити

світові мир, народи, їхні керівники, духовні провідники, а також і збройні сили повинні стати на захист життя, яке ґрунтується на загальнолюдських вартостях, на найкращих релігійних традиціях. Сьогодні, коли на земній кулі лунає заклик до „святої війни”, ми, натомість, пропагуємо поняття, яке отримали дорогою ціною, – поняття „святого миру”. Для нас святий мир є програмою нашого життя. Він мусить бути насамперед в наших серцях, в наших сім’ях, родинах, громадах. І тоді він буде панувати в цілому нашому краї, навіть поза його межами. Всі ми свідомі того, що в житті людей стається багато кривди, несправедливості, часом навіть панує ненависть... Крім очищення пам’яті про минуле, ми повинні... постановити, що ніколи не повторимо того лихого, чим ми кривдили ближніх... І ми бачимо також, що для залагодження конфлікту бомби є непридатні. Забезпечити нам мирне життя може лише справедливість, установка кожної людини не чинити зла”.

Отже, сучасна католицька думка в Україні намагається висунути концепцію „святого миру”, що виступає як противага середньовічній концепції „священної війни”. Проте, якщо концепції „Божого миру” та „Божого перемир’я” часів Середньовіччя розглядали можливості подолання війни в соціальній площині, то кардинал кир Любомир Гузар – в морально-особистій.

У своєму зверненні до преосвящених владик, монашества, мирян УГКЦ та всіх людей доброї волі з причини початку війни в Іраці (березень 2003 р.) він вказує на причини сучасних війн: „Війна та все те, що передувало їй початку недвозначно показують, до якої стадії занепаду моральних вартостей дійшло людство” [Звернення до Преосвящених Владик, монашества, мирян УГКЦ та всіх людей доброї волі // Бюлетень Агенції релігійної інформації.- 2003.- №3.- С. 2]. Наголошується, що мир у світі встановити збройними засобами неможливо. Мир в державах, громадах, в серці кожної людини зокрема не може бути без справедливості. Останнє положення перегукується зі словами Папи Івана-Павла II. На думку єпископату УГКЦ, цей стан речей можливо подолати через очищення грішної людської природи: „Тільки тоді, коли кожний з нас почне жити згідно з Божими заповідями у повсякденному житті, у виконанні своїх обов’язків, у своєму ставленні до інших людей, усвідомлюючи свою відповідальність перед Богом, – земна куля стане гідним місцем для нормального, спокійного, забезпеченого життя. Тоді сповняться наші серця миром, який хоче нам дати Господь” [Там само].

Важливим для сучасної української католицької гуманітарної думки є також звернення до суспільної складової гуманізму. Синод Єпископів УГКЦ в 2002 році затвердив „Суспільні договори

віруючого”. Серед тих десяти заповідей, у формі яких написані ці „дороговкази” є наступні:

4. ...Докладаю зусиль до подолання розбрату, злоби і ненависті між людьми. Вчуся цінувати суспільну єдність через участь у громадському і політичному житті.

8. Шукаю правду і справедливі закони. Шаную право інших у їхніх пошуках добра та істини. Протиставляюся всім видам насильства.

Отже, аналізуючи загалом українську католицьку богословську думку слід наголосити, що в питанні гуманізації війни вона має ряд характерних особливостей:

- ✓ оперує категоріями, притаманними європейському католицизму, іноді запозичуючи їх, або ж намагаючись подекуди випередити, чи внести свій оригінальний внесок в розвиток теолого-теоретичних поглядів на проблеми війни, миру, насильства, справедливості;
- ✓ акцент робиться на особистісному морально-практичному вимірі.

Звичайно, розвиток воєнно-гуманітарної проблематики в українському католицизмі пов'язаний з поглядами лише окремих богословів-теоретиків, що свідчить про його системну незавершеність та потребує подальшої уваги дослідників.

Оцінюючи загалом внесок регіональних традицій у воєнно-гуманітарне вчення католицизму, слід наголосити на тому, що ці традиції, як правило, більш відкриті до діалогу з іншими релігійними традиціями та культурами (африканською, північноамериканською, ісламською, православною, протестантською тощо), що сприяє не лише наповненню змістом поняття „католицька” в значенні „вселенська” церква, а й дозволяє останній через ці традиції здійснювати діалог культур, взаємовплив та взаємозбагачення. Церква таким чином стає відкрита до потреб сучасного світу та володіє певною „гнучкістю” у визначенні „потреб” та подоланні „викликів” сучасного світу.

Оскільки сучасна західна культура у своїй основі діалогічна, тому прийняття для України діалогу як цінності веде до інтеграції з західними системами цінностей, до зближення культур. В силу історичних реалій Україна завжди була тією територією, де постійно тривав діалог у своїх міжетнічних та міжкультурних формах. Це надає підставу думати, що орієнтація України на діалогічну модель культури приведе зрештою до відновлення традицій.

ІДЕЯ АБСОЛЮТУ У ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ П.ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА**

Визнання європейського спрямування розвитку українського суспільства як визначального робить нагально необхідним включення до українського духовного простору здобутків європейського цивілізаційного поступу, у структурі якого вагомим значення набуло християнське осмислення смислу людської історії.

Філософсько-історичний пошук смислу історії привертає увагу значної частини вітчизняних і зарубіжних дослідників. Тут достатньо послатися на праці С.Кримського, І.Бойченка, І.Гобозова, Є.Бабосова, А.Лоя, Л.Когана, Г.Гурєєва, а також М.Гайдеггера, М.Бердяєва, Г.Ріккєрта та ін. В той же час християнський вектор філософсько-історичних досліджень, а в його складі філософсько-історична позиція П.Тейяра де Шардена, ще не знайшла адекватного її значенню відображення на сторінках спеціальної літератури. Особливої уваги у філософсько-історичній позиції П.Тейяра де Шардена заслуговує ідея Абсолюту, яка з цієї причини, а також з огляду на її недослідженість і буде предметом розмірковувань у цій статті.

Досліджуючи минуле людства, Тейяр де Шарден, як і всі видатні діячі науки, час яких пробив на зламі XIX-XX ст., намагається збагнути розвиток людства: як він здійснювався в минулому, здійснюється в сучасному і буде здійснюватися в майбутньому. Цілком закономірно в поле зору дослідника у зв'язку зі з'ясуванням смислу історії з необхідністю потрапляють і питання історичного пізнання та історичного часу, без яких не можна розкрити сутність історичної свідомості у всій її повноті, але ключовим концептом філософсько-історичного дискурсу Тейяра є Абсолют.

Безпосередня зацікавленість П.Тейяра де Шардена історичною проблематикою, з'ясуванням сутності людського буття і його сенсу була зумовлена подіями першої світової війни. Саме війна кардинально змінює умонастрій Тейяра, фронтовий досвід живить історичною свідомістю весь інший досвід, набутий до цього. Особливого впливу зазнає його містичний досвід, який у Тейяра розгортає себе певними концентричними колами, що впродовж часу стають все більш

* Дуйкін В.Р. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського державного університету імені Богдана Хмельницького.

** © Дуйкін В.Р. , 2003

визначеними в *екклезіастичному сенсі* – як “сенса Абсолюту”. Саме еклесіастичний сенс Абсолюту живив його фронтову ностальгію, геологічні і палеонтологічні розмірковування.

Поняття “містика” у Тейяра за своїм смисловим навантаженням є набагато ширшим, ніж у теологів. Він писав, що під “містикою” він розуміє “науку і мистецтво осягнення одночасно – Універсального і Духовного буття, яке є діянням заради звільнення від множинності, або матеріальності, – ось більш глибоке, ніж будь-яке задоволення амбіцій, багатства і влади, головне бажання душі людини” [Teilhard de Chardin P. *Comment je vois.*- Paris, 1948.- P. 32]. На цьому тлі з необхідністю постає питання про походження наукового досвіду Тейяра як вченого. Так, геологію і палеонтологію Тейяр відкривав для себе практичним шляхом, через “контакт з реальністю”. Однак згодом він проголошує, що “будь-який інший досвід”, науковий або ні, мав би “ті ж результати” [Див.: Lubac H. de. *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.*- Paris, 1962.- P. 15]. Містичний досвід, сформований під впливом фронтових почуттів, укорінився в його усвідомленні “буття в історії”. І своєрідне “викидання струменя” цього містичного світла виявилось необхідним для його особистісного самовизначення та визначило шлях його наукових пошуків. Суперечлива спорідненість історичної свідомості і містичного досвіду є у Тейяра очевидною, – більше того, у нього історична свідомість рефлектується у містичному досвіді.

Підпорядкованість об’єкта сакральним цінностям була характерною для історичної свідомості первісного християнства, для якого історія поставала як есхатологія. Первісна християнська спільнота усвідомлювала не стільки світ сучасного, скільки світ нового еону, який мав бути в кінцевій точці. Це та точка, яка мусила б відкрити вихід у повноту вічності. Тому “смісл цієї історії, – зазначає М.О.Бердяєв, – яка здійснюється в цьому земному еоні, полягає в тому, щоб цей еон, виходячи зі стану своєї недосконалості ... увійшов у якусь повноту буття життя вічного” [Бердяєв Н.А. *Смысл истории.*- М., 1990.- С. 54]. Але нового еону не було досягнуто, що породило кризу первісного християнства: з’ясувалося, що вірування, містика існують в часі, хоча й незалежно від нього, – так відкрився незалежний світ земної історії.

Але у Тейяра інша картина. У нього містика набуває вигляду історичної пристрасті, яка одуховнена містичним сенсом. Віхами містичного досвіду Тейяра є три моменти, які визначені, по-перше, як “смісл Абсолюту”, по-друге, як “смісл Христа” і, по-третє, як те, що можна назвати “сміслом духовним”. Ці три моменти не слід розглядати в

хронологічній послідовності, але генетичний зв'язок між ними є очевидним. Розглянемо їх.

Намагаючись з'ясувати “смысл Абсолюту”, Тейяр звертає увагу на те, що “пристрасть чітко домінувала” в його житті після часу великого відступу буття. Це була “пристрасть Абсолюту”. Тейяр завжди відчував безупинну потребу в речах вагомих і завершених [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 269]. Це та пристрасть, яку він називав “смыслом Повноти”, “смыслом Абсолюту”. Особливо виразно це визначено в істинно біографічних творах Тейяра – *Mon Univers* (1917) і в *Le Coeur de la Matier* (1950). Вони є своєрідним свідченням його внутрішньої еволюції – еволюції, яка набуває деякої психологічності та історичності, як *Vita Nuova* у Данте, або *Warheit und Dichtung* у Гете.

Тейяр кожного разу робить визнання, що історія його внутрішнього життя є історією пошуку Абсолюту і що без надії на зустріч з ним він втрачає “сміливість дії” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 269- 270]. З іншого боку, коли він займається дослідженням природи, то в ній також намагається відкрити Абсолют, зізнаючись при цьому, що і в дослідженні природи здебільшого “він не є вченим, а релігійною людиною” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 270]. Але в такому разі чи не перекручує Тейяр реальності, якою опікується позитивна наука? З іншого боку, якою мірою може бути ефективним дослідження Абсолюту в середовищі предметного світу, суттєвою характеристикою якого є мінливість? І нарешті, чи реально узгоджувані між собою смысл Абсолюту і сенс історичності?

Відповідь на поставлені питання необхідно міститься у змісті й застосуванні Тейяром самих категорій “смысл/сенс” і “Абсолют” при розбудові моделі світу, який складається у нього із трьох царин: слова, мислі і діяльності, – на відміну від класичних метафізичних систем, де поняття світу утворює “дійсність, цінність і смысл” [Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре*.- М., 1998.- С. 41]. Інакше кажучи, уява про людину у Тейяра не відрізняється від спільного для всієї християнської традиції погляду, відповідно до якого людина належить водночас двом світам – природному і надприродному. М.Мамардашвілі називав останній “невідомою країною”, “небаченою таємною батьківщиною будь-якої свідомої істоти”. “Всі ми, – писав він, – оскільки ми істоти свідомі – маємо другу батьківщину, і, як духовні істоти, як люди, є саме її громадянами” [Мамардашвили М.К. *Мысль под запретом. Беседы с А.Э.Эпельбауэн// Вопросы философии*.- 1992.- №5.- С. 105].

Поняття сенсу безумовно включає ідею активності свідомості. Зрозуміло, що в нашому випадку мова йде про змагання до Абсолюту. По відношенню до суб'єкта Абсолют збагачує сучасне духовним змістом, водночас залишаючи його певною мірою завуальованим, зверненням до свого прихованого (у названому). Відбувається своєрідне включення об'єкта в суб'єкт, яке і викликає почуття задоволення і повноти. Оскільки ця повнота реально є в суб'єкті, то вона сповіщує йому про себе в акті дослідження. Повнота в пізнанні виходить зі стану прихованості тією мірою, як суб'єкт вступає в одісею Абсолюту. Відкривши абсолютне начало в сенсі, Тейяр відкриває й джерело активності своєї ідеї, рефлексії, досвіду, яке його “безпосередньо” живило, надаючи йому “фундаментального задоволення”. “В усьому я усвідомлюю володіння метою через досягнення Абсолюту” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 269-270], – зазначав Тейяр де Шарден. Таким чином “сенса” глибоко укорінюється Тейяром в коло статичного споглядання, водночас приводячи в дію всю його невичерпну енергію, його розуміння історії як шляху сенсу до Абсолюту, як внутрішнього звернення до минувшини в структурі інтроспективної активності. Тому історія є своєрідною одіссеєю, яка протікає в часі. Вона є, як солідарно зазначає М.Гайдеггер, “специфічною подією екзистивної присутності, причому такої, що “минуле” в бутті-одне-з-одним і разом з тим, як таке, що “передається за традицією”, і подія, яка продовжує впливати, вважається історією в підкресленому смислі” [Хайдеггер М. *Бытие и время*.- М., 1997.- С. 379].

То що ж розуміє Тейяр під “Абсолютом”? Абсолют може бути представлений у нього як синонім трансфеноменального, так би мовити, як “онтологічна реальність, яка водночас протиставляється феноменології і конститує свою основу” [Cuenot C. *Priere Teilhard de Chardin. Le grandes etapes de son evolution*.- Paris, 1958.- P. 210]. Між тим Тейяр постійно опікується наданням цій реальності вигляду і навіть серця “сенсу”. Такий образ реальності не відкривається відразу і назавжди. Це відкривання здійснюється прогресивно, у послідовних втіленнях, в яких кожного разу виявляється нова риса Абсолюту.

Першою з цих рис, на думку Тейяра, є *стійкість*. “Стойкість, – пише він, – безсумнівно є для мене фундаментальним атрибутом буття” [Teilhard de Chardin P. *La Coeur de la Matière*.- Paris, 1976.- P. 4]. Але цей атрибут не є результатом субстанції, як він його мислив спочатку, – стійкість є наслідком конвергенції. Розуміння цього приходить не відразу. Тейяр починає з пошуку Абсолюту в твердому (стійкому, постійному). При цьому до уваги не береться людський чинник як визначальний

детермінант нестійкості. Асоціюючи стійкість із цілісністю, Тейяр розмірковує про камінь – спочатку як місце для відпочинку, а потім як об’єкт геологічних досліджень, що дозволяє йому відкрити нову рису Абсолюту – його універсальність. Це подібно до того, як з деталі раптово виростає “сенса космічний”, або “сенса цілого” [Teilhard de Chardin P. La Coeur de la Matière.- Paris, 1976.- P. 5]. Тейяр шукає стійке в геології. Для нього освячення знання каменя є вираженням “ненаситної потреби підтримання контакту з видом основи, або матриці, універсальності буття” [Teilhard de Chardin P. La Coeur de la Matière.- Paris, 1976.- P. 5], потім у сфері живого (рослин і тварин) і, врешті-решт, у царині енергії. Як бачимо, продираючись у “сенса космічний”, Тейяр виявляє себе спочатку в елементарному пантеїзмі – розлитому і розчиненому. На цьому етапі ціле маніфестується як домінування стійкого, і Тейяр бажає розчинитися в ньому.

Досягнувши рівня інтуїції еволютивності, Тейяр відкриває для себе другу основну рису Абсолюту – його *динамічність*. Тейяр випробовує на рух три елементи, до яких ставить запитання: матерія, життя і енергія. Матерія і дух з цього часу розташовані в його інтуїції як живі, розчинені в одному онтологічному продукті. З цього часу Абсолют є не лише стійкістю й універсальністю, він розглядається переважно як життєвий дух. Це той дух, який все приводить в дію і конститується собою ж як мета всього того, що покладається еволюційно. Інакше кажучи, Абсолют є універсальним рухом до духу, який виступає як його ж дух і може бути досягненим в завершеному космічному процесі. Абсолют, будучи центром космічного процесу, виявляє себе як двигун і рушійна сила.

Тейяр, надаючи перевагу пристрасті до Абсолюту, постійно відчуває себе в цьому духовному центрі. Цьому його стану відповідає одинока монада, яка в фактичній частині течії є виразом історичного становлення цілого. Таким чином, Тейяр приходиться до Абсолюту не через перебіг реальності, а через ідею прогресу, тому Абсолют – це не тільки вершина, а й мета руху. Отже не дивно, що у Тейяра “примат духу” прирівнюється до “примату майбутнього” [Teilhard de Chardin P. La Coeur de la Matière.- Paris, 1976.- P. 9]. І коли мова йде про “абсолют”, то це може означати і “дух”, а “дух”, завжди передбачає у Тейяра майбутнє. Спрямованість у майбутнє, очікування його приходу вказує на те, що вся реальність, а особливо людина, знаходяться в стані історичності. Тому й Абсолют набуває рис історичності. Він динамічний. Очевидно, що окрім суто теологічної компоненти, яка проглядається в розмірковуваннях Тейяра, відчувається вплив ідеї ноосфери В.Вернадського, яка

створювалась на основі синтезу принципів геокосмічної еволюції нашої планети з принципом морально-культурного поступу людства [Див.: Шинкарук В.І. Кант і гуманістичні традиції в філософії // Кантівські студії-1999.- К., 2000.- С. 11-12].

Історичні пристрасті кожного разу занурюють Тейяра в реальність, яка й складає його шлях до Абсолюту, а деякою мірою і є його абсолютом. Отже, ніщо не залишається за межами Абсолюту, що “об’єднує в становленні”, а для Тейяра є “формулою переваги” [Teilhard de Chardin P. Lettres de voyage.- Paris, 1961.- P. 275]. Таким чином, ми виявили перший великий зріз тейярівської містики, який вкорінений в його історичній свідомості.

Звичайно, тут у Тейяра, з одного боку, “сєнс Абсолюту” ще не є рафіновано містичним, оскільки він ще не набуває завершених християнських рис. Однак уже в основному змісті поняття “містика” Тейяр виокремлює сєнс християнський, який включає його загальну релігійну позицію, а тому і в цілому його розуміння містичності отримує релігійне забарвлення. Тейяр визнає, що завдяки домінуванню у ньому ідеї Абсолюту він проникає в природу швидше не як вчений, а як релігійна людина [Teilhard de Chardin P. Écrits du temps de la guerre (1916-1919).- Paris, 1976.- P. 270]. Не важко побачити, що в питанні про “Абсолют” Тейяр фактично солідаризується з розмірковуваннями Л.Ранке, який виходив з того, що всі “людські покоління на протязі всього історичного процесу мають самі по собі відношення до Абсолюту, всі вони наближаються до Божества, – в цьому є Божественна справедливість і Божественна правда” [Див.: Бердяєв Н.А. Смысл истории.- М., 1990.- С. 151].

На наше глибоке переконання, пристрасть Тейяра до Абсолюту співпадає з істинним зусиллям його життя – найяскравіших “відкриттів Бога в світі” ХХ ст. [Lubac H. de. La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.- Paris, 1962.- P. 15]. Його дослідження Христа, надихаючи сєнс історичності, маніфєстують другу стадію його містичного досвіду.

На цьому етапі розгортання містичного досвіду Тейяра, поняття “містика” набуває вужчого сєнсу. Містичний досвід тут повинен розглядатися швидше як “дослідження Бога в Христі” [Cuenot S. Priette Teilhard de Chardin. Le grandes etapes de son evolution.- Paris, 1958.- P. 166]. В Христі, який, на думку Тейяра, здійснив “перший контакт між двома половинами: християнами і язичниками [Teilhard de Chardin P. La Coeur de la Matière.- Paris, 1976.- P. 21]. В Христі, який забезпечив вирішальний контакт двох сторін Абсолюту – трансцендентної і іманентної.

Отже, на думку Тейяра, істинною наукою є та, що пропонує завершальну участь людства, і такою наукою є “наука про Христа” [Teilhard de Chardin P. *Lettres de voyage*.- Paris, 1961.- P. 46], яка пронизує все. Але в чому полягає відношення між наукою про Христа і історичною наукою? Слід нагадати, що тейярівське усвідомлення Христа не містить в собі розуміння Христа як реального історичного центра. Як історичний центр він його не цікавить “У смислі, – пише Тейяр, – Христос “товариш” (...), він здається мені незачаровуючим. І як такий, не тільки не цікавить мене, а навпаки, він мене обурює” [Teilhard de Chardin P. *Lettres de voyage*.- Paris, 1961.- P. 44]. Це, – додає він, – “ніби образ, або елементарний вираз Христа. Вони, в своїй виокремленості, здаються мені виокремленням і спотворенням Христа, оскільки розглядають його ізольовано, поза його відношенням до Христа-Омеги” [Teilhard de Chardin P. *Lettres de voyage*.- Paris, 1961.- P. 46]. Саме це він має на увазі, коли нагадує про пересічних віруючих, для яких об’єктом є Ісус-Дитина і т.п.: ”Мені також видається “штучним” і небезпечним спрямовувати основну увагу на Ісуса-Дитину або Ісуса-Робітника, а не на Святий Дух, оскільки осторонь залишається Дух Ісуса” [Teilhard de Chardin P. *Lettres de voyage*.- Paris, 1961.- P. 46].

Разом з тим наведені розмірковування Тейяра стосовно деяких аспектів історичного походження Христа зовсім не означають заперечення ним факту пошуку “Христа, народженого Марією і померлого на Хресті”. Його не цікавить Христос як алегоричний або символічний персонаж. В цьому питанні він досить рішучий, оскільки такий підхід, на думку Тейяра, “такою ж мірою далекий він істини, яку робить відкритою божественний простір в його можливості приєднувати до себе ті аспекти християнської містики, які не витікають з Євангелія Ісуса” [Teilhard de Chardin P. *Lettres de voyage*.- Paris, 1961.- P. 141]. Але тейярівський Христос “захоплює з собою” еволюційний рух, який відкриває майбутнє. Для того, щоб відкрити істинне обличчя Христа-актуального і діяльного, нема потреби постійно занурюватися в минуле, бо ж Христос не є нерухомим персонажем. Але такої нерухомості він набуває в спробах виразити його саме як суто історичний персонаж. Тейяр розглядає Ісуса як двигун історії. Повертаючись спиною до “Христа історичного”, Тейяр виявляє постійну зацікавленість феноменом Христа-в-історії.

Христос-в-історії набуває деяких відмінних рис, але це ті риси, які дають змогу краще відповісти на поставлене нами до розгляду питання. Це – риси Христа Тотального, яким він є у св. Павла, і Христа Фінального, який “здійснює об’єднання Універсуму до тих пір, поки Бог

є всім у всьому” [Cuenot C. Prierre Teilhard de Chardin. *Le grandes etapes de son evolution.*- Paris, 1958.- P. 141], адже сказано у св. Павла, що Христос оголосив нам “таємницю волі Своєї за Своїм уподобанням, яке постановив у Самому Собі, для урядження виповнення часів, щоб усе об’єднати в Христі, – що на небі, і що на землі” (Еф. 1: 9-10). Тейяр зазначає, що між Словом, з одного боку, і Людиною – Ісусом, з іншого, в посланнях Св. Павла всюди чітко проступає вид “третьої природи” – це Христос тотальний і тоталізуючий, у якого, внаслідок трансформації Воскресіння, тіло індивідуальної людини, народженої Марією, стає носієм не тільки космічного елементу, але й останнього психічного центра універсального об’єднання [Teilhard de Chardin P. *Comment je vois.*- Paris, 1948.- P. 31]. Так Христос через свою універсальність виводиться на рівень Абсолюту, який, на думку А.Бергсона, має дві сторони: “дух, пронизаний метафізикою, і матерію, яка пізнається наукою” [Див.: Делёз Ж. *Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм, Спиноза.*- М., 2000.- С. 114]. Це Абсолют, який в перспективі горизонту набуває рис еволюційного становлення. З огляду на це, Христос собою ж втягується в космічний рух, а разом виступає і як центр, що поляризує історичний рух (Христос-Омега), або двигун, який завершує себе на протязі тривалості. В результаті фактор тривалості вказує на те, що Христос ще “не завершив свого формування” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre (1916-1919).*- Paris, 1976.- P. 48]. Неважко зрозуміти, що Христос тут розглядається зануреним в історію. Саме і в такому аспекті він і складає проблему тейярівського Христоригенезу [Teilhard de Chardin P. *Le Christique.*- Paris, 1955.- P. 7].

Зрозуміло, що як містичний досвід, так і розкриття сенсу історичності неможливе у Тейяра тільки за допомогою Христа. Дослідження Тейяром Христа стимулювало його пасіонарний інтерес до еволюційного становлення, до історії. Воно стимулювало бажання зануритися в світ, який ще тільки створюється і в якому є Христос, що завершується. Це відчуття “зануреності всієї природи у Бога” [Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre (1916-1919).*- Paris, 1976.- P. 49] і Бога в природу перетворюється в усвідомлення Тейяром узгодження природної історії з її священним характером: якщо все рухається до Христа еволюційного, то історія цього руху також є святою. Так відбувається перехід містичного досвіду Тейяра на щабель аналізу сенсу Духу як гармонізації людського самоусвідомлення і божественного провидіння.

Тейяр визнавав наявність духовного потенціалу для руху до завершення у всіх поширених релігійних течіях, і навіть світоглядну впливовість марксизму, з яким не можна не рахуватися [див. Teilhard de Chardin P. *Trois choses que je vois// La fondation Teilhard de Chardin.*- Paris, 1968.- P. 11]. Однак коли Тейяр веде мову про Христові, то він орієнтується на панівні для того часу ідеї філетизму у еволюції, пов'язуючи Христові з католицькою філою у християнстві – “християнський полюс землі”, яка здібна уособити певну “філетичну гілку в завершенні людства” [Lubac H. de. *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.*- Paris, 1962.- P. 16]. Оскільки, на думку Тейяра, католицькій церкві належить провідна роль, то Христос досягає успіху тільки завдяки їй, концентруючи себе в ній як кінцевий центр всього. Незалежно від ставлення до ідеї домінування католицької філи у християнстві, незаперечним залишається той факт, що Абсолют виявляє себе тільки через світ, який вступає у фазу свого завершення, з тих пір коли Христос своєю персоною утворює його центр. Разом із тим з'ясовується, що кожна з релігійних філ містила в собі потенціал для конвергенції і для конституювання однієї єдиної релігії. Ядром цієї конвергентної властивості була ідея Христа Універсального, “який по суті, задовольняє всіх” [Teilhard de Chardin P. *Comment j'i crois.*- Paris, 1969.- P. 25]. Отже “сєнс духовний”, взятий як сєнс Абсолюту і сєнс Христа, робить можливим онаявлення характеристик історичності, які і раніше виступали в них, але в прихованій формі.

Таким чином, філософсько-історична концепція Тейяра, незважаючи на достатньо вагомий природничонауковий компонент у його розмірковуваннях щодо еволюційного характеру поступу дійсності, формується у контексті історичного характеру свідомості, заплідненої ідеєю Абсолюту. Ця обставина дозволяє йому розглядати саму історичну свідомість через призму містичного досвіду. Тому у загальному плані погляд Тейяра на людину реалізується в традиційному для християнства дискурсі належності її двом світам – природному і надприродному. Водночас загальна стратегема еволютивності у поступі дійсності змушує його схилитися до динамічного розуміння Абсолюту, розглядаючи його не лише як абсолютну трансценденцію, але і як життєвий дух, який набуває суттєвих рис Христа-в-історії. Динамічний характер Абсолюту у філософсько-історичній концепції Тейяра дозволяє йому вивершити розбудову ідеї людини, історії і їх смислу.

БОГОСЛОВСЬКО-ЮРИДИЧНА КОНЦЕПЦІЯ СПОКУТИ У ДЗЕРКАЛІ ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСЬКОЇ КРИТИКИ наприкінці ХІХ – напочатку ХХ ст.**

Богослов'я можна вважати специфічною культурою самовираження, самовизначення та самовиправдання тих чи інших конфесій. Християнство самовизначає себе як «релігія спокути» чи «релігія Хреста», що засвідчують слова слова апостола Павла: «Ми проповідуємо Христа розп'ятого» (1 Кор. 1:23). Ідея спокути - центральна ідея, без осмислення якої неможливе розуміння християнської традиції. Тому для богослов'я концептуалізація ідеї спокути означає спрямування інтелектуальних зусиль на визначення та виправдання сутнісної сторони християнства. Для академічного релігієзнавства вивчення богословської концепції спокути має подвійне значення: по-перше, дозволяє осмислити сутнісну сторону християнської релігії, а по-друге – зрозуміти богословську культуру мислення.

Як зазначав відомий християнський мислитель П.Тілліх, богослов'я перебуває у безперервному русі між двома полюсами - вічною істиною своїх підвалін і тимчасовою ситуацією, в якій слід сприймати цю істину [Тілліх П. Систематичне богослов'я.- СПб., 1998.- С. 9]. Культурна ситуація кожної епохи справляє значний вплив на богослов'я. Воно змушене виражати керигму стосовно тієї чи іншої культурної ситуації і вносити певні корективи у зміст власних концепцій та способи їх обґрунтування, водночас зберігаючи основи керигми. Такий приклад нам являє критичне ставлення у православних колах до юридичного тлумачення спокути, що панувало в християнському богослов'ї різних часів. Прагнення до її подолання наприкінці ХІХ – напочатку ХХ ст. стало складовою частиною боротьби за реформи у православному богослов'ї. Розуміння богословської думки цього етапу неможливе без ретельного вивчення дискусій, які точилися щодо тлумачення окремих догматів.

Прагнення до реформування богослов'я притаманне також сучасному православ'ю [Див.: Кирилл, архієпископ Смоленский и

* Панков Г.Д. – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського Національного університету імені В.Н. Каразіна.

** © Панков Г.Д., 2003

Вяземский. Процесс преодоления схоластических влияний в русском богословии // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11-18 травня 1987 р.- М., 1989.- С. 97-115; Михаил, архиепископ Вологодский. Проблемы сотериологии в русском богословии // Там само.- С. 115-127]. Сучасні богослови наголошують на необхідності звернення до досвіду богословів XIX - поч. XX ст. з метою критичного засвоєння попередніх досягнень. Отже, розуміння процесу оновлення в сучасному богослов'ї потребує аналізу реформаторської діяльності попередників. Слід зазначити, що цілісне дослідження богослов'я як феномену передбачає його розгляд в історико-культурній динаміці з охопленням різних етапів розвитку богословської думки у їх зв'язку та спадкоємності ідейних досягнень.

Проблема, запропонована в даній статті, ще не вивчена академічним релігієзнавством. Як свідчать праці П.Курочкіна, М.Краснікова, М.Новікова, Л.Шапошникова та ін., дослідники православної думки здебільшого цікавилися полемікою між прихильниками церковної ортодоксії та реформаторами в галузі соціальних, політичних і філософських ідей, не звертаючись до дискусій навколо сотериологічної проблематики [Див.: Курочкін П.К. Эволюция современного русского православия.- М., 1971.- С. 41-84; Красніков М.П. Соціально-етичні погляди російського православ'я у XX столітті.- К., 1988.- С. 9-80; Новиков М.П. Безысходность православного модернизма.- М., 1979; Шапошников Л.С. Критика апологии православия.- Дис. на соискание наук. степ. докт. філос. наук.- Белгород, 1987]. Тому метою даної статті є аналіз критики богословсько-юридичної теорії спокути її противниками у православному богослов'ї на межі XIX-XX ст.

У християнстві спокута трактується як відновлення союзу людини з Богом, розірваного внаслідок гріхопадіння людини і як подолання відчуження між ними. Сутність юридичного трактування спокути визначається ідеєю скасування провини людей та задоволення божого правосуддю. Гріх уявляється в сенсі злочину, провини перед Богом: своїм гріхом людина образила Бога й викликала його гнів. Перешкода в стосунках людини з Богом вбачається у правосудді Бога. Людина сама неспроможна задовольнити боже правосуддя, а відтак потрібна жертва. Вона була прийнята Христом.

Юридичне виправдання про спокуту склалося ще в ранньому християнстві. Як зазначав православний богослов І.Дмитрієвський, в той період історії право було основною суспільною стихією, що регламентувала всі сторони життя особистості, сім'ї, держави та

суспільства, в тому числі й релігії [Дмитриевский И. Тайна исповеди // Вера и разум.- 1916.- № 4.- С. 449]. Християнство, яке зіткнулося з римським менталітетом, пристосувалося до його цінностей, тому «дух юридізму» проник у богословську думку. Крім цього, завдання виправдання християнства під час гострої полеміки з його супротивниками, тобто послідовниками римського язичництва, а також поширення християнської релігії серед різних суспільних верств змусило апологетів пристосувати християнське сотеріологічне вчення до свідомості язичників. В. Несмелов, професор Казанської духовної академії, так пояснював виникнення юридичної теорії спокути. Язичник, який сприймав загибель грішника як боже покарання, а спасіння - як звільнення від покарання, на яке заслуговує грішник, не міг зрозуміти: навіщо Богові було необхідно прийняти смерть за гріх, якщо прощення повністю залежить від його власної волі? Адже злочин перших людей проти Бога - це злочин, який неможливо очистити ніякими стражданнями грішника, ніяким викупом. Тому християни роз'яснювали язичникам, що жертва Ісуса Христа цілком спокутує отой безмірний злочин. Саме вона й задовольняє Боже правосуддя, а водночас сприяє універсальній Божій любові [Несмелов В.И. Наука о человеке.- Т.2: Метафизика жизни и христианское одкровение.- Казань, 1906.- С. 332]. Так у християнському вченні юридичне тлумачення спасіння поступово посіло панівне місце.

Відмова від богословського юридізму наприкінці XIX ст. обумовлювалася своєрідною тогочасною ситуацією в богослов'ї. Г.Флоровський відзначав дедалі більше прагнення до нового богословського синтезу в той період: «Схоластичне богослов'я давно вже перестало задовольняти релігійну думку в Росії, вихід почали шукати в моральному розкритті догматів. Раніше зв'язок догматів з мораллю обмежувався засобом «морального додатку» до догматів. Зараз їх моральний сенс почали виводити з самих догматів, враховуючи, що цей сенс іманентно притаманний їм самим, адже він не знаходиться десь зовні» [Флоровский Г. Пути русского богословия.- Париж, б/г.- с.155].

Негативне ставлення до юридичної теорії спокути з боку деяких православних богословів можна пояснити двома обставинами - прагненням значно посилити етичну сторону спокути, що пов'язується з тенденцією в богослов'ї, до поглиблення етичного тлумачення догматів, а також суперечністю щодо католицької теології. Гостра критика на адресу теології католицизму часто зустрічається у православно-богословських публікаціях, де висувається необхідність розмежування православної та католицької думок. Католицизм прямо звинувачували в заміні сутності новозавітного «морально-свободного» ставлення до Бога на старозавітне

формально-юридичне. Архієпископ Антоній (Храповицький) вбачав джерела католицького трактування спокути у феодальному праві та кодексі середньовічних лицарів. Ображений лицар вважався таким, що втратив свою гідність, аж доки він не помститься за себе. При цьому помста мала була адекватною. По-перше, мститися належало такому ж лицареві, як він сам, навіть якщо кривди завдав один із слуг феодала, а не він сам. По-друге, вона мала супроводжуватись пролиттям крові. Як доводив Антоній, схоластика в особі Ансельма Кентерберійського, Фоми Аквінського та Петра Ломбардського розробила вчення про спокуту за аналогією з тогочасною суспільною мораллю. Бога образили неслухняність Адама і недовіра перших людей до Божого наказу про дерево пізнання добра і зла. Образа надмірна щодо Бога, а тому вона не залишилася безкарною. Для спокути цієї провини треба було пролиття крові, але не людської, а такої істоти, яка рівноцінна ображеному Богові - тобто крові Ісуса Христа, Сина Божого. Від його пролітої крові задовольнилося правосуддя Бога [Антоний, архієпископ. Догмат исповеди // Богословский вестник.- 1917.- № 8-9.- С. 155-167; Там само.- № 10-12.- С. 285-315].

Головною вадою юридизму вважалось подання Бога в образі глави держави, а людства - як віропідданих. У контексті цих образів стосунки між Богом і людиною розглядаються з точки зору державно-правових відносин. У даному сенсі гріхопадіння перших людей має вигляд гріха непокори підданих волі свого пана, порушення його прав на владу та гідність. Богослов київської школи П.Светлов піддав критиці вчення Ансельма Кентерберійського за однібічне розуміння Бога, коли на перше місце в характеристиці висовували риси величі та могутності. Не заперечуючи ці риси, православний богослов надавав більшого значення ідеї Божої святості. Підправляючи середньовічного католицького схоласта, Светлов поставив поняття кари за гріх у залежність не від ідеї всемогутнього Бога, а від ідеї святості. Святість подавалася ключовою ідеєю Бога, у якій поєднувалися Божа благість зі справедливістю, а Божа любов - з правосуддям. Посилаючись на думку одного з найвидатніших представників християнської патристики - Іоана Златоуста, Светлов зазначав: «Бог не стільки радується, коли звать його Владикою, скільки, коли звать його Батьком; не стільки, коли здобуває раба, скільки, коли здобуває Сина, та Йому зручніше мати Сина, ніж раба» [Светлов П.Я. Стаття Гладстона об испоседи // Православный собеседник.- 1896.- № 2.- С. 230]. Тому мислитель, на відміну від юридичної теорії, пов'язував спокуту не з ідеєю розплати за провину перших людей та гріхи їх нащадків, а з ідеєю усиновлення Богом людини.

Другий аспект критики юридичного вчення про спокуту стосується питання про зв'язок спокути із спасінням людини, тобто її основного (сотеріологічного) сенсу. В. Несмелов враховував, що юридична теорія неспроможна розв'язати сотеріологічну проблему спокути. Згідно з цією теорією, люди гинуть тому, що вони підпали під Боже покарання, а відтак для їх порятунку достатньо відвести праведний Божий гнів. Цю справу звершив Христос, задовольнивши Боже правосуддя. На думку Несмелова, юридична теорія не враховує такі важливі сотеріологічні поняття, як очищення і освячення людини, без яких, власне, неможливо зрозуміти спасіння. За юридичним трактуванням, люди рятуються не тому, що вони цього гідні, а тому, що Бог їх протиставив. Саме спасіння зводиться до свободи від Божого покарання, що супроводжується вилученням ідеї освячення людей. «Це безглузде положення, безумовно, спотворює і християнське поняття про спасіння, і загальнолюдське поняття про Бога, й перетворює всю велику справу Христа на якесь потворно-дивне самокатування Бога», - стверджував Несмелов [Несмелов В.И. Зазн. тв.- Т.2.- С. 327]. Він вважав, що «смерть Ісуса Христа насправді була не платою Богові за людські гріхи, а єдиним засобом можливого очищення... від гріхів усього злочинного людства» [Там само.- С. 357].

Прихильником перегляду юридичної теорії спокути був також архієпископ Антоній (Храповицький), відомий діяч Російської православної церкви. Сутність спокути він визначав як «дар нам благодатної здатності здійснювати своє спасіння», а спасіння - як «духовне удосконалення через моральну боротьбу та богоспілкування» [Антоний, архієпископ. Догмат исповеди // Богословский вестник.- 1917.- № 8-9.- С. 167]. Богослов закликав відмовитися від розуміння хресної жертви Ісуса Христа як страти. Жертва розглядалася ним як дарунок Богові, який зробив Христос-Первосвященик - він приніс у жертву свою кров, що очистила все людство. Зверталася увага на досвід жертвопринесення старозавітної релігії та язичницьких релігій, в яких жертва усвідомлювалася не як страта, а як дар. Але на відміну від цих релігій, християнство піднесло жертвний дар на висоту моралі та святості. Підкреслювалося, що кров і хрест втілюють у собі ідею морального відродження [Антоний, архієпископ. Зазн. тв. // Богословский вестник.- 1917.- № 10-12.- С. 307-309]. Отже, переосмислення юридичної концепції спокути здійснювалося шляхом заміни її етичним змістом.

Наступний аспект критики юридизму в питанні про спокуту стосується зв'язку спокутної жертви з любов'ю - головною моральною

цінністю християнської релігії. Несмелов пропонував відмовитись від уявлення про те, що кров Христа тільки викупує прощення гріхів, а його смерть є заслуженою платою за смерть грішників. Смерть Спасителя, підкреслював критик, не може усвідомлюватися як жертва караючого правосуддя, бо вона є проявом Божої любові, яка рятує людину. Несмелов вважав, що поняття любові та правосуддя несумісні, тому «зустрітися на Голгофі» вони не могли: там діяла тільки Божа любов до грішників [Несмелов В.И. Зазн. тв.- С. 330-335]. П.Светлов назвав Голгофу свідком і місцем любові, а не юридикзму. На Голгофі об'єднання Бога і людей здійснилося не тому, що Бог вбачав у стражданнях Христа математично точну відповідність людським гріхам, через які страждав Христос, а тому, що ці страждання були проявом любові «Сина Людського» до Бога Отця й до людей. Підкреслювалося, що Бог цінує не самі страждання, не болі й муки, а любов [Светлов П.Я. Курс апологетического богословия.- К.. 1905.- С. 353-355].

Серед богословів, які прагнули розвінчати юридичну теорію спокути, сприйняття деяких юридичних понять не було однозначним. Це засвідчують приклади, які ми розглянемо нижче.

Про те, що В.Несмелов був рішучим противником богословського юридикзму, говорили архієпископ Антоній (Храповицький), М.Бердяєв, Г.Флоровський [Див.: Антоний, архиепископ. Зазн. тв. // Богословский вестник.- 1917.- № 8-9.- С. 161; Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX ст. // О России и русской философской культуре. Философия русского послеоктябрьского зарубежья.- М., 1990.- С. 211; Флоровский Г. Зазн. тв.- С. 446]. Але звертаючись до понятійного апарату Несмелова, сучасний православний богослов архієпископ Михайло (Мудьогін) зауважив, що у вченні казанського богослова повною мірою звучать мотиви юридичної теорії [Михаил, архиепископ Вологодский. Зазн. тв.- С. 123]. Свою оцінку архієпископ Михайло базував лише на факті використання Несмеловим понять провини, відповідальності, прощення, покарання, які критик відносить до юридичних. Однак у праці Несмелова «Наука про людину» в ці поняття вкладається етичний та екзистенційний зміст. Архієпископ Михайло підкреслює, що «за основу в екзистенційній сотеріологічній концепції береться, на нашу думку, цілком справедливо, любов Божа, як аспект, у якому відкривається нам Божа сутність» [Там само.- С. 124]. Зміст другого тому «Науки про людину» свідчить, що критерій, висунутий архієпископом Михайлом, власне є підґрунтям сотеріологічній концепції Несмелова. Очевидно, що критик є прихильником рішучого усунення з богослов'я

юридичних понять, не вдовольняючись лише їх екзистенційною та етичною інтерпретацією.

Напочатку ХХ ст. особливо рішучим прихильником позиції скасування юридичних понять у богослов'ї був архимандрит Іларіон, інспектор Московської духовної академії. Саму юридичну теорію спокути Іларіон вважав яскравим проявом розриву між Церквою та школою, між богослов'ям патристичної спадщини і сучасною богословською думкою, що потрапила під вплив схоластики. Цю обставину архимандрит Іларіон назвав «латино-німецьким рабством» і закликав до рішучої боротьби з ним. На його думку, передусім треба скасувати «два форпости» юридичного вчення про спокуту - поняття сатисфакції (задовольнення Божому правосуддю) та заслуги, щоб звалити «примарну твердиню схоластики» [Иларион, архимандрит. Богословие и свобода Церкви. О заданиях освободительной борьбы в области русского богословия // Богословский вестник.- 1915.- № 9.- С. 131-133].

Як ми вже бачили, противником юридичної теорії спокути був П.Светлов. Але на відміну від інших критиків цієї теорії, київський мислитель запропонував залишити головну юридичну ідею - ідею сатисфакції. Обґрунтування своєї пропозиції він виклав у праці «Курс апологетичного богослов'я». Светлов звернув увагу на те, що богослови, які заперечують дану ідею, базують свою позицію на визнанні неможливості поєднання любові з правосуддям. Сам мислитель, навпаки - поєднував їх, висуваючи ідею божої любові як любові справедливої. Він приділяв увагу критиці юридизму за відрив Божої справедливості від любові, без якої перша стає холодною, формальною і бездушною. Саме завдяки любові справедливість стає для нього «оживленою любов'ю» [Светлов П.Я. Курс апологетического богословия.- К., 1905.- С. 340].

П.Светлов знайшов підтвердження ідеї сатисфакції у факті існування моральної природи людини, в її совісті, в якій Бог відкривається справедливою любов'ю, коли він любить і водночас карає грішника. Светлов вважав, що відплата за зло має бути необхідним законом людської природи, а якщо це заперечити, тоді мораль підривається в корені [Там само.- С. 341]. На думку богослова, в особі Ісуса Христа жертва має вигляд «жертви чистої душі», що звільнена від гріха і звернена любов'ю до Бога. Ось така жертва через свою абсолютну моральну чистоту цілком задовольняє Боже правосуддя. Мислитель звертав особливу увагу на те, що подібна жертва не може розцінюватися як жертва юридичного характеру, оскільки вона духовна і моральна [Там само.- С. 353].

Свою концепцію спокути Светлов назвав «синтетичною», бо вона, на його думку, має поєднати любов (етичний вимір) із правосуддям (юридичний вимір), а також подолати крайності етичного раціоналізму та юридизму в тлумаченні спасіння.

Концепція спокути П.Светлова являє собою другу тенденцію критики богословського юридизму в православному богослов'ї: не вилучати з богослов'я юридичні поняття, а надавати їм етичної інтерпретації. Светлов спробував зробити це на прикладах понять задоволення, правди, покарання, відплати. Мислитель був переконаний, що в етичній інтерпретації ці поняття втрачають юридичний сенс, а сама юридична теорія спокути зникає із богослов'я.

«Синтетична» теорія спокути зустріла негативну реакцію в колі богословів, які не сприймали юридизму. Особливе невдоволення викликало обґрунтування Светловим сатисфакції. Критикам вчення Светлова можна закинути недооцінку етичної сторони його концепції спокути. Однак цю обставину вони розглядали. Але поєднання етичного компоненту з юридичним у Светлова розцінювалося як спроба знайти богословському юридизмові моральне виправдання, зробити його «приємнішим». Богослов І.Галахов оцінив вчення про спокуту Светлова як «цілковиту софістику», в якій юридичні поняття змішуються з етичними [Галахов И. Богословский юридизм // Вера и разум.- 1916.- № 4.- С. 435]. Інший критик Светлова – О.Виноградов – звинувачував його в змішуванні понять жертви любові та любові самопожертвування. На його думку, любов ніколи не може називатися жертвою, оскільки в даному разі ідея жертви має зовнішній прояв. Виноградов впевнений, що Светлов не тільки не долає юридизму, що й було метою його вчення про спокуту, а, навпаки, - посилює його тим, що надає юридизмові морального виправдання [Виноградов А.Т. Чего ожидают образованные люди от современного богословия? // Русский вестник.- 1901.- № 5.- С. 112].

Відповідаючи на критику Виноградова, Светлов рішуче спростував звинувачення в юридизмі. Він підкреслював, що юридичне трактування спокути має місце, якщо спокута є наслідком лише одного Божого правосуддя і справа Христа зводиться до формально-юридичного акту здійснення правосуддя. Светлов наголошував, що в почуття каяття і любові він вкладає не юридичний, а етичний зміст [Светлов П.Я. Образованное общество и современное богословие // Богословский вестник.- 1901.- № 12.- С. 762].

У подоланні юридизму в богослов'ї та посиленні в ньому етичних мотивів багато мислителів православ'я наприкінці ХІХ і напочатку ХХ ст. вбачали шлях оптимізації богословської думки. Це був один з

найважливіших аспектів боротьби за реформу богослов'я на той час. Але слід зауважити, що в самосвідомості реформаторів вилучення юридизму з богослов'я сприймається як відновлення чистоти новозавітної та патристичної думки, що була порушена схоластиком, яка проникла до православної традиції.

Що ж конкретно пропонували прихильники вилучення юридизму з православно-богословської думки? По-перше, перемістити головний акцент у розумінні Бога з його всемогутності та правосуддя на святість і любов. По-друге, проголосити любов головним фактором у трактуванні спокутної жертви Ісуса Христа, замість юридичного тлумачення спокути як правосуддя. По-третє, вважати головним сенсом у вченні про сотеріологічне значення спокути очищення та освячення людини, замість юридичного погляду на спокуту як на позбавлення людей від Божого покарання й загибелі.

Як бачимо, розуміння юридизму не було однозначним серед богословів. Можна визначити дві позиції щодо богословського юридизму. Одні богослови прагнули повністю вилучити з богослов'я юридичні поняття й замінити їх на етичні (позиція радикального критицизму), інші ж – виступали за збереження юридичних понять, але у формі їх етичної інтерпретації (позиція поміркованого критицизму, що була представлена «синтетичною» теорією П.Я.Светлова). Між цими позиціями точилася гостра ідейна полеміка. Причому боротьба навколо реформ у богослов'ї була непростюю. З одного боку - це полеміка між реформаторами та прихильниками церковної ортодоксії, з другого - ідейні сутички в самому реформаторському колі.

Перспектива подальшого вивчення проблеми, розглянутої в даній статті, вбачається у дослідженні ідейної боротьби між прихильниками юридизму та їх противниками. У статті подано аналіз лише одного напрямку - полеміки між критиками юридизму і його прибічниками. Але останні давали дуже аргументовану відповідь своїм критикам. Без висвітлення цієї сторінки стан сотеріологічного богослов'я наприкінці ХІХ – на поч. ХХ ст. має неповний вигляд. Слід також приділити серйозну увагу критичному напрямку вчення про спокуту, його виникненню, становленню та історичному розвитку в православній традиції, а також ставленню сучасних богословів до богословського досвіду попередників у галузі сотеріології.

ДОСВІД САМОДОСТАТНОСТІ У МІСТИЦИЗМІ ХХ СТОЛІТТЯ**

Постановка проблеми зводиться до розуміння появи у ХХ столітті постнетеїстичного містицизму і встановлення зв'язку із науковими і практичними положеннями про стан самодостатності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій вказує, що постмодерністські тенденції в культурі розкривають характеристики самодостатності в постнетеїстичному містицизмі маючому характеристики самодостатності [Див.: Ж. Батай. Тексти // Фокин С.Л. Філософ вне себя Жорж Батай.- СПб., 2002.- С. 284].

Ціллю є розкрити зв'язок постнетеїстичного містицизму періоду постмодерна з станом самодостатності як природним явищем.

Містика - це релігійна практика, а філософський містицизм - це рефлексія з приводу цієї практики. Розрізняють теїстичний містицизм як класичний, де абсолют - це особистий Бог, і нетеїстичний як некласичний, де особистий Бог замінюється безособистим трансцендентним початком, наприклад, "дао" в даосизмі, "шуньята" в буддизмі, або "єдине" в неоплатонізмі. І класичний (теїстичний), і некласичний (нетеїстичний) містицизм припускають необхідність містичної практики. Але в другій половині ХХ століття виникає постнетеїстичний містицизм, який зовсім заперечує містичну практику [Кришнамурти Д. Записные книжки.- М., 1999. С. 231, 248], і вважається постнекласичним. Виникнення постнекласичного містицизму в ХХ столітті співпадає з виникненням постнекласичного напрямку в загальній культурі, тобто з постмодернізмом. Як класичний, некласичний, так і постнекласичний містицизм описують характеристики стану самодостатності людини. Тільки філософський містицизм класичного і некласичного напрямку пов'язує появу цього стану самодостатності у містика з його практикою, а постнекласичний напрямок заперечує цю практику.

Якщо взагалі підходити до відображення почуттів людини в культурі, то в історії філософії, філософського містицизму і містичній культурній традиції постає досвід самодостатності як певний стан людини, що має конкретні характеристики. За станом самодостатності закріплюється цілісність свідомості, що притаманна екстатичному стану

* Мурашкін М.Г. - кандидат біологічних наук, доцент Дніпропетровського державного фінансово-економічного інституту.

** © Мурашкін М.Г. 2003

людини [Плотин. Эннеады (II).- К., 1996. С. 93], блаженство [Аристотель. Сочинения: В 4-х.- М., 1983.- Т.4.- С. 259; Ясперс К. Общая психопатология.- М., 1997.- С. 152; Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.- М., 1993.- С. 246], незворушність і спокій [Плотин. Эннеады (II).- С. 93, 70, 101; Ясперс К. Общая психопатология.- М., 1997.- С. 152; Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.- М., 1993.- С. 246], відсутність потреби і незалежність [Аристотель. Сочинения: В 4-х.- М., 1983.- Т.4.- С. 63; Шелер М. Ресентимент в структуре морали.- СПб., 1999.- С. 99, 222; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм.- М., 1980.- С. 503; Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное.- М., 2000.- С. 26; Каневский М.Н. “Трости надломленной не переломит...” К диалектике пределов умаления и славы.- Днепропетровськ, 2001.- С. 191], стан щастя [Аристотель. Сочинения: В 4-х.- М., 1983.- Т.4.- С. 63], стан безпристрасності [Шелер М. Ресентимент в структуре морали.- СПб., 1999.- С. 222; Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности.- СПб., 1997.- С. 259], творчий стан людини [Доддс Э.Р. Греки и иррациональное.- СПб., 2000.- С. 127, 151; Уотс А. Дао - путь воды.- К., 1996.- С. 194, 195, 202; Маслоу А. Психология бытия.- М.-К., 1997.- С. 113, 114] і таке інше. Вище зазначені характеристики можна віднести до чуттєвої сфери людини. Ці характеристики важливі як складові містичного досвіду. Характеристики стану самодостатності містика можна виявити як в теїстичному, так і в нетеїстичному містицизмі. Ці характеристики виявляються і в стихійних феноменах психічного життя містика постнетеїстичного містицизму. Тобто, ці характеристики можна розуміти як загальне, притаманне всім напрямкам містицизму. Однак вони мають прояв і поза містицизмом.

Самодостатність в людині - явище стихійне. Про стихійність стану самодостатності відомо ще з часів античності, коли цей стан протиставлявся прагненню людини [Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм.- М., 1980.- С. 503], прагненню, яке несе навантаження інтенціонального, свавільного, навмисного. Ця ж стихійність стану самодостатності розкривається і у неоплатоніків пізнього Риму, де духу притаманна єдність як самодостатне. Але в такому випадку відсутні будь-які попередні роздуми, що вказують на стихійність виникнення цього стану. Стихійність стану самодостатності виявляється і в містицизмі ХХ століття [Кришнамурти Д. Записные книжки.- М., 1999.- С. 218], де містичний стан виникає без видних причин. Стихійною, несвавільною подією психічного життя може бути певний вид екстазу [Ясперс К. Общая психопатология.- М., 1997.- С. 429], надбання якого не припускалось містиком. Така несвавільна подія, яка не припускає попередньої спеціальної містичної практики, описана у філософському містицизмі як

самодостатній феномен, який не несе в собі ніякого змісту (наприклад, в апофатичній теології). Цей самодостатній феномен неможливо відсторонити, тому що він має певне значення для духовного життя містика, для його культури, для культури містицизму в цілому. Але він не пов'язаний з практичною стороною містицизму, з рефлексією людини, з її установками. Його можна розцінювати як природне в містичній культурі. Враховуючи природність досвіду самодостатності як певного стану, властивого природі людини, можна вирішити проблему необхідності психологічного стимулювання в містицизмі, стимулювання навмисного, свідомого. Можна оцінити, наскільки одержувані внаслідок стимулювання стани мають природно-самодостатній характер. Адже стимульованість, не тільки хімічна, а й психологічна (в даному випадку це містична практика), призводить до залежності, до підвищеного рівня недостатності. Сам спосіб одержання подібних станів свідчить про залежність від цього способу.

Характеристики досвіду самодостатності, які описані філософами і філософами-містиками (Аристотель, Плотін, К.Ясперс, М.Хайдегер), як вже відзначалося, відносяться до чуттєвої сфери. У документалістиці містицизму досвід самодостатності фіксується як певний стан екстазу, блаженства, стан щастя. Особливість чуттєвої сфери відбивається на творчості філософа-містика. Тоді творчість філософа нагадує творчість музиканта, який може виражати своєю музикою здивування пережите колись, стан екстазу, стан самого процесу осяяння пережитого хвилину тому, стан радості й щастя, який супроводжується суб'єктивними переживаннями, коли загострюється сприймання навколишнього світу. Тоді сама філософія не вміщується в суто інтелектуальний процес, а захоплює і неінтелектуальну сферу, вміщує в себе ірраціональне, знання про тонкі почуття людини, про особливі стани його свідомості, в тому числі про стан самодостатності. Цей стан як пережите філософ-містик втілює у свої тексти, об'єктивує знання. Це знання про відчуття радості, щастя, про спокій душі, про здивування, про екстаз. Такий елемент містичних переживань як екстатичність проникає в цілі філософські напрямки. В екзистенціалізмі екзистенція трактується як екстаз, властивий людському буттю, що має конкретний модус життєвості. Так, М. Хайдегером у роботі "Лист про гуманізм" буття розуміється як екстатичний вимір екзистенції [Хайдегер М. *Время и бытие.* - М., 1993. - С. 203]. Така залежність між переживанням буття людиною і станами самої людини, у даному випадку екстатичними станами, які притаманні містицизму у вигляді містичних екстазів, змушує говорити про філософський містицизм як рефлексію на особливі переживання самого філософа. Це пов'язано з екзистенціалізацією самої філософії.

Зацікавленість феноменом самодостатності (*αυταρκεία*) ми знаходимо ще в давньогрецькій філософії в окремих висловлюваннях Демокріта, Сократа, Платона, Аристотеля. За поняттям самодостатності закріплюються споглядальне, щасливе, блаженне (Аристотель), екстатичне (Плотін) розуміння стану людини. Самодостатність розглядають кініки і стоїки. Докласичний період, де поняття самодостатності трактується як нестійке й аморфне, змінюється класицизмом і вже має традицію філософського містицизму, коли самодостатним може бути тільки Бог, який є причиною Самого Себе і з Себе все творить. У філософському містицизмі середньовіччя (релігійний період класицизму) особливе місце займає ім'я І.Екхарта. Тут, незважаючи на те, що у середньовіччі домінують ідеї класицизму, містична філософія І.Екхарта має риси некласичного і навіть постнекласичного погляду на проблему характеристик досвіду самодостатності, які супроводжують переживання містиків [Екхарт И. Духовные проповеди и рассуждения.- М., 1991.- С. 10-200].

У ХХ столітті переплелися як класичні, так і некласичні погляди розуміння характеристик самодостатності в філософському містицизмі, а містичне має свої особливості й відтінки. Співвідносяться “самодостатність” і “присутність” [Постмодернизм. Энциклопедия.- Мн., 2001.- С. 197]. При зв'язку “самодостатності” і “присутності” виникає необхідність розвитку ідеї самодостатного буття духу і встановлення зв'язку з містицизмом, тому що в документалістиці описані стани містиків, які вказують на характеристику “присутності” як якості певного душевного стану (У.Джемс).

Досвід самодостатності притаманний людині як немотивоване (стихийне) явище і потребує розгляду в ряді категорій буття і пізнання людського духу як природного стану емоційно-почуттєвої сфери. Те, що самодостатність це ендогенний чуттєвий стан безпредметного характеру, позбавлений змісту, причини виникнення якого полягають поза свідомістю, вказує на неможливість його навмисного стимулювання.

Стану самодостатності властиві попередні кризи на певних вікових стадіях розвитку психіки (Е.Еріксон), коли когнітивні структури, обмежуючи (пригнічуючи) сприйняття, втрачають свою надійність. Моменти самоподиву в час станів екстатичного осяяння виступають як фактори, що нівелюють ці кризи у процесі становлення особистості. Філософський містицизм постнетеїстичного характеру в осмисленні містичної культурної традиції прагне виявити причини й надати онтологічний статус таким характеристикам стану самодостатності, як цілісність свідомості, спокій, безпристрасність і тому подібне,

обґрунтовуючи стихійність прояву цих характеристик. Досвід самодостатності неповторно-індивідуальний, незворотний, випадковий.

Філософські категорії, які узагальнюють онтологічні характеристики досвіду самодостатності як стихійного стану, пов'язані з віковими змінами і творчими станами в житті людини. Вони розкривають природність феномену самодостатності при становленні особистості і її самостійності. Феномен самодостатності не виявляється через стимуляцію свідомості певними засобами, в тому числі й містичною практикою, має ендогенне походження. Ендогенне походження досвіду самодостатності розкриває його як частковий випадок трансгресії. Поняття трансгресія, яке розуміється як сила, що перевершує межу, встановлену іншими силами, використовується постмодерністською філософією (Ж.Батай, М.Бланшо, Ж.Дерріда) для пояснення феноменів містичних одкровенень, які мають випадковий характер (М.Можейко), чим є і досвід самодостатності.

Автономія людини, тобто відносна її незалежність від оточення і від своїх власних інстинктів, змінюється з віком при соціалізації. Людина в зрілому віці стає самостійною. Таке розуміння характерне і для релігійного досвіду, де розкривається гетерономія в дитинстві й автономія в дорослої людини (І.Льїн). Таке розуміння характерне і для філософії постмодернізму, де зріла людина стає самостійною й отримує ідивідуальну самосвідомість, яка починається з “досвіду неможливого” (М.Бланшо). Цей досвід пов'язаний з формуванням суверенності особистості, з процесом трансгресії. Трансгресивний досвід включає в себе досвід самодостатності як частковий випадок. Цей досвід перевершує межу, встановлену іншими людьми, розширює межу особистості, яка починає не співпадати з кордонами культурних традицій, з тим, що нав'язане особистості соціумом.

Самодостатність особистості може виступати як протилежність колективу, колективній нормі (індивідуація К.Г. Юнга). Це буває від того, що соціум найчастіше не дозволяє сприймати світ таким, який він є, пригнічує внутрішню волю, нав'язуючи певні соціальні установки. Але, з іншого боку, самодостатня особистість не може зовсім не враховувати іншу людину (соціум). З цим пов'язана проблема норми і патології. Відомо, що релігійний екстаз, як трансгресивний вихід суб'єкта за межі психічної “норми”, в деяких випадках – божевілля, досліджено постмодерністською філософією (М.Фуко, Ж.Делез, Ф.Гваттарі).

Трансгресія відіграє певну роль у створенні нової індивідуальності людини. Це відноситься і до самодостатності як часткового випадку трансгресії. Досвід самодостатності відзначає значні етапи в людському житті, етапи когнітивного розвитку особистості, які пов'язані зі значною трансформацією змісту самої особистості. Ця трансформація відкриває

додаткові можливості вибору, очищаючи особистість від застарілого. Такі тенденції розуміння трансгресії, суверенності, а також самодостатності стверджуються в кінці ХХ століття в постмодернізмі і визначаються в філософському містицизмі постнетеїстичного характеру, рефлексуючому на нових проблемах, пов'язаних з необхідністю постійних змін в людині і відсуненням відживших традицій культури.

Самодостатність - це не абсолютно несвідоме явище людської психіки, а екстатичне осяяння в присутності ясної свідомості, тому що людина, переживаючи його, не втрачає пильності. Пильність вказує на те, що людина в своєму автономному світі враховує існування іншої людини, соціуму. Це відбувається, незважаючи на те, що переживання самодостатності носить трансгресивну стратегію виходу за межі соціальності.

Теоретичні дослідження з питань досвіду самодостатних станів і взагалі трансгресії повинні вирішувати проблеми оновлення людини, його оновлюючого очищення, розширення сприйняття. При стані самодостатності розширюється сприйняття, знижується сенсорна пригніченість, що впливає не тільки на процес пізнання, але й бере участь у зміні ідентичності, в створенні нової індивідуальності. Уся містична культура і рефлексуючий філософський містицизм спрямовані на описання очищення і відновлення людини. Вона постійно продукує практичні шляхи до подібних переживань, але забуває, що сама новизна в духовному світі людини провокує причину вищих переживань. Сприйняття людиною новизни в своєму приватному духовному світі притаманне природі самої людини. Це вказує на необов'язковість якихось спеціальних способів впливу на сприйняття, тобто вказує на необов'язковість містичної практики для набуття одкровення, і на співіснування в містицизмі як класицизму, так і некласицизму, а також природність появи постнекласицизму як історичної закономірності.

Досвід самодостатності в постнетеїстичному містицизмі кінця ХХ століття має традиційні особливості починаючи з античності:

1. Термін "самодостатність" (автаркія) у старогрецькій літературі і в літературі ХХ століття, крім того, що має широке застосування, означає стан людини, який відповідає певному виду немотивованого (стихійного) екстатичного осяяння, маючого прояв як в містицизмі (одкровення), так і поза ним. Стан самодостатності характеризується певними рисами, незмінними від античності до філософського містицизму ХХ століття. Незмінність рис стану самодостатності вважається загальними в містичній культурній традиції.

2. Феномен самодостатності, характеристики якого описані в релігійно-філософській літературі і літературі філософського містицизму ХХ століття, може виникати у людини в силу її схильності до прояву цього феномену, без будь-якого зовнішнього зв'язку з безпосередньою містичною практикою. Досвід самодостатності не має змістовності, але він набуває її під впливом тієї чи іншої релігійної культури. В історії ХХ століття містицизм може відбивати культурні особливості постнекласичного характеру, якому притаманна відсутність містичної практики, тобто досвід самодостатності не набуває релігійного значення.

3. Ідея природності стану самодостатності, пов'язаного з віковими змінами і творчими процесами людини має свій розвиток, що розглядаються в науковій і документальній літературі ХХ століття. Природність стану самодостатності пояснює появу в історії містицизму ХХ століття постнекласичної культурної традиції постнетейстичного характеру, не вимагаючого містичної практики, але маючого значення в культурі людини через відчуття позбавлення її від самообману, помилок.

4. Має підґрунтя зв'язок між певним станом одкровення людини і колом філософських категорій, які вживаються філософським містицизмом і мають відношення до досвіду самодостатності як природного прояву буття людського духу в його вікових змінах при становленні самостійності особистості. Це відрізняє і вказує на особливості історії філософського містицизму ХХ століття, який набуває риси постнетейстичного, нерелігійного спиритуалізму не потребує містичної практики. В житті людини набуття самостійності вимагає зміни певних цінностей.

5. Така характеристика досвіду самодостатності як вищого ступеню цілісності свідомості властива екстатичним станам і може проявлятися в містичному досвіді поза містичною практикою, що виражено в постнекласичному містицизмі ХХ століття, і що закріплює за собою історично нову форму містицизму – “нерелігійний спиритуалізм” або постнетейстичний містицизм. Прояв стану самодостатності як екстазу вимагає від людини певного рівня чутливості, що в культурі може виступати як цінність. Прояв досвіду самодостатності пов'язаний з процесом переосмислення і перетворення особистістю традицій, а не з процесом впливу вже існуючих культурних традицій. Це стосується і містичної культурної традиції.

6. Прояв характеристик стану самодостатності не залежить як від стимулювання містичною практикою, так і від трансцендентного переходу в інший стан при створенні екстремальної або заспокійливої обстановки в житті людини, тому що самодостатне буття духу набувається цілісним укладом всього людського життя, яке має багато складових і постає як

стихийний феномен. Самодостатнє як надсвідомий рівноважний стан духу не потребує стимулювання якимсь спеціальним методом. Воно має ендогенну природу виникнення й орієнтує на руйнування застарілих традицій. Таке положення привносить особливості в історію філософського містицизму ХХ століття більш широке розуміння трансцендентного, бо це поняття часто виступає синонімом самодостатнього.

7. Має підґрунтя положення про елементи, які несуть достатність людському духу, що переживає самодостатність як надсвідомий стан творчого пориву і осяяння (натхнення), яке починається зі “втрати змісту”, із спокою і незворушності, переходу до вищого ступеню цілісності свідомості, блаженства, яке зустрічається як в теїстичному чи нетеїстичному, так і в постнетеїстичному містицизмі, а також в наукових і філософських працях. Стан самодостатності, як супроводжуючий елемент творчого процесу, є показником його глибини, а також високого рівня змін в особистості.

8. Постнетеїстичний містицизм має таку характеристику самодостатності як незалежність і припускає свободу і незалежність від впливу вузькоспеціалізованих прийомів містичної практики зі стимулювання певних станів свідомості. Прояв характеристик самодостатності в містичних станах не виключає можливість стимулювання людини при зіткненні її з чимось новим та неочікуваним в житті, з різноманітністю впливів життя в цілому, в процесі формування єдності й самостійності особистості. Іntenція людини через містичну практику втручається в прояв стану самодостатності і порушує ритм цього прояву. Це – одна з причин того, що в культурі містицизму є течії, які відкидають практику.

9. Така характеристика самодостатності як автономії передбачає наявність іншої особистості, тобто стимулюється співтворчістю. В процесі співтворчості одна людина може руйнувати зміст дискурсу від впливу іншої людини і стверджувати свій зміст. При цьому переживається самодостатнє осяяння. Несамостійність і схильність до впливу і наслідування (імітації) змінюється на самостійність в процесі формування особистості. Потреба людини бути самостійною може провокувати зацікавленість постнетеїстичним містицизмом і нетрадиційними релігіями, де йдеться про шляхи до самостійності, а містична практика відсутня. В процесі становлення самостійності людини можуть порушуватись застарілі традиції культури, в тому числі й містичної культури. Ознакою цього порушення в людині може бути стан самодостатності.

ВИСНОВКИ. 1. Самодостатність - це нетрівкий стан людини, як

ідеальне буття її духу, на протигагу реальному буттю. Самодостатність - це особливі, нетривкі моменти повсякденного, значною мірою незалежного буття людського духу, моменти, що виходять за межі психічної даності (екстаз, інтаз), моменти зняття застарілих когнітивних установок, оман і прозріння справжнього стану речей (осаяння, натхнення), моменти стану щастя. В філософсько-містичній літературі ХХ століття досвід самодостатності подається як природний феномен чуттєвої сфери людини, який має стихійний характер і позбавлений змісту. Феномен самодостатності набуває змісту лише після свого виявлення. Отже, він може розглядатися як феномен містичної, так і не містичної культури. Якщо цей феномен залишається поза світоглядними установками містичної культури, то це може трактуватися посиленням постнетеїстичних ідей в містицизмі як закономірного шляху в історії його розвитку. Він характеризується відсутністю практичних рекомендацій з надбання тих чи інших станів свідомості.

Характеристика досвіду самодостатності відбивається в культурі як сукупний набір станів душі. В історії філософського містицизму досвід самодостатності – це закономірність, а не випадковість. Значною мірою він знайшов відображення в ідеях постнетеїстичного містицизму, але потенційно він притаманний і ідеям як теїстичного, так і нетеїстичного містицизму.

2. Феномен самодостатності супроводжує вікові зміни, а також творчий стани людини. При цьому характеристики стану самодостатності можуть впливати на творчість людини, надаючи певний колорит культурі в цілому і зокрема релігійно-містичним культурним тенденціям певного історичного часу. Досвід самодостатності існує як ціннісне в культурі, бо він є наслідком позитивних змін особистості. Маються на увазі зміни ендогенного характеру, а не стимульовані ззовні. Ця тенденція значною мірою актуалізована в постнетеїстичному містицизмі.

3. Наділяючи людину автономією і якостями самостійної особистості, досвід самодостатності допускає в замкнений світ цієї особистості врахування іншої людини, соціуму. У той же час, феномен самодостатності, який є частковим випадком трансгресії як сили, яка перевершує межу, встановлену іншими силами, має стратегію виходу за межі соціальності, приводячи до порушення норми, правил традиції. Саме тому можна вважати закономірністю існування в історії містицизму постнетеїстичного напрямку, не зумовленого релігійно-містичною традицією, а перероблюючою її.

ПОСТАТЬ ІСУСА ХРИСТА В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Дослідження витоків християнської релігії у всі часи було однією з найскладніших проблем. Це з'ясовується насамперед майже повною відсутністю² конкретних історичних свідчень про раннє християнство і про його фундатора, що, у свою чергу, й спричинило появу так званої „міфологічної теорії“, згідно з якою християнство виникло „стихійно“ у Палестині і невідомо яким чином [Енгельс Ф. Книга Одкровення // Маркс К., Енгельс Ф. Твори: В 30-ти т.- К., 1964.- Т. 21.- С. 8]. Значну роль у становленні таких поглядів відіграв Ф.Енгельс, який запозичив від Бруно Бауера дату написання Книги Об'явлення Івана Богослова – останньої книги новозавітного канону. У прийнятті ним цієї дати відіграло розуміння християнства як явища, що виникло „стихійно“ і початково являло собою рух знедолених мас Римської імперії. У такому ключі всяка „стихійність“ автоматично виключала історичність практично всіх євангельських персонажів (на думку Ф.Енгельса, усі вони є нічим іншим як міфологічними образами). Якщо не існувало ні Ісуса, ні його апостолів, то євангельська оповідь про Христа розвивалася шляхом від міфу про Христа як Бога до міфу про Ісуса як боголюдину.

Слідуючи за позицією Ф.Енгельса, який до того ж не мав чіткого погляду щодо самої сутності релігії, радянські релігієзнавці в дослідженні раннього християнства значну частину своїх зусиль присвячували обґрунтуванню положення про виникнення християнства серед рабів, підсовуючи в теоретичних його попередників (не з'ясовуючи тільки, як це могло бути знятим в уяві знедолених) олександрійського філософа Філона

* Павленко П.Ю. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Павленко П.Ю., 2003

² Достеменно відомо, що ще рання Християнська церква, починаючи вже з 2-ї пол. I ст. постановила знищити все, що бодай опосередковано могло принизити божественну гідність Христа. У першу чергу це було пов'язане з початком формування культу Ісуса Христа в християнстві. Важливо було репрезентувати перед віруючими Ісуса передусім як Бога, а не як людину. Найжахливішою катастрофою була пожежа 391 р. Олександрійської бібліотеки, організатором якої був, як відомо, один з ієрархів тогочасної Церкви, олександрійський патріарх Теофіл. У вогні було знищено ряд унікальних книг і рукописів, у тому числі й християнських.

(„батька християнства”) і римського філософа-стоїка Сенеку („дядька християнства”) [Енгельс Ф. Бруно Бауер і первісне християнство // Марк К. Енгельс Ф. Твори: В 30-ти т.- К., 1964.- Т. 19.- С. 296].

Так, ідучи за логікою, що класик не може помилятися, подібна доктрина автоматично і свідомо перетікала й у твори марксистських вчених. „У нас немає жодних достовірних свідчень про християнство першої половини I ст., - зауважує Я.Ленцман. - Євангелії виникли значно пізніше і, що найважливіше, усі їхні повідомлення про життя засновника християнства свідчать не про існування, а, навпаки, про неісторичність Ісуса” [Ленцман Я.А. Происхождение христианства.- М., 1960.- С. 118]. Подібно до Я.Ленцмана і М.Кубланов, також опираючись на окремі висловлювання Ф.Енгельса, вважає, що у витоках первісного християнства не можна віднайти „якийсь зовнішній першопоштовх”, „одноактний вибух”, з якого воно почалося” [Кубланов М.М. Возникновение христианства.- М., 1974.- С. 52]. „Навіть коли відсікти євангельські міфи, саме уявлення про християнство як твориво одиноко піднесеної над своїм віком визначної особи, що поза зв'язком зі всім багатоскладним сплетінням суспільних сил створює з власної духовної „глибини” нову релігію, яка в *готовому вигляді*³ дається світові, є глибоко помилковим, методологічно хибним” [Кубланов М.М. Возникновение христианства.- С. 55].

Утім, незважаючи на те, що для марксистської науки характерною була точка зору, за якою Ісуса як історичної постаті ніколи не існувало (до речі, в Україні подібну позицію у своїх працях й понині обстоює Є.Дулуман), англійський дослідник А.Робертсон, попри його підхід до проблеми з'ясування походження християнства з марксистських позицій, у своїй праці „Походження християнства”⁴ все ж припускає історичність Ісуса Христа, хоча й відносить його до есеїв, називаючи „есеїським лідером”. Поруч із цим, А.Робертсон зауважує, що проблема вирішення конфлікту між міфологічним та історичним підходами до постаті Ісуса Христа може бути вирішена на тій підставі, що вони обидва обстоюють двох різних Ісусів, які визнаються протилежними тенденціями в ранньому християнстві – Ісуса Євангелій та Ісуса апостола Павла [Робертсон А. Происхождение христианства.- М., 1959.- С. 287]. Деякі з текстів синоптичних Євангелій „відносяться до революційного руху найбідніших класів у I ст. – руху, центром якого була Палестина і який був пов'язаний з есеями. Навколо розіп'ятого вождя цього руху чи, що більш вірогідне, навколо легенд, які злилися між собою про декількох вождів, було

³ Курсив наш.

⁴ Робертсон А. Происхождение христианства.- М., 1959.

створено першопочаткову євангельську оповідь” [Там само.- С. 287]. Крім того, історичний підхід А.Робертсона спирається на твердження нехристиянських авторів I століття. „Факт полягає в тому, що жоден з античних авторів, висловлювання яких нам відомі, не має сумнівів щодо історичного існування Ісуса” [Там само.- С. 135].

До речі, про два різноманітні образи Ісуса в ранньому християнстві говорить і М.Кубланов („Ісус Христос – бог, людина, міф?” [Кубланов М.М. Иисус Христос – бог, человек, миф?- М., 1964]). Один із них, зауважує дослідник, - то божество, син Бога, а інший – звичайна людина, яка лише наділена надприродними можливостями. Така видима суперечливість обумовлена, на думку дослідника, тим, що він творився поступово, у ході боротьби різних релігійних течій та напрямків суспільної думки [Там само.- С. 119-130]. Загалом М.Кубланов висловлює цікаві й сміливі, як для радянського вченого, думки щодо історичності Ісуса Христа. Проте проведений ним аналіз так і зависає в повітрі, не отримуючи належного вирішення. З одного боку, складається враження, що дослідник визнає історичність Ісуса Христа, а з іншого – що він тримається міфологічної теорії. Такі хитання між цими двома протилежними полюсами виливаються, зрештою, у твердженні автора, згідно з яким питання чи реально існував Ісус із Назарету, а чи ж ні, являючись лише міфологічним персонажем, не має становити предмет якихось дискусій. М.Кубланов висноує, що суперечність для науки складає тільки питання про існування чи відсутність у міфах про Христа історичного зерна, навколо якого склалися різноманітні ідейні та релігійні вчення, що знайшли своє подальше літературне оформлення і певний синтез у книгах Нового Завіту [Там само.- С. 154].

Зазначимо тут принагідно, що у світлі відкриттів кумранських рукописів, папірусних фрагментів Євангелій, аналізу загальних законів міфотворчості ряд дослідників ще в радянський час (А.Каждан, І.Амусін, М.Кубланов, І.Свенцицька) ставили питання про можливе історичне існування галілейського проповідника на ймення Ісус, але намагалися прив’язати його до кумранітів-есеїв.

Однак історичний підхід у висвітленні постаті Ісуса Христа, у тому вигляді, в якому він обстоювався у релігійнонауці, так і не вирішив проблему історичності фундатора християнства. Більше того, його прихильники наплодили таку кількість суперечливих між собою „історичних Ісусів” (бо ж виявляється, з одного боку, по-різному дивилися на одні й ті самі джерела, а з іншого – віддавали перевагу якимсь одним, водночас ігноруючи ряд інших), що тим самим ще більше заплутали проблему, перетворивши її в такий спосіб практично на непіддатну для

розв'язання взагалі, єдиним виходом з якої залишалось і справді лише стати на позиції міфологічності Ісуса Христа. Тож і не дивно, що постаті цих „історичних Ісусів” так і залишилась надуманими, а відтак і непопулярними і незатребуваними в наукових колах.

Справжній історичний підхід до постаті Ісуса Христа мусить охоплювати і враховувати, по-перше, весь масив джерел (як нехристиянських, так і християнських), які дійшли до нашого часу; по-друге, опиратися на окремі євангельські тексти, в яких події Ісусового життя прив'язані до історико-хронологічного контексту його доби; по-третє, відомості про вік Христа, які містять текст Євангелії від Івана і книга „Проти ересей” Іринія, єпископа Ліонського (чи Лугдунського); а по-четверте, ідейну сутність та зміст стрижневих положень вчення Ісуса Христа. А цього, як бачимо, з якихось причин чомусь ніхто з дослідників у свій час не зробив та й не робить нині, свідченням чому є, наприклад, фундаментальна праця сучасного російського релігієзнавця Р.Хазарзара „Син Людський”⁵, в якій помітні тупцювання в душі І.Свенцицької, певна заангажованість, попри відчайдушне бажання автора довести історичність засновника християнства, марксистськими постулатами. Тому й виходить, що історична школа, зі своїми однобокими, доволі непроаргументованими, а відтак і непереконливими висновками, грала і ще продовжує грати лише на захист міфологічності Назарянина⁶. З огляду на ту видиму куцість і однобокість у підходах до Ісуса, не без підстав можна висновити, що вона (історична школа) відтак йшла завжди в одному запрягу з міфологічною школою, являючись, по суті, її близнюком.

Якщо ж говорити загалом, то виникнення і поширення ідей „міфологічної школи” (а водночас і „історичної школи”) припадає лише на кін. XVIII – поч. XX ст.⁷ У перші ж віки в творах навіть найвідвертіших антихристиян (Цельс, Порфирій, Герокл, Флавій Клавдій Юліан, автори Талмуду та ін.) Ісус, при всій ворожості до його особи, фігурує передусім як історична постать, з якою пов'язується факт виникнення християнства.

Так, наприклад, на підставі текстів про Ісуса з Назарету з Цельса і Талмуду, достовірність яких не викликає сумніву, можна припустити з

⁵ Хазарзар Р. Сын Человеческий. - Волгоград, 1996.

⁶ У різних стародавніх джерелах прізвиськом Ісуса є „Назарянин”, „із Назарету” чи „Назаретський” або „Галілеянин”, „із Галілеї” чи „Галілейський”, оскільки він був мешканцем галілейського міста Назарет.

⁷ Міфологічна концепція вперше була висунута французьким дослідником Дюпої в 1774 р. у книзі „L'origine des tout les cultes” (Походження культів). Пізніше її гарячим прибічником був Бруно Бауер, окремі ідеї якого поділяв і Ф.Енгельс.

чималою долею ймовірності, що Ісус, як майбутній провісник нового релігійного вчення, формувався в атмосфері іудейської діаспори в Єгипті. Цельс пише, що Ісус із Галілеї, ставши дорослішим і „найнявшись із-за бідності поденником до Єгипту, набрався там досвіду в деяких здібностях, якими славляться єгиптяни, повернувся назад гордим за свої власні здібності і на цій основі проголосив себе богом” [Ориген. Проти Цельса I, 28; також див.: Цельс. Правдивое слово // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства.- М., 1990.- С. 274-275]. Серед ряду текстів Талмуду про Христа і християнство навіть існує два, які засвідчують перебування Ісуса в Єгипті, зокрема в Александрії.⁸ Говорячи ж взагалі щодо талмудичної христології, то тексти Талмуду пов’язують факт появи християнства саме з діяльністю Ісуса, який приніс своє вчення до Палестини з іудейської діаспори Єгипту, зокрема з Александрії Єгипетської.

І справді, враховуючи тогочасну традиційну ізольованість палестинського середовища від сторонніх впливів, ті обставини, які склалися там напередодні появи християнської проповіді, терени Палестини виявлялися вкрай непридатними для появи тут якоїсь нової релігії. Важко собі уявити, що християнство в усьому комплексі своїх віроповчальних систем (які є суттєво відмінними від традиційно іудайських) могло виникнути саме у Палестині – такому строго законсервованому релігійними законами іудаїзму середовищі.⁹ Це – по-перше. По-друге, християнство від самого початку, як то видно вже з тексту канонічних Євангелій, було ворожим до тогочасної офіційної норми іудейського закону і відкрито виступало проти неї. А по-третє, Палестина на час появи християнства була охоплена сильним національним рухом, а згодом зазнала такого спустошення, що поява тут будь-якої релігійної течії на зразок християнства була просто неможливою.

Ісус Христос, виступаючи на сторінках Євангелій проти окремих іудейських релігійних традицій та звичаїв, які складали одне ціле з національними традиціями, тим самим частково руйнує головні національні ознаки та вияви іудеїв. Більше того, його (Ісуса) вчення, вже від самого початку не мало яскраво вираженого традиційного проіудейського забарвлення, бо ж воно – інтернаціональне. Ісус є

⁸ За Санг. 1076 (Варіант у трактаті Сата 47а; Барайта) Ісус жив в Александрії Єгипетській.

⁹ Незважаючи на те, що з часу правління Ірода I Великого Іудея переживає тотальну еллінізацію і латинізацію, простолюд практично був невіддатний до цих впливів і стояв осторонь, бо ж вбачав у них, керуючись заповідями Тори, жакливе оязичнення і зречення віри батьків.

провісником нового Ізраїлю, будівничим нової Божої нації, виразниками якої тепер уже є не стільки етнічна належність особи до обраного народу, як щиросердечна віра і вірність людини Всевишньому, її моральна і духовна чистота, регульовані через новозавітну проповідь новим божественним одкровенням.

Навряд чи можливим було б формуватися такому, в ортодоксальному сенсі іудаїзму, антинаціональному рухові в жорстких націоналістичних умовах Палестини. Навіть всі відомі нам палестинські секти – від саддукеїв до есеїв – визнавали практично всі настанови традиційного іудаїзму, включаючи в цей ряд і традиційне національне положення, що іудей є представником Божого народу, а значить, зверхником над усіма язичниками [Ленцман Я.А. Происхождение христианства.- С.122]. Загалом ми не володіємо жодним конкретним свідченням, яке б достеменно аргументувало факт палестинського походження християнства.

Певною мірою це доводить і те, що з праць Йосифа Флавія¹⁰ нічого не вдається встановити про якусь там масовість християнства на теренах Палестини в I столітті. Про це свідчить і Книга Об'явлення Івана Богослова, з якої чітко витікає – все християнство в I столітті, усю тогочасну Вселенську церкву, репрезентують, замітьте, не палестинські, а виключно малоазійські церкви (Ефеська церква, Смірнська церква, Пергамська церква, Тіятирська церква, Сардійська церква, Філадельфійська церква і Лаодикійська церква) (Об. 1:20 – 3:22). Примітно, що в перелік цих опорних християнських церков апостол Іван не включає навіть Єрусалимську громаду і це при тому, що саме він, поруч з апостолами Петром і Яковом, братом Господнім, був одним з її лідерів і вважався одним із „стовпів” тогочасного християнства, тобто був ідеологом Церкви. Чому? – За кількісним складом віруючих Єрусалимська церква (як і все тогочасне палестинське християнство), ймовірно, була незначною. У цьому контексті важливо ще також відзначити, що незважаючи на той факт, що переважна більшість перших християн були іудеями, практично всі ранньохристиянські тексти написані грецькою мовою – рідною мовою діаспорних іудеїв (дуже незначний виняток текстів був написаний єврейською чи точніше палестинським діалектом арамейської мови, яким розмовляли тодішні палестинські іудеї). Це саме по собі означає, що тексти перших християн, дарма, що їхніми авторами в більшій своїй масі були такі палестинські іудеохристияни, були розраховані якраз на грекомовного

¹⁰ Йосиф Флавій (прибл. 37 – прибл. 100 рр.) – визначний іудейський історик.

читача і в першу чергу на віруючих із числа діаспорних іудеїв, діаспорних іудеохристиян.

На підставі проведеного нами ґрунтовного аналізу головних віроповчальних положень ранньохристиянського віровчення, зокрема, його уявлення про Бога і божественне, вчення про дуалізм двох світів, погляди на сутність людини, вчення про вічність її душі, вчення про загробне життя і суд, положення про зречення тілесного на користь єднання з Богом і божественним, ідеї богошукання і пов'язане з нею вчення про смисл людського життя впевнено можна висновити, що світоглядні стрижні обох релігій лежать в різних смислових та ідейних площинах, а значить витоки християнства мусять знаходитися десь поза Палестиною і то в такому середовищі, яке б могло надати, з одного боку, всі необхідні структурні елементи для вчення майбутньої релігії, а з іншого – бути сприятливим ґрунтом, на якому б ці елементи спромоглися перетнутися й об'єднатися між собою в єдиний моноліт. Маємо на увазі тут те, що християнське віровчення у своїх надрах помітно утримує, поруч із платонізмом, як своєю головною ідейною базою, і віроповчальні елементи деяких східних релігій. А оскільки вчення Платона про внутрішній сенс життя людини, як і його позиція вважати за істинносуцце невидиме, неземне буття, послужили християнству основою створення власної концепції безумовної мети буття людини, за якою найголовнішим в існуванні людини є сходження до Бога і єднання з ним, то слід зауважити, з огляду на це, саме на позапалестинському походженні релігії, оскільки вплив платонізму на процес зародження християнства не міг відбутися у сфері палестинських іудеїв, бо ж існуюча традиційна самоізоляваність палестинської культурно-релігійної сфери щодо зовнішнього світу сама, без сторонньої допомоги, неспроможна була випрацювати невластиву для себе ціннісну орієнтацію на трансцендентне буття, так само як неспроможним було традиційне релігійне мислення іудея навіть й припустити, не те щоб продукувати, ряд основоположних для християнства понять, які створюють головну ціннісну структуру християнського віровчення [Оргіш В.П. Истоки христианства.- Мн., 1991.- С. 9].

Таким сприятливим ґрунтом виникнення, а відтак і поширення християнського віровчення у межах греко-римського світу поправу могло слугувати тільки середовище іудейської діаспори, а конкретніше – іудейської діаспори в Єгипті з головним її центром – містом Александрією.

Це місто було засноване в 331 р. до н.е. в гирлі Нілу за наказом Александра Македонського. Із-за свого вигідного географічного та кліматичного розташування з часу свого виникнення воно стало тим місцем, до якого з усіх усюд імперії потекли ріки людських мас. До Александрії

звідусіль прибували на постійне проживання люди різних національностей, занять і професій. Містобудівний розмах надавав їм можливість легко реалізувати тут свої здібності й таланти. Місто починає відігравати важливу роль у зближенні між собою різних національних культур. Серед багатонаціональної його спільноти основний етнічний елемент складали греки, які, власне, і надавали Александрії грецького обличчя. Поруч із ними тут жило й чимало євреїв. Як про це засвідчує дослідник александрійського християнства А.Хосроєв, „з ранніх часів в Александрії була й іудейська колонія, котра до зламу епох стала настільки численною, що займала два квартали міста з п'яти.¹¹ Крім іудеїв, у місті можна було зустріти людей багатьох інших національностей: сирійців, лівійців, ефіопів, персів, арабів, індійців і китайців” [Хосроєв А.П. Александрийское христианство... - М., 1991.- С. 62].

Відтак Александрія виявилась типом нового міста – інтернаціонального, в якому демократично співіснують різні етнічні групи, репрезентовані кожна окремо власною культурою та релігією. Так, великі стародавні культури, потрапляючи на новий ґрунт, втрачали у межах александрійського полісу, тією чи іншою мірою, свою первозданність і власні національні виразники – мову, традиції та звичаї. Етноси, які виступали їхніми носіями, частково розкладалися в александрійському поліетнічному середовищі з греко-культурною домінантою, втрачаючи при цьому власне національно-культурне начало.

Певно, в силу дії цих чинників і система релігійних поглядів Філона Александрійського¹², як і загалом іудео-александрійська релігійно-філософська школа, виникла саме в діаспорі, а не в Палестині, оскільки тільки єгипетські іудеї прагнули певним чином поєднати начала іудейської релігії з ідеями грецької філософії. Зазначимо, що саме Філон, будучи великим знавцем грецької філософії (особливо філософії Платона), розвинув іудейський монотеїзм за допомогою Платонового ідеалізму до такого ступеню, що тим самим підготував сприятливий ґрунт для процесу зародження в межах александрійської іудейської діаспори християнського світобачення. З більшою підставою це мусить стосуватися й християнства,

¹¹ Про це, до речі, повідомляє Філон Александрійський (прибл. 20 р. до н.е. – 50 р. н.е.) – відомий іудейський філософ, апологет й екзегет іудаїзму. „Александрія поділена на п'ять кварталів, названих за першими літерами алфавіту, - зазначає він. Два з них зветься „єврейськими”, оскільки в них мешкає більшість євреїв, яких, проте, немало розпорошено і в інших кварталах (міста – П.П.)” (Філон Александрійський. Проти Флакка 8).

¹² Філон Александрійський (прибл. 20/25 р. до н.е. – 50 р. н.е.) – визначний представник іудейського еллінізму, релігійний мислитель, апологет іудаїзму.

у віровченні якого, поруч з ортодоксальними іудейськими і Філоновими ідеями, значне місце посідали як елементи грецької ідеалістичної думки, зокрема, платонізму, стоїцизму, гностицизму, так і різних близькосхідних культур, визначними серед яких тоді були мітраїзм, культу Кібели та Аттіса, Великої Матері богів та Ізиди.

Так, окремі християнські уявлення формувалися під впливом віровчення мітраїзму. Культ Кібели та Аттіса „надав” положення про бога-страждальця, бога, який власними стражданнями спокутує світ та людей від прокляття гріха. Не без впливу культу Великої Матері богів сформувалася християнська доктрина про очищення від гріхів Христовою кров'ю й ритуал свхаристії. Від культу Ізиди (поруч із платонізмом) було перейнято віру в загробне життя як нагороду за праведність. Зрозуміло, що лише єгипетське середовище іудеїв діаспори, зі з'ясованих уже нами причин, могло бути плідною ареною, по-перше, для синтезу між східними культовими вченнями та іудаїзмом, а по-друге, для взаємовпливів між іудаїзмом, культурами Сходу і грецьким ідеалізмом в особі Платонової філософії.

Таким чином, факт закритості палестинського іудейського середовища з його централізованим теократичним управлінням, зі строго визначеним законом способом життя, що підпорядковував й утримував населення в залізних тисках традиційної іудейської ідеології Синедріону, відтак сам по собі спростовує версію палестинського походження християнства. Навіть на підставі Євангелій від Матвія, Марка і Луки, в яких знаходимо найбільше людських рис Ісуса, бачимо, що останній був неординарною особою серед палестинських іудеїв. Досконале знання ним іудейського Святого Письма, яке він коментував поза контекстом традиційного іудаїзму, значна кількість подібних положень первісного християнського віровчення з елліністичною філософією, зокрема Платоновою, з одного боку, його ліберальне ставлення до традиційної культово-обрядової сфери (храмова служба, субота, обрізання), з іншого, характеризують Ісуса Христа передусім як діаспорного іудея, який ще до своєї появи на теренах Галілеї та Іудеї був обізнаним із доробком грецької філософської думки, зокрема, з платонізмом. Це мало відбутися або безпосередньо (александрійські іудеї мали доступ до творів відомої Александрійської бібліотеки), або ж опосередковано – через твори представників іудео-александрійської школи. І хоча вперше євангельська проповідь пролунала на землях Палестини (Галілея, Іудея), проте її не можна вважати як проповідь такого вчення, що є повністю спорідненим з іудаїзмом і детермінується виключно лише нормами традиційного іудаїзму.

Християнське вчення на час проголошення його Ісусом із Назарету серед іудеїв Палестини було для них настільки новим і нетрадиційним, що вони, як то яскраво вже видно з євангельської історії, не те що не могли у більшій своїй масі зрозуміти його з позиції стереотипного іудейського світогляду, але водночас побачили в ньому щось виразно поганське. У світлі цього факту вважаємо, що зародження християнства не може бути зведене до історії Старого Завіту, як обумовленого середовища, з ари якого первісна релігія намагалась репрезентувати себе й тим самоутвердитися. Єдине можливе, що християнство успадкувало від іудаїзму, як назагал, то це зовнішню оболонку його Святого Письма, порвавши водночас свій зв'язок із його вченням, розвинувши та вклавши в нього своє, нове й відмінне, світорозуміння. Виникнення християнського віровчення було зумовлене тією атмосферою, яка історично та політично склалася в канун початку нашої ери в Єгипті і передусім у середовищі іудейської діаспори в Єгипті з її центром в Александрії.

Що стосується біографії Ісуса Христа, то ми можемо хронологічно відтворити її тільки фрагментарно на підставі тих окремих існуючих повідомлень про його життя і вік, які подають нам євангельські тексти і ранньохристиянських авторитети, зокрема Іринеї Ліонський і Ориген, а саме: встановити приблизний рік його народження, хронологічні рамки першого періоду його перебування в Єгипті, точний рік початку його проповідницького служіння та орієнтовно рік і дату смерті.

„Не слід перебільшувати, як зараз прийнято вважати, недостовірність ранньохристиянських повідомлень про Ісуса, - підкреслює Д.Флуссер. - Мало того, що в перших трьох Євангеліях Ісус досить вірно зображений як єврей свого часу, у них скрізь збережена навіть сама його манера говорити про Спасителя від третьої особи. Якщо прочитати неупереджено ці три Євангелії, можна помітити, що загалом і в цілому там зображений не стільки Спаситель людства, скільки єврейський чудотворець і проповідник. Майже безсумнівно, що цей образ не зовсім відповідає історичному Ісусу. Однак, очевидно, що виник він не тільки в результаті переживання подій Воскресіння післяпасхальною громадою. Цілком ясно, що багато передань про чудеса і проповіді не можна витлумачувати (як це робить більшість сучасних християнських екзегетів і теологів) в „керигматичному”¹³ смислі, т.т. як сповіщення про віру в

¹³ Керигма (від грец. κηρυγμα (kērugma) – букв. „оголошення”, „повідомлення (чи розпорядження) через оповісника”, „проповідь”, „вчення”) – 1. Сукупність базових положень християнського віровчення; 2. Короткий, але емкий виклад суті віровчення; 3. „Символ віри”; 4. Формула проповіді.

першовознесеного Господа. Тільки в Євангелії від Івана міститься розвинута післяпасхальна христологія. З цієї причини історична цінність цієї Євангелії значно нижча, ніж синоптичних Євангелій. Можна сказати, що в перших трьох Євангеліях зображений історичний Ісус, а не „Христос керигми” [Флуссер Д. Иисус.- М., 1992.- С. 10-11].

Так, Ісус народився за часу правління іудейського царя Ірода I Великого чи Старшого (73-4 рр. до н.е.) (Євангелія від Матвія); під час першого громадянського цензу (перепису населення) за імператора Октавіана Августа (Євангелія від Луки); почав проповідувати на 15-му році правління імператора Тиберія (Євангелія від Луки) і на 46-му році будівництва Єрусалимського храму (Євангелія від Івана). За окремими антихристиянськими джерелами (Цельс, Талмуд) висновує, що Ісус як фундатор християнського віровчення, хоча й не був за народженням діаспорним іудеєм, але, принаймні, якусь значну частину свого життя провів в Єгипті серед александрійських іудеїв. Згідно з відомостями, які подає Іринея Ліонський у своїй праці „Проти ересей”, Ісус проповідував будучи десь за віком 50-літнім. Дещо подібну позицію, але трохи пізніше обстоював і Ориген (прибл. 185 – 253/254 рр.) – визначний ранньохристиянський богослов і філософ III століття. На його думку, Ісусу Христу під час проповідницької діяльності було не близько тридцяти, а більше сорока років.

Як бачимо, зв'язати всі ці відомості з біографії Назарянина в одне ціле хоча й не така вже проста справа, але за бажання можлива. Однак її не здійснив свого часу жоден із прихильників так званого історичного підходу в дослідженні особи Ісуса Христа. І це зрозуміло, оскільки представники історичної школи, а тим паче релігієзнавці-марксистки, ніколи не ставили перед собою завдання „вписувати” своїх „історичних Ісусів” у рамки виключно всіх джерел, які кидають світло на Ісусове життя, у тому числі й канонічних Євангелій. Когось може дивувати інше: Чому цього не здійснили християнські історики, адже кому як не їм, виходячи з апологетичних позицій, потрібні були аргументи на захист історичності Ісуса Христа (тим більше, що антихристиянські відомості про нього широко знані серед богословів, а праця Іринея Ліонського була повсякчас відомою і пошанованою в Церкві)?

Нехай пробачать тут нас віруючі, але Християнській церкві історичний Ісус завжди був небажаний, бо ж її главою та об'єктом поклоніння її членів обстоюється інший Ісус – Ісус як культове божество, як „прославлений Син Божий”, „передвічний Логос”, одна з іпостасей Тринітного Бога. Подібну позицію у свій час сформував ще апостол Павло, зауважуючи на тому, що віруючим треба шукати не земного,

„тілесного”, тобто історичного Ісуса Христа, а Христа небесного, оскільки час перебування Ісуса Христа „за тілом” уже минув і Церква мусить дивитися на нього іншими очима – тільки очима віри: не як на людину, обмежену рамками іудейської національності та культури, історії та хронології, а як на небожителя, містичну особу. „Коли ж і знали за тілом Христа, - повчає він, - то тепер ми не знаємо вже!” (2 Кор. 5:16).

Іншими словами, Церква ніколи не ставила перед собою окрему мету ґрунтовно дослідити життя „тілесного” чи історичного Ісуса. Для неї історичність Христа завжди строго обмежена тільки рамками церковних догматів і канонів, рішень і постанов соборів, традицією та переданнями і потрібна їй виключно тільки в такому вигляді, в якому вона б цілком узгоджувалася з усіма вище переліченими віроповчальними параметрами і не суперечила їм. Як зауважує католицький теолог і христолог Р.Шнакенбург, „для того, щоб відтворити Його (Ісуса – П.П.) істинний історичний облік, нам слід дивитися на Ісуса з Назарету лише очима віри первісної християнської громади” [Шнакенбург Р. Новозаветная христология.- М., 2000.- Т. 3. Гл. 4.- С. 23]. А первісних християн, як відомо, не цікавила земна біографія їхнього Спасителя, бо ж вони чекали на скоре (за життя того покоління, яке жило в I столітті) наближення Царства Божого як царства вищої божественної справедливості і добра на Землі (див.: Мт. 16:28; Мк. 9:1; Лк. 9:27).

Зважаючи на все вищезазначене і керуючись тим фактом, що й понині не існує ґрунтовної й вичерпної праці, яка була б присвячена *справді історичному* Ісусу з Назарету (охоплювала разом усі ті існуючі стародавні джерела, які доводять його історичність і водночас була б вільною від будь-якої заангажованості й упередженості), автор цієї статті пропонує до уваги читачам свої розвідки щодо історичності фундатора релігії Євангелій, які він виклав у своїй монографії «Ісус Христос – постать історії» [Див.: Павленко П.Ю. Ісус Христос – постать історії.- Біла Церква, 2002.- 347 с.]. Мета цього дослідження – відтворити, наскільки сьогодні це можливо здійснити, головні історико-хронологічні віхи життя засновника християнства; довести факт, що Ісус Христос був історичною постаттю.



МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ

The International Association for the History of Religions (IAHR)

Міжнародна Асоціація Історії Релігії (The International Association for the History of Religions (IAHR)) сприяє академічному вивченню релігії завдяки міжнародному співробітництву науковців. Вона складається з членів-асоціацій, що засновані в різних країнах по всьому світові. IAHR була заснована як організація в 1950 році у зв'язку з VII Міжнародним Конгресом Історії Релігії, що відбувся в Амстердамі.

За останні роки до складу IAHR увійшли тридцять чотири національних асоціації, що розташовані в Австрії, Бельгії, Люксембурзі, Бразилії, Канаді (дві асоціації), Китаї, Кубі, Чехії, Данії, Фінляндії, Франції, Германії, Угорщині, Індії, Індонезії, Ізраїлі, Італії, Японія, Корея (ROK), Мексика, Нідерланди, Нова Зеландія, Нігерія, Норвегія, Польщі, Росії, Словаччині, Південній Африці, Іспанії, Швеції, Швейцарії, **Україні**, Великобританії, і Сполучених Штатах. Є також чотири регіональні асоціації в Африці, Східній Африці, Латинській Америці та Європі.

Сама Міжнародна Асоціація є членом асоціації *Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH)* під егідою ЮНЕСКО. Ця асоціація, відома також як Міжнародна Рада з Філософії та Гуманітарних Досліджень, яка діє, щоб координувати інтереси великої кількості асоціацій в різноманітних галузях гуманітарної науки.

Міжнародна робота IAHR зосереджена, головним чином, на головних конгресах Асоціації, що проводяться один раз на п'ять років, регіональних конференціях та спеціальних конференціях, а також на виданні публікацій. В усіх цих діях акцент робиться на міжнародну якість. Конференції, що проводяться в різних країнах світу мають заохочувати міжкультурний обмін та посилювати профіль асоціацій-філіалів IAHR.

IAHR має наступні організаційні структури: Генеральна Асамблея, Міжнародний Комітет, Виконавчий Комітет.

Генеральна Асамблея збирається один раз кожні п'ять років під час головного Конгресу, схвалює приєднання нових організацій та вирішує конституційні питання.

Міжнародний Комітет також зустрічається під час головного Конгресу. Він приймає рішення по важливим питанням і обирає дванадцять членів Виконавчого комітету на п'ятирічний термін. Членство Міжнародного Комітету складається значною мірою з Президентів, Генеральних секретарів, або інших, що призначені засновниками-асоціаціями, які мають свої власні виборчі права. Отже членство змінюється згідно угоди у межах різних національних асоціацій.

Виконавчий комітет складається з 12 членів, що обираються Міжнародним Комітетом, щоб відобразити різні частини світу, де проводиться академічне вивчення релігії в його різноманітних дисциплінах. Задача Виконавчого комітету, особливо тих, хто очолює, полягає в підтриманні організаційної роботи IAHN. Теперішній Президент (2000-2005) – Професор Пітер Антес (Університет Ганновера, Німеччина). Генеральний секретар (1995-2000) - Професор Армін В. Гірц (Університет Орхуса, Данія).

IAHN також спонсорує регіональні конференції та спеціальні конференції під час п'ятирічного терміну та всіляко підтримує традицію проведення конгресів та конференцій в багатьох частинах світу для заохочення міжкультурних обмінів та сприяння філіям IAHN де тільки можливо. У травні 2003 року відбувся регіональний конгрес в Бергені (Норвегія) на тему “Глобалізація та локалізація релігії”, в програму якого було включено виступ українських вчених (А.Колодний і Л.Филипович). Наступний головний конгрес планується провести в 2005 році в Токіо (тема “Релігія: конфлікт і мир”).

IAHN видає *Numen*, офіційний журнал IAHN, *Numen Book Series* (книжкові серії) вже надруковано більше 80 томів, *Science of Religion Abstracts and Index of Recent Articles* з посиланнями (виходить двічі на рік, вже опубліковано більше 17,000 резюме з аналітичними) та *Бюлетень IAHN* і підтримує веб-сайт – <http://www.iahr.dk>.

Українська Асоціація релігієзнавців з 2002 року є регіональною Асоціацією IAHN.

Матеріал підготувала Борисенко О.В,
аспірантка Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України



SUMMARY

In the 27-28th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy of Religion” there are in particular the following papers: “System of functionality of religion and levels of its display” by L.Vyhovs’kyi, “Spirituality and inner world of the person” by O.Vasil’eva, “Christian moral imperative: cultural work opportunities” by V.Bodak, “Comparative Analysis of War and Peace Theories in Islam and Christianity” by K.Semchyns’kyi, “Spiritual priorities of Orthodox labour ethics: modern Ukrainian context” by O.Marchenko.

In the rubric “History of Religion” there are published papers: “Paganism as a religious phenomenon” by A.Kolodnyi, “About totem views in Old Ukrainian mythologies” by V.Yatchenko, “Criteria of Christian outlook in ancient beliefs Ukrainians” by O.Volynets’, “The statement and development Обновленской of church in Ukraine in 20th years of XX century” by S.Zhylyuk.

In the rubric “History of Religious Studies and Theological idea” there are published papers: “Formation of bases Volodymyr Shajan’s *Ridnovir* religious ideology” by T.Bednarchyk, “The role of Cyrill-and-Methodius tradition in forming of Kyiv Christianity” by Ye. Khar’kovshchenko, “Military-humanitarian problematics in a theological heritage of Greek-Catholicism” by R.Kohanchuk, “The Idea of the Absolute in P. Teilhard de Chardin’s Philosophic-historical conception” by V. Duykin, “Theological and juridical conception of redemption in the light of the Orthodox theological criticism in the 19 beginning of the 20 centuries” by G.Pankov, “Experience of self-sufficiency in the mysticism of the 20-th century” by M.Murashkin, “Person Jesus Christ in a context Religious Studies researches”.



ДО ВІДОМА АВТОРІВ

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді rtf- чи doc-файлу у форматі Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).¹⁴ Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

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 поштова (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.

¹⁴ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

* * *

Згідно з постановою Президії ВАК України від 15.01.2003 р. №7-05/1, до друку приймаються лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

* * *

Оформлення посилань

- ✓ Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом (**якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються**). (*Список використаних джерел у кінці статті не подається*.) **Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі** (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам).

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 архівні документи наводити також у відповідності з існуючим стандартом.

Наприклад: [Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАУ).- Ф. 442, Оп. 642, Спр. 497]; [Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО).- Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом¹⁵ (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).

Можливий виняток: Доцільно наводити посилання на літературу не в тексті, а оформляти їх як підрядкові (тобто під ризикою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом і подається всередині речення. Такі підрядкові посилання подаються по статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються у Microsoft Word опцією „Виноска” в меню „Вставка” або ж виведеною на панель відповідною кнопкою).

***Неправильно оформлені наукові статті
до розгляду не приймаються і не друкуються***

¹⁵ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.